RICARDO JOSÉ BARBOSA DA SILVA

A PRÓ-VIDA: RAZÃO OU DESRAZÃO ?

Uma análise Psicossocial

*Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo,
como parte integrante dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em Psicologia.*

São Paulo

2004

RICARDO JOSÉ BARBOSA DA SILVA

A PRÓ-VIDA: RAZÃO OU DESRAZÃO ?

Uma análise Psicossocial

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, como parte integrante dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área da concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dra. Sueli Damergian

São Paulo

2004

A PRÓ-VIDA: RAZÃO OU DESRAZÃO ?

Uma análise Psicossocial

RICARDO JOSÉ BARBOSA DA SILVA

BANCA EXAMINADORA

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

Dissertação defendida e aprovada em: __ / __ / __

A meus pais: Sofia, Adão e Conceição.

AGRADECIMENTOS

À Professora Sueli Damergian, pela inspiração e, sobretudo, pela paciência.

À Professora Eda Marconi, pelo incentivo e confiança.

Aos professores Omar Ardans e Eda Tassara, esta pelo auxílio em um momento preciso, e a ambos pelas sugestões apresentadas por ocasião do exame de qualificação.

A Daniela Onça, pela companhia, confiança, e também pelo auxílio inestimável quanto a digitação deste trabalho.

Às secretárias do PST (Cecília e Nalva) por sempre me lembrarem dos prazos, a Ligia do PSA pelo apoio, e às bibliotecárias do Instituto de Psicologia (sobretudo a LÍlian Bianconi) pelo auxílio constante.

E, finalmente, a todos os meus amigos, novos e velhos, por suportarem minhas ausências.

ÍNDICE

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO 6

OBJETIVOS 9

CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO 10

A teoria Crítica da Escola de Frankfurt. A Crítica Imanente. A Sociologia de Max Weber.

CAP. I – A PIRÂMIDE DESVELADA 14

Criação da Pró-Vida. Celso Charuri e o objetivo da Pró-Vida: a criação de um novo homem. Pró-Vida e Nova Era: semelhanças com a comunidade Findhorn. A Central Geral do Dízimo. A Crença providiana na Era de Aquário. Os níveis de iniciação. Os níveis humanos e os sentidos de “beta”. Freud e Jung: apelo à Psicologia. A Chave de Prata: verdade suprema e absoluta ao nível da consciência humana. A Tela Mental: o pensamento como energia e a fórmula de Einstein. A temática egípcia: pirâmides e lâminas de barbear. A crença no poder da “imposição de mãos”. Exercícios de Harmonia universal. Exercícios de paranormalidade: levitação e clarividência. O departamento científico: onde ciência e misticismo se encontram.

1. Características gerais 15

2. A Pró-Vida: o legado do mestre 16

3. O curso básico 22

4. O departamento científico 36

CAP. II – SINTESE E ORIGEM PROVÁVEL DA DOUTRINA: ENTRE CIÊNCIA E OCULTISMO. 44

O trabalho de Mme.Blavatsky. As diferentes Raças. Os continentes perdidos de Atlântida e Lemúria. O interesse por vida alienígena. O espiritismo de Alan Kardec e o éter de Euler. A geometria não-euclidiana de Riemann e Lobachevsky. As confusões em torno da “quarta

dimensão". Flatland: um romance em muitas dimensões. A obsessão com os temas egípcios. As pirâmides como canalizadores de "energias cósmicas". Os alienígenas e as pirâmides. A igreja da ciétiologia de Hubbard. A geometria sagrada de Pitágoras. A percepção primária das plantas de Backster. A fraude de Benveniste acerca da eficácia da homeopatia. As explicações do paranormal a partir da mecânica quântica. A tela mental e o poder do pensamento positivo. A doutrina de Copenhague. Fritjof Capra e o misticismo na física. A crítica à doutrina de Copenhague.

CAP. III – RELIGIÃO E MODERNIDADE: O CASO DA PRÓ-VIDA

79

1. Considerações preliminares

80

Modernidade e pós-modernidade. O enfraquecimento da igreja e o surgimento das monarquias nacionais. O surgimento do protestantismo. Humanismo e renascimento. Reforma e contra-reforma. O surgimento das ciéncias experimentais. Revolução francesa e revolução industrial. O socialismo utópico e o surgimento do socialismo científico. A crítica do capitalismo e da religião. As novas formas de irracionalidade: o nazismo e a burocracia socialista. A crítica da razão e do projeto iluminista. História da modernidade. Max Weber e o desencantamento do mundo. Análise marxista da mercadoria e da modernidade: Goldmann, Luckacs, Baudrillard, Lefebvre, Lipovetsky.

2. O encantamento do mundo desencantado: a Pró-Vida como um reflexo do movimento Nova Era

107

O movimento Nova Era. A Era de Aquário. O novo homem e a crítica das religiões tradicionais. A convergência harmônica. Marilyn Ferguson e a conspiração aquariana. A influência das novas descobertas das ciéncias da mente nos Novos Movimentos Religiosos. O hemisfério cerebral direito e sua suposta associação com o misticismo. Histórico crítico do movimento Nova Era. Comunidades místicas contraculturais e o Movimento do Potencial Humano. O poder do Pensamento Positivo de Norman V. Peale. O movimento "word of faith" de Hagin. Influências do transcendentalismo norte-americano e da Psicologia Humanística. O despertar dos mágicos. O ressurgimento da Magia. A Pró-Vida como uma religião de mercado.

CAP. IV – A PRÓ-VIDA COMO REFLEXO DA IRRACIONALIDADE SOCIAL

140

A Pró-vida como uma empresa de salvação. A produção de necessidades de consumo no mundo moderno. A realidade como ideologia. Wright Mills e a análise da classe média. A cultura e o protestantismo norte-americano dos anos 30: a grande época da temática da auto-ajuda. Os anos 50 e o fim das utopias de esquerda. O movimento revivalista norte-americano. O movimento de contracultura dos anos 60. Individualismo e religiosidade mística. Crítica preliminar ao misticismo providiano. Uma discussão acerca do erro e ilusão. Entre Freud, Marx e Weber. Realidade e falsa consciência em Freud. A temática holística e a ecologia. A transposição das teorias da física para o espaço social. O abandono da razão: da crítica à Razão cartesiana à crítica de qualquer forma de Razão. Os anos 60 e o surgimento das utopias místicas. Pensamento holístico, tradições místicas e magia primitiva. Os princípios lógicos da magia. Freud e o pensamento mágico. A homeopatia e a magia. O poder das pirâmides e dos cristais e o "mana" da magia primitiva. A eficácia simbólica da magia. A formação da subjetividade: contribuições da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. A inclinação ao ocultismo como um sintoma da regressão da consciência. A Pró-Vida e sua semelhança com as sociedades secretas. Uma análise freudiana da

dinâmica grupal. Contribuições de Simmel à compreensão do segredo e das sociedades secretas. O ocultismo como a metafísica dos parvos.

CAP. V – CONSIDERAÇÕES FINAIS

202

Razão objetiva e razão subjetiva. A força da opinião sobre o conhecimento fundado na experiência: opinião saudável e opinião insana. A opinião e a “lei do menor esforço”. A busca de fundamentos racionais para além da razão: a nova irracionalidade. O relativismo e a verdade como aparência.

BIBLIOGRAFIA

208

RESUMO

Esta dissertação analisa uma organização ocultista, sediada na cidade de São Paulo, com o auxílio da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e da psicanálise freudiana. Pretendemos com isso compreender em parte o processo de formação da subjetividade moderna dentro da sociedade totalmente administrada, bem como discutir a irracionalidade da cultura refletida no sujeito como um eco do social. O trabalho conclui que a transição do capitalismo concorrencial para o capitalismo de monopólios gerou uma busca por valores espirituais muito de acordo com a lógica do consumo de massas. Concluimos também que a irracionalidade de tais renascimentos religiosos, dos quais a Pró-Vida é um exemplo, representam o reflexo da patologia social da razão humana.

ABSTRACT

This thesis analyses an occultist organization, placed in the city of São Paulo, with the help of the Frankfurt School's Critical Theory and the Freudian psychoanalysis. Our intention is to understand in part the modern subjectivity formation process inside the wholly administrated society, and to discuss the culture irrationality reflected on the subject as an echo of the social. The thesis concludes that the transition from concurrent to monopolist capitalism has generated a search for spiritual values according to the logic of mass consumption. We also conclude that this religious revival irrationality, of that which the Pró-Vida group is an example, represents the reflex of the social pathology of human reason.

INTRODUÇÃO

Este trabalho já nasce de uma suposição sem a qual ele seria de todo impossível: a de que a racionalidade em si é um valor. Nestes tempos em que fazer a defesa da razão é correr o risco de tornar-se suspeito de racionalismo fora de moda ou de agir contra o “espírito do mundo”, tecer juízos de valor sobre a racionalidade ou a irracionalidade de determinada manifestação cultural soa como um anacronismo que há muito parecia ter sido banido da história do pensamento. De minha parte, penso que se a razão precisa mesmo ser justificada na introdução de um trabalho como este, isso já é um mau sinal, que indica bem para onde estão rumando as coisas.

O mau uso do preceito da antropologia cultural, de que toda cultura ou manifestação cultural deve ser julgada em seus próprios termos, acabou banindo tanto a psicanálise quanto o marxismo da crítica da religião, por reduzirem-na, como manifestação cultural, a alienação ou a neurose coletiva. A máxima durkheimiana de que “não há, pois, no fundo, religiões que sejam falsas” é, para dizer o mínimo, ingênua. Nesta sociedade, em que a própria cultura admite o diagnóstico de falsidade, qualquer coisa pode ser falsa, do tônico capilar à venda na prateleira das drogarias às manifestações culturais que vendem a si mesmas como religião. Como diagnostica T.W.Adorno: “No interior da sociedade coisificada, nada tem chance de sobreviver que por sua vez não seja coisificado”. Quando é o todo que é falso, pouca coisa há de restar que ainda possa ser considerada verdadeira.

Para os teóricos religiosos da religião, aos quais não soou bem o diagnóstico de Marx ou de Feuerbach, não existe, como para Durkheim, religião que seja falsa. O fato de ela cumprir uma função, de responder a uma necessidade da vida humana, é o que lhe parece conceder o título honorífico de verdade, válida em qualquer condição ou contexto histórico. A psicanálise e o marxismo, rechaçados pela igreja por acusarem os grandes sistemas religiosos de nosso tempo de meras ilusões da consciência, trouxeram a estes mesmos sistemas mais problemas que os suscitados por aquelas críticas, porque hoje, acuados pelos novos sistemas religiosos menos racionalizados que os seus, eles querem mas não podem acusá-los de loucura ou alienação.

A ciência da religião deste tempo, reduzida a mera coleta de dados e informações sobre a “consciência dos fiéis”, sobre o número de adesões e sobre a “experiência religiosa” não possui mais nem o glamour nem a densidade crítica das análises de Durkheim, Feuerbach, Freud, Weber ou Marx. Convertida em mera “fenomenologia da religião”, ela se contenta muito humildemente em tentar entender o “numinoso” segundo suas manifestações na fantasia dos prosélitos, já que o “tremendum” e “fascinorum” como essência da religiosidade não admitem críticas imanentes. A experiência do sagrado deve ser compreendida não na cultura, mas no sujeito. Neste sentido, Durkheim é muito mais verdadeiro que qualquer fenomenólogo da religião, por ter percebido que em matéria de religião nunca se é materialista o bastante. A redução de toda a análise da religião ao numinoso converteu a fenomenologia da religião em teologia.

Esse deslocamento da análise da cultura para a análise da experiência religiosa do sujeito marca a transição da concepção da religião como epifenômeno quer das condições materiais, quer da dinâmica pulsional, para a idéia de uma verdade em si da religião expressada por essa mesma experiência. A intenção de fugir assim do reducionismo acaba revertendo para um novo reducionismo, ainda mais perigoso que o anterior. Se a religião não é nem reflexo da cultura, nem um reflexo da dinâmica interna do sujeito, só pode ser o reflexo de uma verdade inscrita nas consciências dos homens pelo próprio Criador, o que acaba por protegê-la, então, de qualquer tipo de crítica. Ora, se for mesmo assim, cessa qualquer utilidade da ciência da religião como disciplina autônoma em relação à teologia.

O problema da racionalidade mesma, tanto da sociedade quanto de suas manifestações culturais, como é o caso dos movimentos religiosos que agora surgem e dos quais este trabalho tratará, acabam definitivamente sustadas com a redução fenomenológica. Os psicólogos e sociólogos que estudam tais processos passam muito longe das antigas críticas sobre o tema, em parte por medo de se comprometerem com a crítica da cultura, que não pode prescindir de valorações morais. Apontar hoje a religião em qualquer de suas formas como alienação ou neurose é considerado quase um sacrilégio antropológico.

A análise histórico-filosófica regride assim à análise fenomenológica por força do relativismo cultural, e também porque a fenomenologia adequa-se muito bem aos cânones da ciência. A descrição do fenômeno religioso a partir da experiência do sujeito não só não

basta, como também não basta repudiar a religião como irracionalidade abjeta pura e simples sem maiores considerações. Convém devolver, mediante reflexão, ao objeto aquilo que ele é, bem como dizer claramente aquilo que ele não é ou não deveria ser. Não vejo que bem nos faria deixar de chamar as coisas pelo nome. Uma filosofia que deixa tudo como está, reduzindo a verdade à aparência ou a meros malabarismos lógicos não pode ser uma boa filosofia.

Não pudemos nem quisemos, como é costume em trabalhos ditos “científicos”, abstermo-nos de fazer considerações morais. Tal preceito não seria compatível com nosso referencial teórico, menos ainda o seria uma análise dita “fenomenológica”, meramente descritiva dos dados coletados, deixando-os falar por si mesmos. Dados não falam por si mesmos; são as consciências reflexivas que, ao partir dos dados, do contato com os objetos, devolvem-lhes sua verdade, mediante reflexão, enriquecendo assim tanto o objeto quanto o próprio sujeito que pensa sobre ele. Descrever somente, sem tecer considerações sobre aquilo que o real *deveria ser*, dizendo apenas o que ele é, significa militar a favor desse mesmo existente que se pretende transformar. Vem daí muito da belicosidade das argumentações que serão expostas neste trabalho: do medo de converter a denúncia em apatia feliz, a crítica em “estilização da barbárie”, o espanto em banalidade. A linguagem é, pois, deliberada, porque para denunciar o real enfermo (tanto quanto a “consciência feliz”, avessa ao ativismo seja ele prático ou teórico) não posso ater-me à linguagem tímida. As forças a que nos opomos não possuem tal inibição.

Para finalizar, convém considerar a seguinte questão: por mais que este trabalho trate, em parte, da irracionalidade e da alienação religiosa, não podemos concluir daí que qualquer manifestação de religiosidade deva ser reduzida a mera ilusão ou alienação. No caso que estamos tratando, aquele de uma organização pseudo-científica e pseudo-religiosa específica, pensamos tratar-se mesmo de uma mistificação, de uma religiosidade regredida a mera caricatura do irracional, uma paródia sobre a própria religiosidade, que vende a si mesma no mercado de bens de salvação como qualquer objeto de consumo. É isso o que pensamos desses ressurgimentos religiosos que ressuscitam antigas formas de religiosidade. O que quisemos frisar aqui, contrariando a opinião de Durkheim, é que, nesta cultura é possível a existência de religiões que sejam falsa, como tudo o mais.

OBJETIVOS

Pretendemos com este trabalho analisar uma organização de caráter ocultista denominada Pró-Vida, atuante no Estado de São Paulo desde o final da década de 1970, segundo a metodologia dos teóricos da Escola de Frankfurt (a “crítica imanente”) e da psicanálise freudiana, de acordo, portanto, com uma psicologia social psicanaliticamente orientada. Para tanto, pretendemos compreender tal organização como parte de um amplo processo de regressão da consciência, fruto das transformações sociais ocorridas com o recrudescimento da dominação capitalista e que culminou em um “retorno para o sujeito” sob a forma do misticismo moderno, reavivamento de antigas formas de religiosidade, como é o caso da vertente da Nova Era.

Sendo assim, em termos mais gerais, este trabalho intenta discutir o abandono da racionalidade em quaisquer de suas formas e a emergência do irracional travestido de racionalidade, como o reflexo, na consciência dos sujeitos, do adoecimento da cultura. Em outras palavras, como pensamos que a cada modificação da dinâmica social vemos surgir também uma alteração na estrutura da própria subjetividade, propusemo-nos a estudar a Pró-Vida como um exemplo da patologia social da razão humana.

Desnecessário dizer que este trabalho, por ser o primeiro, seria absolutamente incapaz de esgotar o assunto e passamos muito longe desta pretensão. Ficaremos esperando, ansiosamente, pelo trabalho de algum dissidente, pesquisador, ou quem sabe até mesmo um membro da organização, que por sorte tenha conseguido progredir mais que nós nos ensinamentos e na dinâmica da Pró-Vida.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO

A crítica neopositivista, que banizou do pensamento qualquer análise metafísica pela pureza analítica da lógica, parece ter regredido a mero formalismo lingüístico. A máxima de Wittgenstein de que “a essência está na gramática” é sintomática do processo. A assertiva marcuseana de que Wittgenstein “dedica muita argúcia e muito espaço à análise de ‘minha vassoura está no canto’ ” é certa. O mesmo se pode dizer do “lá está uma poltrona”. Talvez importe saber se a vassoura está no canto caso eu esteja procurando por ela, mas decerto não haverá de preocupar-me, quando alguém me diz que ela está no canto, se a asserção é “sobre o cabo e a escova da vassoura”, porque a verdade dela não está escondida na gramática da frase. Para mim importa-me a vassoura se eu a estiver procurando para varrer minha casa, e também porque ela esconde em si toda a história do processo produtivo e de relações de trabalho que lhe deu origem. Algo além disso, eu devo concordar com Marcuse de que são apenas “jogos de linguagem e tédio acadêmico”.

No mais, ajudaria muito se os positivistas e neopositivistas, como aponta Habermas, abandonassem a sua cômoda posição de “não-estou-entendendo” sempre que entram em contato com análises que não se harmonizam com seus critérios de sentido. Este trabalho, por sua vez, preocupar-se-á com sintaxe e semântica tão somente para que possa ser compreendido pela comunidade dos falantes, mas sem qualquer preocupação de converter-se em um tratado sobre lógica e filosofia da linguagem.

Agora que esclarecemos aquilo que este trabalho não será, convém dizer algo sobre aquilo que ele será, em termos metodológicos: um exercício de crítica imanente mediante um estudo de caso, calcado na observação e participação na dinâmica e no cotidiano de uma organização de caráter ocultista, denominada Pró-Vida e atuante no Estado de São Paulo desde o final da década de 70, segundo a metodologia dos teóricos da escola de Frankfurt (“Teoria Crítica”) e da Psicanálise freudiana, de acordo, portanto, com uma Psicologia Social psicanaliticamente orientada. Frequentamos seus cursos e workshops, bem como mantivemos contato, ao longo de alguns anos, com alguns de seus membros, o que nos possibilitou uma maior compreensão desse largo processo de “ressurgimento” religioso hoje tão em voga.

O referencial teórico foi escolhido de acordo com nossas convicções ideológicas e também porque pensamos ser necessária uma crítica ancorada tanto na sociologia quanto na psicanálise para o melhor entendimento desse processo. A análise fenomenológica, por vezes meramente descritiva que abunda sobre o tema, não nos pareceu suficientemente crítica e nem mesmo capaz de denunciar as questões mais graves que se escondem por detrás da suposta racionalidade destas práticas. E como se trata de uma abordagem até certo ponto incomum, pensamos serem necessários alguns esclarecimentos teóricos sobre o referencial escolhido.

A expressão “Teoria Crítica” serve para designar o conjunto de concepções teóricas de um grupo de eminentes pensadores do século XX, com origens e influências teóricas distintas (mas que tomaram como ponto de partida o marxismo) e que se reuniram a partir de 1923 em torno de Max Horkheimer naquilo que viria a ser, em 1924, o Instituto para a Pesquisa Social, em Frankfurt. Daí a denominação do grupo de “Escola de Frankfurt”.

Horkheimer delineia os aspectos centrais da “teoria crítica” com base no marxismo, em oposição ao que ele chama de “teoria tradicional”, que ele entende como uma concepção de ciência que remonta a Descartes (séc. XVI) e seu “Discurso do método”, pensamento que concebe a natureza como uma máquina perfeita operando conforme leis meramente mecânicas em função de suas partes fundamentais e o sistema indutivo como o ideal de ciência. A razão positivista analisa a complexidade do todo como fragmentos separados e a sua compreensão da realidade esgota-se na descrição. Para a teoria crítica, a compreensão implica necessariamente na apreensão desse mesmo real em sua dimensão social, o que significa dizer que a teoria tradicional não se interessa pela história humana, exatamente por esta não se conformar à exigência científica da previsibilidade que ela considera fundamental. Nas palavras de Horkheimer:

“a ciência natural matemática, que aparece como *logos* eterno, não é a que constitui atualmente o autoconhecimento do homem, mas a teoria crítica da sociedade atual, teoria esta impregnada do interesse por um estado racional”.¹

Ou seja, a teoria tradicional, dissociando meios de fins e recaindo na adoração de seus próprios meios como se aqueles possuíssem qualquer valor independente destes, perde

¹ Max Horkheimer, *Teoria Crítica e Teoria Tradicional*.

assim sua destinação última: a felicidade e a emancipação humanas. Para Adorno e Horkheimer, tanto a teoria crítica quanto a psicanálise operam uma crítica imanente de seus objetos, isto é, uma crítica capaz de mergulhar em seu objeto

“procurando examinar seu conteúdo de verdade à luz de sua interação com o todo. Sua tarefa não é a de traçar correlações ‘topológicas’ entre teorias e interesses de classe, mas a de levar a sério essa teoria enquanto particular concreto, susceptível, como tal, de funcionar como índice do universal”.²

Em outros termos, a crítica imanente pretende através de um método indutivo *sui generis*, mergulhar profundamente neste particular com a finalidade de descobrir a lei universal que ele contém, sendo sua principal preocupação a tarefa de investigar a relação entre ideologia e verdade: a psicologia é considerada um exemplo privilegiado de crítica imanente por denunciar o conteúdo de verdade das formações psíquicas.³

A leitura que faremos de Freud, portanto, tentará encontrar no modelo de funcionamento mental do sujeito ecos do social, isto é, tentaremos reencontrar o social na consciência do sujeito, mas sem recair nos riscos de ecletismo denunciados pelos frankfurtianos, tentando operar uma síntese entre o pensamento de Marx e Freud. Por mais que essas duas linhas de análise da falsa consciência por vezes se tangenciem, se cruzem ou se confirmem mutuamente, convém perceber que são dois discursos diferentes que partem de pressupostos diferentes, muitas vezes antagônicos, e que pretendem entender a alienação do sujeito segundo perspectivas distintas.

Com essa advertência, pensamos ser possível evitar a tentação sempre presente nos psicólogos de reduzir o social à dinâmica pulsional, psicologizando assim uma esfera da vida que possui, pelo menos em parte, existência própria. Está claro que a sociedade é formada por indivíduos – argumento suficiente para o viés psicologizante – mas neste caso o todo é indiscutivelmente maior que a soma das partes. Se não fosse assim, a própria existência da sociologia como disciplina autônoma seria uma existência ociosa, redução esta que o próprio Freud postula ao afirmar que a sociologia não seria nada além de “psicologia aplicada”, e que só haveria portanto duas únicas ciências: “psicologia pura ou

² Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*.

³ Idem.

aplicada, e ciência natural”. Porém, a mesma crítica de reducionismo pode ser aplicada aos sociólogos que pretendem reduzir o sujeito às suas condições materiais, sociologizando assim sua existência. Se a análise redutora do indivíduo ao social parece simples demais, incompleta e meramente descritiva (se bem que de uma utilidade inestimável, como é o caso das análises de Max Weber, que consegue superar em parte essa obsessão sociologizante) muitas vezes é por conta da negligência em perceber que agindo *paralelamente* às determinações sócio-históricas está a história do sujeito.

Se a deformação sociológica parece incompleta, a deformação psicológica parece delirante, ao ver na sociedade somente reflexos de consciências autônomas, exatamente no momento em que o indivíduo começa a esfumar-se. Na tentativa de transcender o social afirmando a positividade da consciência, dos desejos, da dinâmica pulsional do sujeito, converte-se ela mesma em falsa consciência e acaba por negar aquilo que pretendia afirmar: a autonomia do sujeito. Entre os perigos oferecidos pelas duas formas de redução, de longe esta última é a mais perigosa, porque negligencia aquilo que de forma alguma poderia ser negligenciado caso se pretenda modificar as condições materiais que nos oprimem e alienam: a crescente autonomia da sociedade que promove o estiolamento das consciências individuais. Além do mais, ela coloca um problema lógico que dificilmente seria capaz de solucionar: como esperar que o indivíduo alienado perceba as amarras de sua alienação e consiga libertar-se dela segundo seus próprios meios? Seria algo como se erguer do chão alçando-se pelos cabelos.

Tendo tudo isso em consideração, elaboramos, a partir de nossa experiência com a organização que elegemos para nosso estudo, bem como com seus prosélitos, uma reflexão teórica na qual foi possível apontar o obscurecimento da capacidade de reflexão, de esquecimento das determinações objetivas e da fetichização do mundo daí decorrentes – reflexo do adoecimento da própria cultura. Sendo assim, parti inicialmente das antecipações conceituais antes de rumar para a análise concreta dos dados, análise essa mediatizada, passo a passo, pelo pensamento, pois, em caso contrário, acabaríamos recaindo nos erros que pretendíamos criticar.

CAPÍTULO I

A PIRÂMIDE DESVELADA: A PRÓ-VIDA

1. Características gerais:

A sede da Pró-Vida localiza-se hoje em uma luxuosa construção na marginal Pinheiros, que se estende por um quarteirão inteiro, em um bairro de classe média alta de São Paulo (Alto de Pinheiros). A construção de muros altos conta também com um sistema de vigilância que envia a imagem de inúmeras câmeras para uma central em seu portão de entrada e possivelmente também para seu interior. No seu perímetro externo, a segurança é garantida por um sistema de vigilância móvel que monitora a rua principal e suas adjacências, ao longo das vinte e quatro horas do dia. Na portaria principal o crachá dos alunos é conferido com sua imagem digitalizada, armazenada no banco de dados da organização, através do sistema de segurança.

Ao vencermos essa minuciosa identificação, temos acesso a um vasto estacionamento à esquerda; um pouco mais a frente vemos um corredor formado por sete grandes esfinges de cada lado que conduzem a uma grande pirâmide, réplica de Quéops, cercada por água e iluminada por alguns refletores. Algumas cadeiras e mesas de madeira completam o local. À nossa direita fica a entrada da sede que nos conduz a um vasto salão interno de piso em granito com alguns sofás dispostos ao fundo. No lado esquerdo vemos uma estrutura de escritório com diversos computadores e pessoas trabalhando (sempre alunos), que forma a “Central geral do dízimo”. Ao lado direito verificamos o restaurante da sede, mais atrás os banheiros. Bem ao fundo duas escadas que dão acesso ao piso superior e ao subsolo, onde encontramos a biblioteca e algumas outras salas, todas ladeando um grande salão central repleto de sofás e um piano. O piso superior é formado quase que exclusivamente por salas de conferências. Como vimos na área externa, o interior repete a temática egípcia com um grande número de quadros representando figuras e objetos egípcios.

A Pró-Vida também conta com um grande clube de campo em Araçoiaba da Serra, interior de São Paulo, onde são realizadas boa parte de seus encontros. Seu clube de campo possui uma completa infraestrutura, incluindo restaurantes, salas de conferências, quadra de esportes, piscinas, e, principalmente, um conjunto de construções modernas denominadas “módulos”.

Tais módulos são casas de dois pisos centralizadas em determinados pontos do clube e formando uma espécie de “condomínio fechado” onde os membros mais abastados da organização costumam passar seus finais de semana. Muitos deles, porém, mudam-se da cidade de São Paulo e vão morar dentro do clube de campo em seus módulos, enquanto mantém seus trabalhos na capital. O sonho de cada providiano é um dia adquirir um desses módulos e mudar-se, definitivamente, para o interior do clube. Existem denúncias de que, ao abandonar o grupo, o providiano é instado a devolver o módulo à organização.

2. A Pró-Vida: o legado do Mestre¹.

Em 1979, a Pró-Vida é fundada pelo médico Celso Charuri com a proposta, segundo seu próprio fundador, de “conduzir interessados a uma integração cósmica”. Seu objetivo era, portanto, ampliar a visão que o homem possuía de si mesmo e de seu habitat, fazendo-o descobrir, para além de seu egoísmo, que ele é Uno com o Todo, e que em seu interior brilha uma centelha divina. A Pró-Vida conduziria tais “interessados” à integração cósmica por intermédio de nove cursos de “treinamento mental”, em que são discutidos temas sobre a mente humana, espiritualidade e física moderna, treinamentos estes que visam “à retirada dos véus que impedem ao homem a captação de vibrações energéticas que nos cercam”. A retirada de tais véus possibilitaria a ampliação de nossa consciência até a consciência cósmica, e a partir daí o homem finalmente conheceria a Verdade que lhe daria a liberdade, conduzi-lo-ia à justiça e o faria encontrar a paz.

De acordo com a “Carta de Princípios” escrita por seu fundador, o objetivo da Pró-Vida seria o de “evoluir o homem”, por suporem que “o meio é produto do homem” e não o oposto; daí a esperança de um mundo melhor a partir da “evolução do homem”, tendo em conta que tal evolução seria mesmo a meta do universo. Em outro texto, ele esclarece o ponto:

¹ Grande parte de tudo exposto aqui foi extraído do livro “Como vai a sua mente?”, publicado postumamente, e que consiste em uma coletânea de textos, palestras e discursos proferidos por Celso Charuri de 1979 a 1981, ano de seu falecimento. Tais conferências constituem a única fonte de informações sobre os anos de formação da organização e resumem muito do legado de seu fundador.

“Assim, tendo também observado que durante muito tempo na humanidade o homem vem se baseando na premissa de que ‘o homem é produto do meio’, e observado ainda que o homem, encapsulado como é, junta-se, forma família e as famílias, sociedades, concluímos que se ele pretende mudar o meio para trazer felicidade ele não vai alterar a estrutura íntima. Ele só vai conseguir modificações no meio se um homem melhor aparecer – um homem desencapsulado, livre, feliz. E é o homem feliz que faz o meio feliz, porque o meio é produto do homem”².

Sendo assim, fica claro que aquilo a que se propõe a Pró-Vida é criar um mundo melhor através dos poderes ocultos da mente humana. A idéia de seu fundador é a de que a criação de um “Mundo Bem Melhor” fora tentada antes muitas vezes pela “força da espada”, mas fracassara. Depois se tentara o mesmo através da “revolução” ou do “verbo”, mas “cortaram a língua de muitos! Acabou a língua, acabou o Mundo Bem Melhor”. Os providianos tentariam desenvolver um Mundo Melhor através da mente, porque “mesmo que acabem com o corpo, a mente continua”. A mente, afirmam, já vive em outra dimensão, e

“a mente de cada um que está aqui na PRÓ-VIDA é treinada para conseguir colocar a VERDADE, a JUSTIÇA, a LIBERDADE e a PAZ nesta dimensão, terceira, especificamente no planeta em que habitamos, Terra”.³

Seriam os providianos “loucos, utópicos ou idealistas?”. Seu fundador argumenta que não. Loucos não. Utópicos e idealistas com certeza, pois foi ao perceber as agruras do mundo moderno (guerras, fome) em que “os lares se desfazem e os filhos procuram abrigo na maconha e outros tóxicos” que nasceu a utopia providiana de um mundo melhor, “um mundo onde a sociedade encontre a sua razão de existência no SER e não no TER”, no qual a energia para a paz será liberada pela “VERDADE SUPREMA E ABSOLUTA”. Neste novo mundo, o egoísmo será proscrito do “ser terráqueo”. Segundo seu mestre, “O MUNDO BEM MELHOR JÁ É UMA REALIDADE PARA OS QUE ATRAVESSARAM A PORTA PRÓ-VIDA”.

Está claro que nós, pobres terráqueos, que habitamos um mundo de “terceira dimensão”, devemos fazer aqui aquilo que é possível nos estreitos limites da “terceira

² Celso Charuri, *Como vai a sua mente?*

³ Idem.

dimensão”: podemos fazer a nossa parte, dissolvendo os véus que impedem os outros de acessarem a Verdade, fazendo-os ver que fazemos parte de um todo, além de ajudá-los a viver em “integração cósmica”. Houve um tempo em que as palavras bastavam, é o que nos informa o pensamento do mestre, mas agora precisaríamos agir. Precisaríamos fazer a nossa parte, segundo a máxima, sempre repetida à exaustão, de que o meio é que é produto do homem. Mas, para além deste mundo de “terceira dimensão”, como seria o mundo – pergunta-se o fundador da Pró-Vida – se “a gente pudesse perpetuar aquele momento da quarta dimensão?”. Certamente seria um Mundo Bem Melhor. Mas esse mundo, como em uma visão do paraíso, já está bem perto, é essa a hora:

“Então, não é porque o homem está satisfeito, nem porque o homem está insatisfeito. É porque, inexoravelmente, ele já atrai. É porque o conjunto de conhecimentos aqui já tem um potencial que atrai. E vai acontecer. Por isso que essa Lei ninguém bloqueia. Não dá para segurar essa Lei. Ela é infalível, porque é Absoluta, e o Absoluto é infalível”.⁴

A Nova Era está prestes a chegar, e a Pró-Vida seria um começo, um veículo capaz de alterar a consciência das pessoas, integrá-las à consciência cósmica, à harmonia universal que prepara a chegada de novos tempos (semelhante à comunidade Findhorn, um centro herdeiro da teosofia e um dos inúmeros “grupos de luz” que operam de acordo com o Movimento do Potencial Humano). E para aqueles que não percebem que todas as mentes estão ligadas em um todo harmônico com o universo, para aqueles que não podem ou não querem ver a VERDADE SUPREMA E ABSOLUTA, o mestre aconselha o “afastamento gentil de tais pessoas”:

“Sabemos da enorme dificuldade que todos que têm participado ativamente de nossos cursos sentem quanto ao relacionamento com pessoas que ainda não tiveram a oportunidade de nos conhecer. Isto se deve, sem dúvida, à compreensão maior dos aspectos Vida e seres humanos que nossos cursos proporcionam. É sinal de evolução! Entretanto um tributo deverá ser pago, e este consiste na compreensão do nível mental em que ainda vive a maioria dos habitantes de nosso planeta, que querem ensinar os caminhos da felicidade sem

⁴ Idem.

ao menos serem, eles mesmos, felizes. Aos nossos alunos indicamos como conduta o afastamento gentil de tais pessoas, **quando se tratar de pessoas sem laços familiares**".⁵

Apesar de sua forma laica, tendo como objetivo o desenvolvimento mental a partir de cursos que ampliem a consciência de seus adeptos, melhor dizendo, "alunos", a Pró-Vida também cobra dízimos, como boa parte das instituições religiosas, através de sua "Central Geral do Dízimo" (CGD), criada logo em seu primeiro ano de vida. Contando com aproximadamente 2.000 dizimistas tanto no Brasil quanto no exterior, a Pró-Vida consegue arrecadar, mensalmente, algo em torno de R\$ 1.200.000. De acordo com o discurso de criação da CGD, proferido em outubro de 1979 por Celso Charuri, ela teria como função cumprir uma "antiga lei de Cristo, promulgada há 2 mil anos", lei esta que não havia sido colocada em prática antes por culpa do egoísmo humano.

O discurso de criação da CGD é, curiosamente, uma mistura de Cristianismo e Kardecismo com o ocultismo de Mme. Blavatsky. Segundo Charuri, de tempos em tempos a humanidade sofre uma renovação, em que alguns "saem" e vão para lugares mais evoluídos para continuarem sua existência. Aqueles que saem abrem vagas para que outros "eus" (espíritos) possam habitar este planeta como a uma escola, principalmente a cada 6 mil anos. Desta feita, a cada seis mil anos renovar-se-ia a raça que habitaria a Terra. Sempre por ocasião da renovação periódica das raças, haveria a aplicação da lei do dízimo que, segundo ele, não fora ditada por Cristo. Antes de Jesus Cristo ela já existira, e também antes de Malaquias e do Antigo Testamento. De acordo com os cálculos do mestre, a lei do dízimo preexistira à raça adâmica e também a outras raças. É ela que determina a "Grande Mudança" e que escolhe aqueles que irão para lugares mais evoluídos.

"Esta lei sempre foi colocada em planetas como a Terra, foi usada como sinal de justiça, que estará escrito na mente – na testa, na fronte, se quiser – dos colaboradores, dos 'usuários', dos que aceitam-na. Faz-se assim a distinção. A raça adâmica não poderia deixar de ter, no final, este privilégio de separação dos que ficam e dos que não ficam".⁶

⁵ Idem.

⁶ Idem.

Como não poderia deixar de ser, a obsessão piramidológica da Pró-Vida emerge mesmo aqui: segundo Charuri, a lei do dízimo estaria inscrita na grande pirâmide egípcia de Quéops. Então a crença em uma suposta “Era de aquário” se faz presente em todos os seus matizes:

“E quando você chega lá [referindo-se à outra vida daqueles que cumpriram a lei do dízimo], é recebido por pessoas que também têm o Sinal. E é uma festa quando você chega. Aqueles que não morrerem até o ano 2001, poderão observar que houve uma mudança notória no sentido raça; e se algum médico chegar, notará um novo código genético”.⁷

O texto é surpreendente, com elementos típicos de profecias milenaristas, bem ao modo dos adeptos da Nova Era. Notemos também que o sentido da frase final, sobre o “novo código genético”, não é o da descoberta, do mapeamento do genoma humano. O que ele parece indicar é que a partir de 2001 veríamos uma modificação qualitativa do genoma dos habitantes da Terra que nascessem após a virada do milênio. O texto prossegue:

“Até 2014, lá por 2050, 2056, começa o dízimo a entrar na rotina e depois começa a sair lentamente, num processo evolutivo. Ou, estando a Terra caminhando num processo elíptico, até poderá a Terra ser habitada por pessoas que possuam o dízimo, impulsionados por outros aspectos, que não o egoísmo”.⁸

O livro, em resumo, por mais que represente a orientação geral da doutrina do mestre e forneça-nos indícios das prováveis fontes do ocultismo de Celso Charuri, apresenta-se como mais um livro sobre o tema do *savoir vivre*. Dito de outra forma, trata-se de um livro de auto-ajuda escrito na forma de parábolas e com freqüentes alusões a Jesus Cristo. Mas devemos lembrar que são agrupamentos de textos, aulas e discursos, e não um livro produzido com o intuito de expor sistematicamente a doutrina da Pró-Vida. Os temas expostos no livro surgiram como ensinamentos orais do mestre, passados a seus discípulos e alunos em um momento em que a Pró-Vida estava sendo criada.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

Surge aí um problema: Celso Charuri teria conseguido, ao longo de somente três anos, sistematizar toda a sua doutrina e ainda transmiti-la a seus seguidores mais próximos? Dificilmente. Sendo esse o caso, conclui-se daí que Celso Charuri, quando em vida, pode ter fornecido uma orientação geral da doutrina, mas seria impossível tê-la sistematizado integralmente. Os primeiros níveis de “iniciação” foram, provavelmente, mantidos inalterados por seus discípulos, o que explica os cursos serem ministrados sem qualquer alteração, não importando quem venha a ser o palestrante.⁹ Mas pergunto-me se quando Celso Charuri ainda era vivo alguém teria conseguido, em tão pouco tempo, atingir os níveis finais da iniciação, ou mesmo se o conteúdo de tais níveis já teria sido elaborado pelo mestre. Se a resposta for negativa, tais conhecimentos teriam sido simplesmente desenvolvidos por seus seguidores com base em seus próprios interesses esotéricos, mas não todos os membros – que provavelmente teriam participado da fundação da organização – e sim aqueles com mais “ouvido religioso” para assuntos místicos.

Por mais que a Pró-Vida possua nove cursos: básico, avançado 1, introdução, avançado 2, 3, 4, 5, 6 e 7, eu nunca conheci um avançado 5, menos ainda um 6 ou 7. Mesmo os membros mais proeminentes do grupo não possuem, pelo menos assim é o caso daqueles que conheci ou informaram-me, grau superior a 4 ou 4½ (não se considera a fração na contagem de cursos). A iniciação para além do curso “avançado 2” parece ser muito lenta, exigindo um razoável número de anos. Isso nos leva à formulação de algumas hipóteses. Primeiro, talvez os níveis 6 e 7 simplesmente não existam na prática ou sejam títulos honoríficos para atribuição póstuma (Celso Charuri provavelmente seria um “avançado 7”). A segunda hipótese é a de que o conteúdo de tais cursos ainda esteja sendo construído e por isso eles não existiriam *ainda*, mas viriam a existir no futuro.

Nestes termos, a Pró-Vida precisaria contar com uma cúpula de adeptos, todos membros-fundadores, ela mesma hierarquizada entre os mais hábeis e os menos hábeis na profissão de místicos. E essa própria centralização deve ter levado a movimentos cismáticos no seio da organização, e ao delicado afastamento de parentes iniciados de Celso Charuri, para que a organização não corresse o risco de se transformar em uma empresa familiar. Seus membros não haveriam de querer isso, ainda mais porque nada garante que o

⁹ Os cursos são rigorosamente os mesmos sejam eles ministrados na capital, interior ou fora do país, seguindo um roteiro rigidamente padronizado.

talento místico seja transmitido pelos genes. Os discípulos mais talentosos certamente assumiram a direção da Pró-Vida e possivelmente com a aceitação de Celso Charuri, que deve ter cuidado, na fase terminal de sua doença, dos meios legais de deixá-la a seus discípulos. De qualquer forma, essa rigorosa centralização é o que mais diferencia a Pró-Vida do movimento Nova Era, essencialmente descentralizado. Porém, por mais que eu utilize o termo “movimento”, acredito tratar-se mais de uma “mentalidade” que de um “movimento”. A Pró-Vida reveste-se das características de seita, mas isso não refuta o fato de que sua doutrina seja francamente *new age*.

O pequeno número de “avançados 4” ou “4½” deve-se provavelmente a uma seleção dos mais talentosos e carismáticos, e a uma dificuldade deliberada da ascensão dos demais à cúpula da organização, afinal, uma elite formada por um número muito grande de iniciados não é, necessariamente, uma elite. A forma piramidal parece ser mantida até mesmo na organização hierárquica da Pró-Vida: poucos no topo, muitos na base.

3. O curso básico.

O curso básico da Pró-Vida é o primeiro de uma série de nove cursos que continuam com o Avançado 1, Introdução, Avançado 2, Avançado 3, Avançado 4, Avançado 5, Avançado 6 e Avançado 7. Diferente dos cursos avançados de 3 a 7, o grupo de cursos que tem início no Básico e vão até o Avançado 2 são os de mais fácil acesso, não estando sujeitos a grandes restrições como os demais.

Para freqüentar o curso Básico fui submetido a uma entrevista na qual me perguntaram como e quando fiquei sabendo da existência do grupo e quais eram minhas expectativas quanto ao curso a que estava me candidatando e ao grupo. As perguntas não eram específicas mas me recordo bem de me terem perguntado como eu definiria o “amor”. Respondo brevemente aquilo que supus que esperassem que eu respondesse, considerando minhas suspeitas quanto ao caráter ocultista do grupo: informei-os que eu fora indicado por alguns amigos de cursos avançados que gostavam muito da Pró-Vida. Respondi também que aquilo que me movera até lá havia mesmo sido a curiosidade, já que todos me falavam bem do grupo mas não revelavam seu conteúdo (daí minha ausência de expectativas).

Sou então informado pela entrevistadora que certamente eu iria aprender muito com o curso e que eles eram uma “família”. Fiz o curso básico e repeti-o por mais duas vezes. O curso básico custou R\$350,00, pagos à vista, mas as repetições não eram cobradas. A descrição que se segue diz respeito a minha segunda e última repetição, que teve lugar na sede da Pró-Vida, localizada na cidade de São Paulo, junto à marginal do rio Pinheiros.

Primeiro dia:

Tivemos nossa primeira aula em um imenso auditório dentre os muitos da Pró-Vida, com cadeiras dispostas em semi-círculo e com um púlpito à sua frente. No púlpito, uma pequena mesa de madeira, um microfone, um pequeno jarro de vidro com flores, um copo e uma garrafa de água mineral. A monitora chegou com meia hora de atraso, fato que se repetiria religiosamente ao longo dos demais dias. Era uma mulher de aproximadamente quarenta e cinco anos, de aparência sóbria e impecavelmente vestida e maquiada como se fosse uma executiva de alguma transnacional. Ela coloca sobre a mesa uma pasta preta de arquivo com folhas plásticas cheias de papéis sobre a mesa, folheia a pasta procurando a página relativa à aula daquele dia (coisa que se repetirá com incrível regularidade) e depois testa o microfone.

A aula tem início com um breve discurso de boas vindas seguido de uma não menos breve apresentação da Pró-Vida e de seu fundador. O auditório fica sabendo que a Pró-Vida fora fundada pelo “médico, psicanalista, cirurgião, ginecologista e filósofo” Celso Charuri (a quem todos se referem como Dr. Celso) e que por ali já passaram mais de 160 000 alunos. O Dr. Celso, como um bom “sábio”, havia viajado por diversos países e entrado em contato com muitas culturas, tendo recebido assim “técnicas de mais de 5000 anos” que haviam sido compartilhadas com seus “discípulos e seguidores” e que, portanto, não seriam encontradas em livros.

Em seguida, e antes mesmo que o referido conhecimento nos fosse revelado, a monitora nos faz uma surpreendente promessa: “Eu prometo a vocês TUDO, que todas as suas metas serão satisfeitas”. A aula então prossegue com uma análise das agruras do mundo moderno, repleto de violência, guerras e injustiças. A análise é tão curiosa quanto superficial. O mundo estaria dividido em classes, as classes A, B, C e D. As classes

inferiores, olhando para cima, veriam os lugares a que gostariam de chegar. Os integrantes da classe B cobiçariam os privilégios da classe A, e os integrantes da classe A, que quanto mais tem, mais deseja, nem mesmo assim deixariam de cobiçar. Eis aí o motivo dos problemas sociais: a cobiça, o egoísmo e a inveja. Os integrantes dos patamares inferiores na pirâmide social usariam seus próximos como “degraus”, e assim seguia o curso do mundo com um alçando-se sobre o ombro dos outros rumo à ascensão social. Terminada a análise, outra promessa: “Vocês verão, vocês verão que aqui nós vamos dar uma coisa a mais para vocês”.

Na trilha da busca da felicidade e da riqueza material, os homens, em seu sofrimento, buscariam paliativos tortos nas diversas religiões. Primeiro eles buscariam a umbanda (onde “te dão cachaça pra beber”...), depois a quibanda, o candomblé e o espiritismo. Sem perceber, os homens iam “descendo” cada vez mais e perdendo a dignidade. Depois desse *tour* pelas religiões afro-brasileiras, o homem decadente chegaria às religiões de inspiração oriental como a PL (onde só “cantam e cantam”) e a Seicho-no-Ie, que só ajudariam em um primeiro momento. Tudo isso “até que finalmente você chega na Pró-Vida”. E é na Pró-Vida, é “aqui que você vai aprender uma coisa muito importante: quem manda em nosso corpo é a nossa mente”. Segue-se a isto um comentário não menos modesto, que as nossas vidas dividir-se-iam em duas partes: uma *antes* e outra *depois* da Pró-Vida.

É aí que aprenderemos a desenvolver o nosso “sentir” para que possamos nos unir à “consciência cósmica”. Muitos mestres do passado, como Pitágoras, teriam atingido esse desenvolvimento superior da consciência. “Sabe um daqueles dias”, continua a monitora, “em que tudo dá certo”, isto é, um dia perfeito? Pois bem, a contrapartida desses dias são aqueles em que tudo dá errado. Por que isso acontece? “Será que é possível”, pergunta ela, “transformar todos os dias em dias bons?”. E responde: sim, é possível, e “na Pró-Vida nós os ajudaremos a fazer isso”.

Depois segue-se uma explicação sobre os “níveis humanos” em que “a vida se expressa pelos sentidos de beta”. Mostram-nos então um quadro didático na parede, em que lemos em ordem crescente de “tomada de consciência” os diversos níveis humanos. O nível físico, depois o psíquico, o alfa (chakras, aura) e o nível noético, em que existe uma interação entre o homem e o universo. Segundo a monitora, o ser humano estaria em um

momento de transição, de saída do nível físico rumo a níveis mais elevados de consciência, ou seja, ele estaria começando a “deixar a matéria”, o “pensamento materialista”, em direção a uma maior integração com o universo e com a “consciência cósmica”.

Aquele era o processo evolutivo natural de todos os seres humanos, e a que alguns iluminados já haviam conseguido trilhar, dentre eles, claro, aqueles que davam nome aos auditórios da Pró-Vida, como Platão, Sócrates, Pitágoras, Saint Germain, Robespierre, Joana D’arc, Francisco de Assis e, um tanto veladamente, o seu fundador, Dr. Celso Charuri. E ali na Pró-Vida, segundo a monitora, os providianos sentiam pena daqueles que permaneciam presos ao nível físico. E aproveita a oportunidade para confirmar as promessas de sucesso e de prosperidade: “Muitas pessoas aqui resolverão todos os seus problemas em uma semana”. Como isso aconteceria? A fórmula do sucesso que nos seria revelada, porém, era bem menos audaciosa que a promessa: conseguiríamos realizar todos os nossos desejos através do “poder do pensamento positivo”.

Após essa revelação, somos apresentados a um dos conceitos centrais da Pró-Vida, ao qual os providianos recorrem com muita frequência: a “mente coletiva”. Imediatamente, eu associo o conceito de mente coletiva com o “inconsciente coletivo” de C. G. Jung, mas percebo tratar-se de outra coisa. A monitora define a mente coletiva como “um pensamento comum que foi e está em você”. Vejamos o exemplo que nos é fornecido sobre o tema.

Um casal tem uma filha mulher e pretende educá-la como se educa uma menina. Pois bem, ensinam-lhe todas as prendas domésticas com alguma negligência quanto à formação cultural, com o objetivo de prepará-la para o casamento. A jovem menina cresce na esperança de encontrar seu “príncipe encantado” até que, quando julga tê-lo encontrado, casa-se com ele. Doravante, ela terá uma cômoda vidinha doméstica, enquanto seu marido provém o sustento da casa, etc. Em um outro caso, temos o exemplo de um jovem estudante que gostaria de ser músico mas acaba cursando medicina por exigência dos pais, que supõem ser esta uma profissão capaz de lhe conferir algum status. Enfim, em ambos os exemplos os protagonistas deixam-se levar pelas exigências da “mente coletiva” sobre suas vidas e, por isso, não conseguiram ser felizes.

O primeiro dia de aula é concluído, como em todos os outros dias, com uma sessão de relaxamento em grupo.

Segundo dia

No dia anterior, o primeiro dia de aula, pude anotar “livremente” o conteúdo da aula, mas sob os olhares hostis dos assistentes responsáveis pela organização do curso. Neste segundo dia, já na entrada do auditório, sou repreendido pelas anotações do dia anterior e instado a não voltar a fazer anotações.

A monitora chega novamente após a meia hora de atraso e repete o ritual do dia anterior. Inicia já a exposição pedindo a todos que não notassem nem gravassem o conteúdo dos cursos, segundo o argumento de que deveríamos nos concentrar na informação e “senti-la”, não nos preocupando em fazer anotações. Ficou claro que o aviso dizia respeito diretamente a mim.

A aula começa com uma breve apresentação de Freud e de seu trabalho com a interpretação dos sonhos, a partir do exemplo de um sonho infantil como uma clara realização alucinatória de desejos insatisfeitos. O exemplo escolhido foi o sonho clássico da menininha que, impedida de comer suas frutinhas favoritas, sonha que as está comendo enquanto dorme. Em seguida, ela cita mais alguns exemplos de interpretação de sonhos extraída da obra freudiana antes de passar para C. G. Jung. Chegando em Jung, são traçadas todas as relações possíveis entre religiosidade, arquétipos e simbolismos oníricos. O tema do inconsciente coletivo em Jung, junto com os arquétipos e o simbolismo, assuntos estes já obscuros em si mesmos, ganharam uma dimensão ainda mais improvável. O resumo do tema nos levou a uma associação de todos os nossos problemas com o “medo” que sentimos diante de quatro questões fundamentais para a vida de qualquer ser humano: Quem sou? De onde vim? Onde estou? Para onde vou? Depois, retornamos, novamente, aos casos de pessoas que haviam resolvido todos os seus problemas naquela única semana de curso, coisa que certamente também iria acontecer conosco. Como isso viria a acontecer nos seria revelado ao longo dos dias, mas neste segundo dia já obtivemos uma amostra de para onde estava rumando toda aquela conversa.

Ficamos sabendo que matéria e energia eram essencialmente a mesma coisa e que, portanto, a energia poderia converter-se em matéria através da equação de Einstein: $E=mc^2$. Informam-nos sobre os estados da matéria (“sólido, líquido, gás e energia”) e de que nosso mundo era constantemente banhado por energias tais como os raios X, gama, ondas de

calor, etc., mas que muitas dessas formas de energia não podiam ser detectadas por nossa visão, tal como é mesmo o caso da luz, da qual apenas um curto espectro é visível.

Em seguida a monitora começou a falar da materialização de espíritos e da relação disso com a fórmula de Einstein. Conta que se realizou um experimento em que uma médium fora colocada sobre uma balança e depois projetara mentalmente um espectro formado por uma substância denominada “ectoplasma”. Após a projeção do ectoplasma, percebeu-se uma redução de massa corporal da médium. Tudo medido na balança, cientificamente testado. Ela pergunta, então, quem no auditório já havia visto e/ou tocado em uma projeção desse tipo. Algumas pessoas levantam a mão para dar seu depoimento. Somos informados também de que a textura do ectoplasma é muito parecida com a de gelatina e que o “Dr. Celso” fizera surgir uma vez, diante dos seus discípulos, uma projeção deste tipo, e que a presença do ectoplasma era tão real que já havia até mesmo sido recolhida uma porção dele e enviada para análise em laboratório. O ectoplasma seria uma espécie de forma de transição entre matéria e energia, transição esta criada pela mente humana através de uma “aceleração atômica”, afinal, “como bem disse Einstein, $E=mc^2$ ”. Mas ela faz uma ressalva muito importante. O fato de que a produção do ectoplasma fosse o resultado de uma tal aceleração atômica, fruto da ação da mente humana, não invalidaria a crença em espíritos. “Nós, na Pró-Vida, acreditamos em espíritos”. Mas, ao que parece, a conclusão do problema era a de que tais espectros, em sua maioria, eram criações da mente humana.

Na segunda parte desta aula anunciam para o dia seguinte um conhecimento que mudaria nossas vidas, a primeira das duas chaves capazes de abrir as “portas da felicidade”. Duas chaves ser-nos-iam fornecidas naquela semana, uma “chave de prata” e uma “chave de ouro”. Desnecessário dizer que a curiosidade tomou conta do auditório.

Terceiro dia

Era o dia em que descobriríamos o mistério da primeira chave, a chave de prata. A monitora começa afirmando a importância daquele dia, em que nos seria revelado um conhecimento que mudaria nossas vidas: “Para que vocês consigam tudo, tudo, tudo o que se propuseram quando vieram até aqui”. A referida chave é conhecida na Pró-Vida sob o pomposo nome de “verdade suprema e absoluta ao nível da consciência humana”. Em

outras palavras, tratava-se basicamente da crença no poder do pensamento positivo. A idéia, de uma ingenuidade assustadora e de um desconhecimento absurdo das leis físicas, consiste no seguinte argumento: o pensamento é imagem, imagem é energia do pensamento, ou melhor, pensamento é energia, e como $E=mc^2$, onde “m” é a massa... Rapidamente chega-se à conclusão de que os pensamentos podem se “materializar” é um pulo. Para o auditório, porém, o absurdo do argumento parecia perfeitamente plausível, e Einstein já o provara. O argumento, reitera a monitora, como tudo o mais que já fora dito antes, era redondamente científico; os físicos já haviam provado tudo aquilo.

Mas existia um sem número de inconvenientes nessa “verdade suprema e absoluta ao nível da consciência humana”, inconvenientes que a monitora apressou-se logo em dissolver. Poder-se-ia objetar que se alguém tem uma ferida aberta no corpo, para fazê-la sarar bastaria “pensar positivamente”, imaginar o ferimento cicatrizado, deixar agir a lei de Einstein e ver o resultado. Mas as coisas não são assim tão fáceis, informa-nos. E isso porque para que um pensamento se materialize, duas condições deveriam ser verificadas: 1. a existência de um *desejo real*; 2. a inexistência de conflito e dúvida quanto à sua realização. Ou seja, é necessário que o desejo seja intenso e justo, e que a força da fé na realização de tal desejo seja grande.

Para isso, deveríamos reduzir os conflitos, livrar-nos das preocupações e treinar a mente. Se desejamos muito uma coisa, por exemplo, um carro novo, não devemos deixar que nosso “pensamento positivo” seja invadido por “pensamentos concorrentes” capazes de gerar dúvida, como, por exemplo, “será que eu mereço?” ou “mas um carro novo é muito caro!”, etc. Se o desejo não for forte o bastante ou se houver conflito, a coisa toda não funciona. Para convencer o auditório, a monitora recorre – coisa muito freqüente na Pró-Vida – a exemplos retirados do Novo Testamento. Aqui ela cita o incidente em que Jesus (segundo Mt 14: 22-33), logo após a multiplicação dos pães e dos peixes, manda seus discípulos entrarem em um barco e precederem-no rumo à outra margem do rio enquanto ele despede a multidão. À noite, após sua oração solitária, Jesus parte ao encontro de seus discípulos andando até eles sobre as águas. Vendo-o caminhar sobre o mar, os discípulos ficam muito assustados e Pedro, querendo convencer-se de que é mesmo Jesus, pede: “Senhor, se és mesmo tu, ordena-me que vá ao teu encontro sobre as águas”. Jesus pede para que ele venha mas, por medo, Pedro não consegue caminhar sobre o mar, então Jesus

o resgata e afirma: “Homem de pouca fé; por que duvidaste?”. Eis aí o exemplo que fundamenta, para os providianos, os motivos dos eventuais fracassos da “tela mental”: a dúvida, que é a inimiga do pensamento positivo. Êxtase no auditório.

Recorrendo uma vez mais aos Evangelhos (Mt 8: 5-13), ela conta a história do centurião de Cafarnaum que se aproxima de Jesus quando este estava em Cafarnaum e pede-lhe para que cure um servo seu que estava doente e sofria terrivelmente: “Senhor, eu não sou digno de que entres sob o meu teto; dize somente uma palavra e meu servo será curado”. Ouvindo isto, Jesus diz a seus seguidores: “Em verdade, eu vos digo, em ninguém de Israel encontrei tamanha fé (...)”. E voltando-se ao centurião, diz: “Volta para casa! Como acreditaste, assim te seja feito”. E o servo ficou curado

Seguem-se mais exemplos bíblicos sobre o poder da fé, extraídos principalmente das curas operadas por Jesus. O objetivo é o de introduzir e solidificar a crença já generalizada na população quanto ao poder da fé, da força das palavras e da eficácia do pensamento positivo. Por isso repetem-se os clichês de que “a fé remove montanhas”, “só a fé cura”, etc. Porém dentro de uma matriz que, se exteriormente parece cristã, e de fato é, ao mesmo tempo não é mais, ou não é só isso: o cientificismo da Pró-Vida ecoa mesmo aqui, quando se encontra, nos hemisférios cerebrais, uma justificativa para todas essas especulações.

A monitora informa-nos que devemos, preferencialmente após o exercício de uma técnica de relaxamento (para que entremos em “alfa”, frequência cerebral predisponente de fenômenos ditos “paranormais”), imaginar uma grande tela de cinema e nela projetar aquilo que desejamos. Um exemplo seria desnecessário, mas vamos a ele mesmo assim, para que se compreenda melhor como o processo inteiro é incrivelmente banal. Vamos supor – e o exemplo é do próprio curso – que queiramos trocar de carro, de um nacional para um importado. O valor do veículo não importa, afinal, precisamos mentalizar exatamente aquilo que desejamos, e sem conflito ou dúvida. Agora que escolhemos que será um carro importado, devemos escolher o modelo, a cor, etc. e projetar tudo em nossa “tela mental”. E para isso “devemos utilizar todos os nossos sentidos”. Ou seja, devemos ver o objeto de nosso desejo em todas as suas características, imaginar que estamos entrando em nosso futuro carro, sentando em seu assento, tocando o volante, sentindo o cheiro de carro novo, dos bancos em couro, devemos ouvir o ronco do motor, e assim por diante. Tudo isso para

otimizar o poder do pensamento. E como $E=mc^2$, se fizermos nossa tela mental diariamente e com convicção, logo obteremos nosso tão cobiçado bem de consumo. Em no máximo um ano.

Na primeira vez que fiz o curso básico, a monitora contou o seguinte caso: uma jovem começou a fazer “tela mental” diariamente para conseguir uma casa nova, mas havia um conflito em seu desejo. Ela desejava ardorosamente, também, um carro, e por isso não conseguia definir o seu desejo. Acabou por isso desejando ambas as coisas e fazendo “tela mental” tanto para o carro quanto para a casa, ora para um, ora para outro. Aí aconteceu uma interferência de desejos que culminou em um resultado inusitado: a jovem ganhou um *trailer*. O caso todo seria anedótico, e seria até mesmo uma boa anedota se não fosse, supostamente, um caso verídico.

Isso nos leva aos inconvenientes. Se eu desejo um carro novo em minha “tela mental”, qual o processo físico que faz com que se materialize meu desejo? Como já dissemos antes, é a fórmula de Einstein. Mas supor que um carro irá simplesmente se materializar em minha frente saído de uma improvável “quarta dimensão” é um absurdo no qual nem mesmo o mais ingênuo dos providianos está disposto a crer. Logo, se a “tela mental” funciona e o carro não pode surgir do nada, algo deve acontecer em minha vida, algo miraculoso. Eu posso ganhar o carro de um desconhecido, tirar algum prêmio na loteria, conseguir um generoso aumento de salário ou qualquer coisa do gênero. Mas são as leis da Física e do pensamento que deverão operar tais “milagres”, e não a providência divina.

Quarto dia

O quarto dia é inteiramente dedicado a outro elemento central da crença dos providianos, e talvez o mais importante deles: a fé no poder ilimitado das pirâmides. De fato, a maior característica da Pró-Vida é a importância conferida a temas egípcios. Sua sede pode ser distinguida das demais construções ao seu redor pela presença de uma grande pirâmide de vidro azul em seu topo, enquanto que em seu interior vemos um caminho ladeado por enormes esfinges que conduzem a outra pirâmide. Os quadros que adornam as paredes da sede também exibem, todos eles, temas egípcios.

A monitora conta-nos que no começo do século um visitante da grande pirâmide de Quéops, ao chegar à câmara do rei, encontra ali o resto de gatos e outros animais mortos mas que não exalavam qualquer odor característico da putrefação. Os corpos dos animais mortos haviam sofrido um processo natural de desidratação e mumificação. O visitante decide repetir o experimento com animais mortos, ovos, etc., e obtém os mesmos resultados. Posteriormente, alguém resolveu realizar experimentos com pirâmides e lâminas de barbear. O experimentador percebe que as lâminas que descansavam sob a ação das pirâmides mantinham por muito mais tempo o fio de corte, concluindo-se daí que as pirâmides possuíam funções múltiplas, inclusive a de fazer iogurte, que segundo a monitora era “menos ácido que o iogurte comum”. Além da capacidade de curar dores de cabeça. Outra forma de utilizar o poder curativo das pirâmides era através da “água de pirâmide”, ou seja, a energização da água sob a ação das pirâmides para consumo com fins terapêuticos. O Dr. Celso, afirma a monitora, receitava com frequência a seus pacientes a utilização de pirâmides com esses fins, e inclusive mantinha afiados seus bisturis sob suas pirâmides. Segundo a monitora, elas possuíam a propriedade de “aceleração do processo celular”. As pirâmides também auxiliavam na meditação, pois elas também eram muito propícias ao desenvolvimento de atividades paranormais, tal como o treinamento de telepatia. As pirâmides, enfim, serviam para tudo, e a monitora nos informa que por isso mesmo o século passado (século XX) vira uma verdadeira “coqueluche de pirâmides”, principalmente depois da descoberta de seu uso como afiador de lâminas de barbear, invenção que segundo ele já havia até mesmo sido patenteada.

As pirâmides eram antigas construções de pedra características do Egito, mas que também poderiam ser encontradas na América do Sul. “Como se explica isso?”, pergunta a monitora. Como poderiam ter sido construídos imensos monumentos formados por cubos de pedra pesando toneladas? Como poderiam ter sido transportados tais blocos se os egípcios sequer conheciam a roda? O que eles significavam? Segundo ela, na grande pirâmide de Quéops estaria inscrita toda a história da humanidade e outras grandes descobertas da matemática, tal como o número π (pi), bem como a distância da Terra ao Sol.

Outro mistério: uma inscrição encontrada em Quéops, supostamente em um idioma totalmente desconhecido. Os blocos de concreto poderiam até ter sido conduzidos sobre

troncos de papiro, mas onde se conseguiria, no deserto, tantos troncos de árvores? A constituição mineral dos blocos da construção indicavam que sua procedência não poderia ser do território egípcio. Poderiam então tais blocos terem sido importados de outras regiões e transportados do rio Nilo? Segundo a monitora, essa hipótese já havia sido descartada. Pesquisadores não haviam encontrado qualquer vestígio de blocos extraviados no fundo do Nilo, coisa muito provável de ter acontecido caso eles tivessem chegado ao Egito segundo essa via. Qualquer adulto do auditório que tivesse sido um adolescente curioso teria notado ali a forte influência do livro de Erick Von Daniken, “Eram os deuses astronautas?”, em que tais suposições descabidas sobre as pirâmides e outras coisas mais davam forma ao livro. A exposição do assunto na Pró-Vida, ao negligenciar qualquer trabalho sério sobre arqueologia, acabava por conduzir a discussão para uma conclusão verdadeiramente absurda: as pirâmides haviam sido criadas por seres de outros planetas. Por mais que neste curso tal conclusão não seja admitida claramente.

Depois disso, passamos para as “provas empíricas” do poder das pirâmides, em que alunos do “departamento científico” trazem ao auditório o resultado de suas pesquisas piramidológicas. São peixes, escorpiões, ovos, clara de ovos, carnes, etc., todas conservadas da deterioração graças à “energia” das pirâmides, incluindo plantas que crescem mais se estiverem sob o efeito de sólidos piramidais. Não precisava de tanto para convencer o auditório, eles já estavam convencidos desde quando decidiram fazer o curso.

Quinto dia

O quinto dia foi aquele em que recebemos a segunda chave capaz de abrir as “portas da felicidade”. A monitora começa lembrando-nos que havia prometido “uma arma com duas balas” para que pudéssemos resolver todos os nossos problemas. A primeira bala nos fora entregue na quarta-feira sob o título de “verdade suprema e absoluta ao nível da consciência humana”. Era a famosa chave de prata. Então ela faz um gracejo dizendo que nos demais cursos, mais avançados, fornecer-nos-ia uma “metralhadora”. Pois bem, a segunda bala consistia na crença no poder da “imposição de mãos”. Na verdade, tratava-se mesmo da crença em que nós seríamos capazes de enviar energia a distância a partir, principalmente, de nossas mãos, e de um ponto situado entre nossos olhos e associado a um

dos “chakras”. Os exemplos dessa técnica seriam, segundo o misticismo da Pró-Vida, numerosos no Novo Testamento.

Essa aula serve como “experimento” para tudo aquilo que aprendemos até então, em uma verdadeira “sessão de cura”. A monitora pergunta ao auditório quem ali estaria sentindo alguma dor, algum mal estar físico, enfim. Alguns levantam a mão e ela pergunta sobre a enfermidade. Um sentia dores de cabeça, outro dores no joelho, uma outra dor no dedo polegar da mão. Um a um, ela os envia para uma sessão de imposição de mãos fora do auditório, enquanto ela nos conta exemplos da nossa “segunda bala”, extraídos principalmente da vida do fundador da Pró-Vida. Um dia, logo nos primórdios do grupo, sempre que terminava um curso, todos saíam com o Dr. Celso para comer em um restaurante muito concorrido de São Paulo, sobretudo o estacionamento. Mas, curiosamente, ela nos diz, o “Dr. Celso sempre conseguia estacionar na porta do restaurante”, o que os deixava perplexos. Daí então eles combinam em uma ocasião chegarem bem cedo ao restaurante a fim de ocuparem todas as vagas da entrada, menos uma que já estava ocupada por um desconhecido. Ficam então todos na porta esperando pela chegada do Dr. Celso e para ver como desta vez ele faria para conseguir uma vaga na porta de entrada do restaurante. Pois bem, ele chega, usa seu poder mental (causando um “desconforto” no motorista do carro que ocupa a vaga, fazendo-o retirar-se dela) e consegue estacionar. Um exemplo de como é possível incomodar os outros e influenciá-los através do poder da mente.

Em um outro exemplo, contam-nos que o Dr. Celso, que era médico, conseguira salvar a vida de um bebê que estava à beira da morte através de uma sessão de imposição de mãos. Enquanto seguiam os exemplos, os primeiros alunos que haviam sido enviados a uma sala contígua para resolverem seus problemas de saúde começaram a retornar para a sala. Quase totalmente curados. O primeiro retornou sem sua dor de cabeça que lhe atormentava. Outro retornou sem a dor no joelho (retornou mancando ainda, mas sem a dor no joelho). A jovem com o problema no polegar disse ainda estar sentindo dores e foi enviada novamente para a sessão de cura. Quando retornou, o dedo estava ótimo. Outra jovem pôde ser curada de uma dor de garganta. Somos instados, então, a treinar nossos novos conhecimentos realizando curas ou influenciando pessoas. Qualquer lugar, sugere a monitora, pode converter-se em uma ocasião para treinarmos nossos poderes psíquicos.

Sexto e sétimo dias

Os dois últimos dias do curso, um sábado e um domingo, funcionam como extensões da segunda parte das aulas a que assistimos de segunda a sexta-feira, e que não contemplamos em nossa descrição do curso, exatamente por se tratarem tão somente de sessões de relaxamento. Porém, esses dois últimos dias, além de incorporarem o relaxamento, servem para exercitarmos nossos novos poderes parapsicológicos.

No sábado, a monitora nos conduz, durante a sessão de relaxamento, a um lugar imaginário onde encontraremos o nosso “guardião”, uma espécie de “anjo da guarda” que provavelmente teria como tarefa auxiliar-nos em nossa busca interior. Quando retornamos do “transe”, fomos instados a relatar nossas experiências com nosso “eu maior”. Na primeira vez que fiz o curso, uma senhora, muito emocionada, contou aos prantos que caminhara com Jesus Cristo por uma praia deserta. De fato, a maioria encontrou nele seu guardião. Os momentos de catarse do sábado tiveram início já na segunda metade da aula de sexta-feira, em que fizemos um exercício para sentirmos a “harmonia universal” ao som da música tema da Disneylândia.

Já o domingo é um dia de exercícios parapsicológicos realizados em duplas. Começaríamos com um exercício de levitação. Confesso que fiquei animado, principalmente porque já havia escutado na Pró-Vida algumas histórias de pessoas que haviam supostamente conseguido levitar a alguns centímetros do chão. Como acontece sempre nestes casos, as pessoas estão sempre distraídas quando um fenômeno parapsicológico ocorre, decidi que ficaria muito atento para registrar o fenômeno. Minha animação cessou quando descobri que se trataria de um treinamento de “levitação de mãos”, afinal, éramos apenas principiantes. Está claro que não existe nada de “paranormal” em fazer “levitar” as mãos de alguém, sequer poderíamos falar aqui de levitação, por motivos óbvios, mas mesmo assim, o exercício prossegue.

Eu escolho a minha dupla para o exercício, ele relaxa e, sentado em uma posição confortável, deixa as mãos pousadas sobre os joelhos. Disponho minhas mãos sobre as dele, a poucos centímetros, e começo a tentar anular a força de gravidade que permite que suas mãos permaneçam pousadas. Eu deveria simplesmente emitir “ordens mentais” para

que a mão do meu companheiro de exercício começasse a flutuar. Decido então testar não meus poderes psíquicos, mas o poder da sugestão: não emito ordem alguma, fico apenas observando o ambiente e o exercício das demais duplas. Quando volto minha atenção para meu colega de experimento, a mão dele estava “levitando” sobre sua perna, bem como a de muitos outros no auditório. Eis aí a prova empírica de nossa nova capacidade de fazer objetos levitarem. Esse primeiro exercício, “bem sucedido”, causou muita excitação entre os alunos, que riam e comentavam seu sucesso com o colega ao lado¹⁰. Mas o melhor ainda estava por vir.

Passado o exercício de “levitação de mãos”, ingressamos em um exercício de “clarividência”. Permaneci com minha dupla mas avisei-o que talvez ele devesse buscar outra companhia, porque eu era um péssimo “vidente” e não queria estragar seu exercício. Ele insistiu e começamos o exercício. Meu parceiro praticou o relaxamento que aprendemos ao longo da segunda parte das aulas da semana com o objetivo de “entrar em alfa”. Depois disso eu deveria cochichar em seu ouvido o nome de uma pessoa de minha família ou de meu círculo de amigos. Escolhi alguém e disse-lhe o nome. Meu colega de exercício, obviamente, não conhecia a pessoa escolhida por mim, e era essa mesma a intenção do exercício: ele deveria visitá-la “mentalmente”, conhecê-la, e quem sabe conseguir me fornecer algum dado característico sobre a pessoa por mim escolhida, tal como altura, idade, cor dos olhos ou dos cabelos, detalhes da personalidade, etc.

Meu parceiro descreveu uma mulher de altura mediana, nem gorda nem magra, de mais ou menos meia idade, cabelos curtos, olhos castanhos, em frente a uma casa de portões pintados de preto, com uma garagem que conduzia a uma porta de madeira. Atrás da porta havia uma sala com sofá e alguns móveis, quadros nas paredes, uma mesa de centro com um jarro de flores... Enfim, um lar como o de milhares de brasileiros, bem como uma dona de casa como milhares de outras. Poderia ser qualquer pessoa e qualquer casa do mundo, ou seja, nada além de um exercício de imaginação. Na minha vez, eu vi uma criança de cerca de dois anos de idade vestindo uma jardineira vermelha. O garoto era bem gorduchinho, desses de comerciais de fraldas descartáveis, e brincava em frente de casa. Quando me viu, começou a andar em minha direção. Infelizmente não era em quem

¹⁰ Como bem notou o filósofo escocês David Hume, “a população alucinada recebe sofregamente, sem exame, tudo o que adula a superstição e promove o maravilhoso”.

meu companheiro havia pensado, mas ele jurou tratar-se de um sobrinho seu, talvez para me animar. Para mim era um bebê como qualquer outro, como se vê na televisão o tempo todo: gordinho, loirinho, vestindo uma jardineira vermelha. Mais estilizado, impossível.

Depois do exercício, fomos estimulados a contar como fora nosso exercício. Uma das alunas disse que não havia conseguido acertar muitos detalhes, como por exemplo a cor do cabelo da pessoa que ela deveria visitar com o poder da mente. Ela vira alguém de cabelos negros quando de fato ela os tinha loiros. A monitora informa-nos que poderíamos ter captado momentos tanto do passado quanto do presente ou do futuro, ou seja, a pessoa em questão poderia ter sido loira no passado, ou estar agora pensando em tingir os cabelos. Se alguém errava a cor da casa que estava sendo descrita, a observação da monitora era a mesma: poderiam estar pensando em pintar a casa e mudar a cor.

Mas bastava que cada um acertasse um detalhe em dez, coisa estatisticamente muito provável, para que todos ficassem felizes. Um evento positivo era mais que suficiente para que todos os fracassos anteriores fossem esquecidos ou negligenciados. A crença no poder da mente, em levitação ou clarividência, isto é, em fenômenos ditos paranormais, era uma crença *a priori*: se as pessoas estavam ali era porque acreditavam naquilo que lhes estava sendo dito, e por isso mesmo não havia qualquer necessidade de comprovação ou qualquer tentativa de crítica.

4. O departamento científico.

A Pró-Vida mantém ao lado de sua base doutrinal-filosófica, representada pelos cursos de iniciação, um departamento especializado em desenvolver pesquisas “científicas” em parapsicologia. Os principais experimentos do departamento, tal como aparece no curso básico e em seus workshops, relacionam-se com a ação de sólidos piramidais sobre a matéria, assunto estudado à exaustão desde o século XIX, quando tem início uma fase vigorosa de piramidologia, que dura até hoje. Tanto nos workshops quanto nas aulas do curso básico, o auditório é impressionado pelo poder das pirâmides em afiar lâminas de barbear e, principalmente, em conservar alimentos. Pude verificar em um workshop recente do departamento uma variedade enorme de alimentos desidratados sob o efeito de

pirâmides, que incluíam carne bovina, camarão, polvo, rodela de laranja, uvas, uma estrela do mar e ostras. Tudo isso enquanto em um outro stand, acontecia um concorrido evento de degustação de “coalhada de pirâmide”. Importante notar bem que boa parte dos experimentos do científico gira em torno dessa obsessão da Pró-Vida quanto ao poder das pirâmides, obsessão essa que lhe confere uma característica particular: o interesse por tudo aquilo que provém do Egito.

Como dizia, o departamento científico busca fornecer um sustentáculo objetivo para as crenças dos adeptos da Pró-Vida, mas tais experimentos jamais poderiam ser realizados se não contassem com uma infra-estrutura mínima e uma base metodológica que, por mais incipiente que fosse, jamais poderia ser conseguida sem auxílio profissional. E é aí que reside o problema. Os pesquisadores que atuam coordenando tais pesquisas junto aos alunos são técnicos e professores de grandes instituições de ensino superior, e no caso do Estado de São Paulo, esses físicos e engenheiros provém da mais conceituada universidade brasileira: a Universidade de São Paulo (USP). E mais especificamente do Instituto de Física de São Carlos (cidade do interior paulista), também pertencente à USP. É o Instituto de Física de São Carlos que cede à Pró-Vida boa parte dos equipamentos utilizados nos workshops do departamento científico. O número de físicos atraídos pela Pró-Vida relaciona-se intimamente com outra de suas grandes obsessões, a de que a mecânica quântica seria capaz de fornecer respostas às inconsistências de sua base filosófica.

Os testes sobre o fio de corte de lâminas de barbear são assim realizados nos laboratórios da USP de São Carlos e descritos de forma pormenorizada a um auditório muito curioso, porém excessivamente crédulo. A apresentação, tal como em uma aula de Física, é feita, aparentemente, no intuito de assegurar a um público muito pouco interessado em metodologia científica que todos os cuidados necessários foram tomados na testagem dos materiais, desde a escolha das lâminas até a utilização de um moderno equipamento de microscopia.

O último experimento realizado pelo grupo tinha como objetivo solucionar uma incoerência quanto à ação restauradora das pirâmides sobre as lâminas de barbear: por que algumas lâminas, sob o efeito da pirâmide, recuperavam o corte e outras não? O pesquisador explica o experimento: lâminas usadas foram imersas em resina e depois cortadas em diversos ângulos em um microscópio eletrônico de varredura (MEV) que por

não operar com luz (tal como o microscópio óptico), e sim com um feixe de elétrons tratados por um campo eletromagnético, possuía uma altíssima resolução. A microscopia eletrônica forneceu dois tipos de imagens. Na primeira delas, era possível observar que o fio de corte da lâmina havia sofrido uma pequena deformação, isto é, havia entortado. Na segunda imagem, notamos que havia lacunas onde faltava material, formando assim pequenas reentrâncias semelhantes aos “dentes” de uma faca de mesa. Quando o pêlo atingia coincidentemente o fio de corte no ponto em que havia impurezas no aço, esses micropedaços desprendiam-se da lâmina. Considerando isso, aprendemos que uma lâmina de barbear poderia perder seu fio de corte por duas maneiras: por deformação, por perda de material, ou por ambos os processos.

Pois bem, tendo isso em consideração, o palestrante chegou à conclusão, após alguns testes, que a energia das pirâmides só seria capaz de recuperar lâminas que tivessem perdido o corte por deformação. A segunda etapa do experimento se propunha a verificar isso. Para tanto, a lâmina deformada ficou imersa no interior de uma pirâmide de gesso, à altura da “câmara do rei” por 150 dias, quando foi novamente testada. Segundo o resultado, a lâmina havia retornado a seu estado original.

Surge, logo de início, um problema metodológico grave: não havia uma amostra de controle, de lâminas usadas que não tivessem sido submetidas à ação da suposta “energia” da pirâmide. Daí deduzimos não ser possível concluir pela validade do experimento, afinal, por algum efeito de plasticidade do material, após um longo descanso, o fio de corte poderia retornar a seu estado original. O palestrante reconhece as objeções mas não extrai delas suas possibilidades lógicas. O auditório, impressionado com tantos dados científicos, não parecia estar interessado em questões metodológicas tão marginais. Um aluno da platéia toma o microfone para dar um depoimento: algumas de suas lâminas de barbear realmente não recuperavam o corte. Então faz uma pergunta: “Quando estava um clima ruim lá em casa, na família, as lâminas não recuperavam o fio de corte; isso tem alguma relação?”. Quem responde a essa pergunta é o coordenador do workshop, membro muito avançado dentro da hierarquia da Pró-Vida, responsável pelo tratamento “mais filosófico” de tais questões e considerado por todos um verdadeiro “filósofo”.

Ele começa apontando o grave problema lógico de “como a energia da pirâmide poderia saber o que fazer?”, isto é, se ela deveria deformar o fio perfeito ou recuperar o fio

torto. Argumenta assim que não se trata de saber o que fazer, mas de restabelecer uma “harmonia”. A “energia cósmica” da pirâmide funcionava “restabelecendo o equilíbrio harmônico” do material da lâmina, fazendo-o retornar a um maior grau de perfeição. Daí a resposta à pergunta do auditório: é claro que o estado de harmonia familiar influenciava o experimento. Neste ponto, a “explicação filosófica” do coordenador ultrapassa totalmente a observação empírica do pesquisador do departamento científico, complementando-a.

Uma pesquisadora da UNIFESP apresenta um outro trabalho, este sobre a “aura”, realizado no clube de campo da Pró-Vida, em Araçoiaba. Esta apresentação, que antecedeu aquela sobre pirâmides e laminas de barbear, mostrava-se ainda mais carregada de informações técnicas e metodológicas, tudo isso enformado por um sem número de gráficos e tabelas demonstrativas. A idéia do projeto era avaliar a influência da alimentação, do fumo e da disposição física de 300 pessoas (todos alunos da Pró-Vida) sobre suas auras, antes e depois de “treinamentos” que eu supus serem exercícios de relaxamento. Ela informa-nos, na exposição da metodologia, que fôra feito um “teste cego”, em que os participantes respondiam a um questionário numerado onde avaliavam sua disposição física geral, e a que os experimentadores (todos também da Pró-Vida) não tinham acesso. Os questionários eram abertos apenas ao final do experimento. Como resultado, ficamos todos sabendo que nem a alimentação e nem o fumo alteravam de qualquer forma o tamanho ou a simetria da aura dos participantes. Mas, no geral, todas as auras haviam aumentado após o treinamento. A pesquisadora conclui dos dados que o tamanho e a simetria das auras não dependiam tanto de um “estar” quanto de um “ser”, ou seja, em outros termos, ela concluiu que a aura dependia mais profundamente de uma organização psíquica e/ou espiritual das pessoas. Por mais que elas pudessem ser alteradas pelo treinamento, aqueles que possuíam uma aura grande possuíam-na constitucionalmente.

Aqui decido fazer uma pergunta um tanto cética relativa à metodologia do trabalho: “os experimentadores que testaram a aura após o treinamento sabiam que tais sujeitos haviam sido submetidos ao treinamento?” A pergunta possuía um sentido: se eles sabiam, isso parecia suficiente para enviesar os dados, afinal, é muito comum os pesquisadores encontrarem sempre os dados que procuram, ainda mais se são eles mesmos que estão fazendo a medição. A resposta não me decepcionou muito; os pesquisadores sabiam do treinamento prévio. Pergunto se ela compreendera por que eu estava levantando

aquela objeção. Ela diz que sim e confessa que a análise, por conta da disponibilidade dos participantes (eles não poderiam retornar um outro dia e os próprios pesquisadores haviam participado do treinamento), não havia sido suficientemente cega, e aceita minha sugestão quanto a uma experimentação futura. Porém, o problema não era só esse: os dados não haviam sido tratados com análises estatísticas, ou seja, não havia como saber se as diferenças ou as semelhanças encontradas eram realmente significativas. Se o auditório não fosse tão crédulo, veria ruir ali mesmo todo o experimento, mas o que vejo é uma platéia extasiada diante de experimentos tão fantásticos quanto mal conduzidos por pesquisadores que jamais conseguiriam manter seus empregos universitários se agissem no trabalho como agiam na Pró-Vida.

Para um público formado por donas de casa e profissionais liberais ávidos por uma religião racionalizada, capaz de substituir mal disfarçadamente sua pouca fé, os pesquisadores tinham bons motivos para se preocuparem pouco com coerência lógica e rigor metodológico: para aqueles que querem crer, qualquer argumento é suficiente. Apesar disso, não penso que tais pesquisadores, sabendo disso, agiam de má fé, conduzindo experimentos toscos com a única intenção de ludibriar o público. Eles acreditavam somente não ser necessário tanto rigor para provar a si mesmo e aos outros aquilo que lhes parecia óbvio. Eles não precisavam controlar obsessivamente suas variáveis, porque já estavam convencidos dos resultados de antemão, e quando se age assim, corre-se sempre o risco de encontrar o que se procura. Quanto a seus expectadores, não eram cientistas nem epistemólogos, o que lhes facilitava muito a coleta dos dados e a exposição dos resultados. E talvez nem mesmo aqui possamos falar de má fé, porque não existe tentativa deliberada de tapear quando se está tapeando a si mesmo.

Então o “filósofo” organizador do workshop retoma o microfone para discutir o resultado dos experimentos e dar sua contribuição filosófica sobre o tema. E responde a uma pergunta do auditório sobre fotos Kirliam coloridas, mas que não consegui ouvir direito. Grosseiramente, penso eu, a pergunta referia-se à sofisticação de tais equipamentos capazes de fotografar as auras em toda a sua riqueza de cores, equipamento de que a Pró-Vida não dispunha e que poderiam ser um valioso instrumento de estudo. O organizador-filósofo afirma conhecer tais máquinas e conta-nos que elas são muito populares nos Estados Unidos, onde poderiam ser adquiridas por modestas quantias em dólares. O

problema é que os “cientistas” da Pró-Vida duvidavam de sua precisão exatamente por fornecer imagens coloridas, que, pelo que pude compreender, diminuía sua precisão. Então ele comenta que algumas auras não podiam ser detectadas por chapas fotográficas, enquanto pergunta ao auditório quem ali conseguia ver a aura das pessoas. Alguns levantam as mãos e os comentários prosseguem.

Um outro aluno do auditório, de uns cinquenta anos, fala de experimentos parapsicológicos em que chapas fotográficas foram impressionadas por imagens mentais. O organizador informa-nos que experimentos semelhantes já haviam sido realizados na Pró-Vida pelo Dr. Celso. E conta um caso em que Celso Charuri estava com seus seguidores e afirmou poder gravar uma imagem em um filme fotográfico. Ele segura a máquina fotográfica e se concentra em uma imagem, e ao ser revelado o filme daquela máquina, uma das fotos apresentava uma imagem nebulosa. O Dr. Celso pergunta a seus discípulos com que aquela forma se parecia e eles respondem: “com a torre Eiffel”. Dr. Celso responde: “Era exatamente nisso que eu havia pensado !”. Sem comentários.

O ponto alto do workshop, porém, fica para o final, com uma palestra sobre “A realidade quântica, o homem e o universo”, na qual pudemos aprender coisas sobre a natureza da matéria, o átomo, partículas subatômicas, relatividade, Big Bang, buracos negros, etc, conduzidas por outro físico da USP de São Carlos. Aprendemos que o átomo era constituído por um imenso vazio, tendo um núcleo central onde orbitavam elétrons muito além dali; por conseguinte, a matéria seria formada por algo em torno de 99,9999999% de vazio. A informação choca o auditório e, de fato, é mesmo impressionante, principalmente para um público leigo em Física. A explanação segue com uma explicação geral sobre três “estágios” da apreensão da realidade física do mundo: 1. realidade aparente atual, considerada como a percepção do mundo tal como ele se nos apresenta aos sentidos; 2. realidade restrita da ciência moderna, em que eram consideradas as concepções newtonianas; 3. a realidade quântica do século XXI, tomada como uma profunda mudança paradigmática no seio da concepção de mundo newtoniana.

Reconhece-se a importância de Newton, ao mesmo tempo em que se ridiculariza a “realidade restrita da ciência moderna” por não conseguir responder a questões mais profundas do mundo físico, como se a ciência não se desenvolvesse ao longo da história e Newton não passasse de um parvo incapaz de ter visto a “luz” das verdades quânticas. Daí

segue-se o elogio da realidade quântica tomada como um momento de suma evolução do espírito humano rumo a uma realidade transcendental, que será a principal característica do século XXI. O palestrante prossegue afirmando a relatividade das verdades das ciências, para logo concluir sua crítica dizendo que “as verdades das ciências devem ser ferramentas úteis para que cada um atinja verdades absolutas”. Segue-se daí, como não poderia mesmo deixar de ser, um breve comentário sobre o experimento Einstein-Podolsky-Rosen sobre a alteração instantânea do spin de uma partícula gêmea. A partir da explicação do experimento, o físico conclui pela possibilidade do “teletransporte” e afirma que no mundo da mecânica quântica muitas vezes é preciso “crer para ver”. A palestra prossegue com explicações sobre os neutrinos, uma partícula subatômica que apresenta a estranha propriedade de deixar de ser detectada pelos aparelhos em um instante para reaparecer em outro ou algo assim. Para o palestrante, e essa foi sua hipótese mais ousada, “o neutrino desaparece e vai para outra dimensão”. Ele admite, em um momento de incrível lucidez epistemológica, que a existência de outras dimensões seria uma “teoria”, mas conclui dizendo que “aqui na Pró-Vida admitimos tais dimensões como reais”. Ainda sobre as partículas subatômicas ele afirma que “algumas parecem antever o detector” e que, referindo-se à observação em mecânica quântica em um sentido idealista tal como surge na filosofia de Berkeley: “este elemento [as partículas] antes de ser observado não pertencia a esta dimensão”.

No auditório, alguém pergunta “se a função do neutrino poderia estar ligada ao inconsciente”. Não, sim, talvez, afinal, tudo está ligado a tudo. Mas o problema mais espinhoso ficou por conta (e eu não pude conter minha surpresa) da suposta “quarta dimensão”. Uma jovem do auditório pediu explicações sobre o assunto porque não havia conseguido entender adequadamente o conceito. Novamente eu fui surpreendido pela resposta do físico, eu que esperava uma resposta que conjurasse visões do mundo espiritual e temas afins. O palestrante forneceu à jovem a explicação mais simples e correta sobre o tema, falou das três dimensões do espaço e depois do tempo. Enfim, das quatro dimensões tal como elas são de fato, sem delírios místicos ou equívocos conceituais. Uma explicação perfeita e honesta, mas nesse ponto era eu que já não estava entendendo mais nada: se o físico sabia a definição correta de quarta dimensão, por que não criticava seu uso indiscriminado e equivocado?

O organizador-filósofo toma o microfone e acaba por complicar a questão recobrando-a novamente com um véu de misticismo. Tudo aquilo que não poderíamos apreender com nossos sentidos estava em alguma outra “dimensão” e se quiséssemos poderíamos, sem problemas, chamar essa “outra dimensão” de “quarta dimensão”. Esperei do físico um protesto contra esse engano, mas o protesto não veio. Presumo que ninguém tenha entendido nada, mas todos devem ter resumido o problema da seguinte forma: “existem coisas que meus olhos não podem ver, mas essas coisas existem em algum lugar (na quarta dimensão). Deve ser lá que habitam os espíritos e onde Deus vive, por mais que eu não possa vê-los. A ciência já provou tudo isso. Que alívio...!”. Era a prova do já crido. E por falar nisso, havia uma característica notável nas intervenções do organizador-filósofo: ele constantemente apontava que os cientistas hoje estavam conseguindo provar coisas que os filósofos já sabiam há muito tempo. Nada daquilo era novidade, “a filosofia já chegou lá” – afirmava ele – “a ciência está chegando lá”.

No discurso de encerramento, o organizador comenta sobre os ensinamentos de Física (e as contradições e os enganos) ali expostos que “se não ficou claro foi porque você utilizou o cérebro para entender”. As informações, ao que parece, precisavam ser “sentidas” e não “raciocinadas”. De fato, se contradições foram percebidas é mesmo porque o cérebro foi utilizado, claro. Mas o problema não está na contradição e sim na maneira de apreensão do real: algumas verdades são supra-rationais, tal como os desígnios de Deus, usualmente incompreensíveis pela razão. Por isso “os homens precisam deixar de ser egoístas para atingir novas descobertas”. Porque é preciso “ser” de outro jeito, pensar de outro jeito, abrir-se para o coração, para o sentimento e para o amor. A razão só não basta, e ainda pode atrapalhar. E conclui, sobre o departamento científico, com um momento raro de verdade: “Quando organizamos o científico, não era para fazer descobertas, mas para gerar instantes de emoção através da ciência”. De fato é somente isso que aquele departamento consegue fazer.

CAPÍTULO II

**SÍNTESE E ORIGEM PROVÁVEL DA DOUTRINA: ENTRE
CIÊNCIA E OCULTISMO.**

De onde provêm todos estes elementos mágico-místicos que formam a doutrina da Pró-Vida ? Temos que considerar desde já que o curso básico não poderia nunca nos informar sobre a totalidade de tais elementos. Os cursos seguintes certamente poderiam nos dizer mais sobre eles, mas certamente nos diriam muito pouco sobre suas origens. Duvido muito que mesmo os “mais avançados” na hierarquia da Pró-Vida sejam capazes de defini-los geneticamente, seu líder viveu muito pouco após sua fundação e mesmo que soubesse de onde provinham tais práticas, dificilmente ele teria informado seus discípulos das influências que sofrera. O que fazia dele um mestre era, em parte, o mistério sobre as “origens” de seus conhecimentos místicos que deveriam ser supostos como “inspirados”, intuídos. Em suas palestras e conferências reunidas em um livro de divulgação de seus ensinamentos vimos o mesmo que em qualquer livro de esoterismo: nenhum indício, nenhum nome, nenhuma nota ou referência bibliográfica que indicasse a origem de tais doutrinas. O livro de Pierre Riffard sobre o esoterismo resume o problema:

“O trabalho mais estafante consiste em desembaraçar as meadas emaranhadas das doutrinas, dos personagens. As piores confusões reinam, tanto do lado dos esoteristas convencidos de que a verdade é una, e assim as distinções de doutrinas e pessoas pouco importam, quanto do lado dos historiadores e etnógrafos convencidos de que essas superstições não precisam ser esclarecidas”¹.

Porém, por mais que não tenhamos tido acesso às revelações dos demais cursos, foi possível deduzir do acervo bibliográfico da Pró-Vida de onde provinham tanto os ensinamentos do curso básico quanto aquelas que certamente nos seriam revelados nos cursos subsequentes. E aí reside um fato curioso: por mais secreto que sejam os conhecimentos dos cursos “avançados”, é possível para qualquer um que circule por entre as estantes de livros da organização deduzir aquilo que viria a seguir sem muito esforço. Está tudo lá para quem quiser ler, todos os mistérios, ou pelo menos boa parte deles, que a Pró-Vida esconde vigorosamente e que faz com que todos ali busquem avidamente o curso seguinte. Foi a partir de seu acervo que pude conhecer e entender, tanto quanto possível, as inspirações das doutrinas ali propostas. Uma rápida inspeção do acervo da Pró-Vida revelaria a qualquer interessado em ciência da religião um gênero literário facilmente

¹ Pierre Riffard, *O esoterismo*

identificável: livros de ocultismo, em sua maioria. Livros sobre física moderna, livros de auto-ajuda, botânica (plantas medicinais e a “vida psíquica das plantas” – uma obsessão da Pró-Vida), sobre o triângulo das bermudas, alquimia, espiritismo, discos voadores e seres extra-terrestres, medicina alternativa (práticas orientais, homeopatia, etc.), muitos livros sobre o poder das pirâmides (outra grande obsessão, junto com toda a temática egípcia), história do Egito e religião egípcia, história das religiões (história do cristianismo e de Jesus Cristo em uma linha mais esotérica que historiográfica), vidas dos santos e dos filósofos, obras sobre Saint-Germain, um razoável acervo de obras de filosofia (filósofos pré-socráticos, Sócrates, Platão, Aristóteles entre outros), autores clássicos do esoterismo (Blavatsky, Steiner, Pawels, Papus, etc.), e um número considerável de revistas “Planeta”.

Partindo daí, decidi apresentar neste capítulo um breve resumo da doutrina da Pró-Vida a partir de suas prováveis influências. Ao comparar este capítulo com o conteúdo do curso básico (apontado no capítulo anterior), o leitor poderá localizar facilmente de onde eles se originaram. Sendo assim, este capítulo cumpre uma tríplice função: apresentar uma síntese da doutrina, mostrar suas prováveis fontes de influência localizando-as na história, e adiantar com razoável grau de certeza qual poderia ser o conteúdo dos cursos subsequentes.

Vemos no século XVIII a coexistência de dois mundos: aquele dos teósofos, e outro dos filósofos. De um lado vemos aqueles que crêem em anjos, no magnetismo animal, e membros de hierarquias iniciáticas como os franco-maçons. De outro temos os enciclopedistas, os revolucionários e os fisiocratas, cheios de fé no progresso humano e na razão, e que repudiavam veementemente as superstições. Mas esta diferenciação entre teósofos de um lado e cientistas de outro não passa de uma caricatura: Newton, ao mesmo tempo em que escrevia tratados de física matemática sobre a óptica, fazia experiências alquímicas. Físico e alquimista ao mesmo tempo, por mais que desde o século XVII, com Galileu, magia e física tivessem se tornado inconciliáveis. Com Christian Huygens, também no século XVII (1656), e a criação do cálculo das probabilidades, dissipava-se a confusão entre o conhecimento oculto do futuro, isto é, entre predição e previsão. Colbert separa a astronomia da astrologia no mesmo momento em que através do elogio de Descartes e da crítica do médico inglês, discípulo de Paracelso, Robert Fludd, é decretado o divórcio entre filosofia racional e filosofia oculta. E em 1722 E. F. Geoffrey fulmina os alquimistas ao afirmar a impossibilidade da transmutação; de fato, ninguém até então havia conseguido

transformar cobre em ouro. Isso marca a ruptura entre alquimia e química. Notemos que poucos anos depois, em 1786, o médico Samuel Hahnemann cria, na Alemanha, a homeopatia. O século XVIII foi, assim, um século de elaboração tanto da ciência moderna quanto do moderno esoterismo, que virá à tona nos séculos XIX e XX. Começaremos, pois, com aquela que é considerada a “avó” do movimento Nova Era e uma das principais influências do pensamento de Celso Charuri, fundador da Pró-Vida: Helena Petrovna Blavatsky.

Blavatsky, nascida na Ucrânia em 1831, fundou em 1875, após misteriosas viagens a Paris, ao Cairo e ao Tibet, a Sociedade Teosófica. Tendo visitado a Índia e conhecido as doutrinas do hinduísmo e do budismo, Blavatsky torna-se budista e publica em 1880 seu principal trabalho, *A doutrina secreta*, “um amontoado de conhecimentos estranhamente apresentados e de revelações bizarramente reunidas, de 2500 páginas”², fruto de suas revelações espirituais. Segundo ela, seu mestre mostrou-lhe tudo o que deveria saber em sonhos, e daí é que surge *A doutrina secreta*. Segundo Sinnett³, a respeito de sua obra sobre Blavatsky, onde ele traça uma análise de nossa época caracteristicamente materialista e cega diante dos progressos da ciência :

“As páginas que se seguem [sobre a vida e a doutrina de Blavatsky] contém tantas coisa suscetíveis de ferir as teorias convencionais existentes sobre o que é possível, ou digno de crédito, que estou certo de que esta narrativa vai enfrentar o escárnio dos escritores que situam os recursos da natureza dentro dos limites de sua própria experiência, julgando-se capazes de avaliar os poderes acessíveis à humanidade raciocinando ao nível de um exame universitário”

O trabalho de Blavatsky é uma espécie de ensinamento secreto sobre a evolução do cosmos, ou seja, uma cosmogonia do novo sistema planetário e que muito influenciará as futuras cosmologias esotéricas modernas. Segundo ela, e de acordo com a sua obsessão com o número 7 (sete seriam os ciclos de vida na Terra, as raças humanas, os princípios vitais do ser humano, etc.), estaríamos vivendo a quarta manifestação de vida na Terra, após já termos evoluído através do reino mineral, vegetal e animal (tal como na Pró-Vida).

² Idem.

³ A. P. Sinnett, *A vida de Blavatsky*.

Retomando de uma forma toda peculiar os conceitos iluministas de raça e evolução, ela distingue sete tipos diferentes. A primeira raça, a polar, era etérea e se multiplicava por cissiparidade. A segunda, a raça hiperbórea, era mais densa e multiplicava-se por brotamento. A terceira já era uma raça física, a lemúrica, multiplicando-se sexualmente tal como a alegoria de Adão e Eva. A quarta raça foi a atlântica, destruída pela prática indiscriminada da magia negra. A quinta raça, pertencente à Ásia central, era a ariana. Cada raça subdivide-se em sete sub-raças, e a nossa raça, a ariana, havia se desenvolvido a partir da quinta sub-raça atlântica⁴. Desnecessário dizer que o tema inteiro é muito fantasioso, e que Blavatsky cometeu o erro de tomar as narrativas mitológicas por verdades de fato. Barros resume bem o seu legado:

“Esta alucinação, os escritos de Blavatsky, deixaram três heranças para o século XX: um fascínio pela arqueologia e civilizações desaparecidas, uma reverência pelos autores e religiões antigas, e uma grande curiosidade por religiões orientais. Não há dúvida, as academias de yoga, a acupuntura, as artes marciais, os templos budistas, a meditação zen, os professores taoístas, tão presentes em nosso cotidiano, tiveram por precursora esta mulher nascida entre o ocidente e o oriente, morando em quase todos os continentes”⁵.

Coincidentemente, no mesmo ano do nascimento de Blavatsky, nasce na Filadélfia L. Donelly. Os interesses de Donelly eram variados, incluindo arqueologia, lingüística e história, além de cultivar um enorme interesse por civilizações antigas, possivelmente após a leitura de “Vinte mil léguas submarinas” de Júlio Verne. Parece ter vindo daí o interesse dele pelo continente desaparecido apontado por Platão: a Atlântida. Tanto que em 1882 Donelly publica “Atlântida, o mundo antediluviano”, em que recolhe todas as “evidências” que pudessem confirmar a existência do continente. Notemos que essas especulações fantasiosas sobre continentes desaparecidos só foram possíveis graças ao enorme progresso nas pesquisas geológicas e na arqueologia. Mas os dados incompletos dessas pesquisas freqüentemente induziam as especulações de pessoas mais criativas. Blavatsky incorporou todo esse material em sua história da humanidade, incluindo as especulações do zoólogo Philip Selater sobre um outro continente desaparecido no pacífico e que serviria para

⁴ R. S. S. Barros, *Tomando o céu de assalto: esoterismo, ciência e sociedade – 1848-1914 – França, Inglaterra e EUA*.

⁵ idem

explicar a distribuição dos lêmures nas ilhas deste oceano: a Lemúria. Ela toma a fantasia desses autores como verdade e, integrando-as às suas “visões”, transforma a Lemúria em verdade histórica e berço da terceira raça humana. A partir do trabalho de Donelly e do volume dedicado à antropogênese de “A doutrina secreta” de Blavatsky, o tema da Atlântida nunca mais saiu de cena, principalmente com a proximidade da Primeira Guerra Mundial, quando foram traçados os paralelos entre os motivos da decadência da Atlântida (por culpa de seus próprios pecados) e aquele da decadência da Europa.⁶

Outro clichê da Pró-Vida, inspirado pela teosofia, são sua célebres quatro perguntas causas de toda a angústia do homem: “Quem sou ? Onde estou ? de onde vim? Para onde vou ?”, perguntas que são o título do livro de dois discípulos de Blavatsky, Annie Besant e C.H Leadbeater.⁷, e que tanto estes autores quanto a Pró-Vida buscarão responder. O livro de Besant e Leadbeater é um grande exercício de “observação clarividente” tal como já acontecera na “Doutrina Secreta” de Mme. Blavatsky e em muitos outros ocultistas que lhe precederam. A idéia é mesmo a de responder à questão do título através, novamente, de referências a Lemúria, Atlântida e afins. Não seria de todo absurdo supor que nos cursos mais avançados a Pró-Vida tentará fazer o mesmo. Já no curso básico somos instados a classificar-nos: pertenceríamos ao reino mineral, vegetal ou animal ? Classificação herdada do ocultismo de Blavatsky (possivelmente captada do misticismo tibetano) e também incorporada por Besant e Leadbeater. A última parte do livro, intitulada “O Homem, para onde vai?”, descreve os primórdios e o desenvolvimento da sexta raça raiz, que será instalada por “Manu” (o chefe de uma raça raiz) , “no meio de um país populoso, e preservando-a de misturar-se com as demais raças tão só por uma fronteira moral”. Besant e Leadbeater acham, por sua vez, muito natural que tal raça raiz, extremamente desenvolvida, venha a ser estabelecida na América do Norte, em uma parte dela que mais se assemelha a nossa concepção de paraíso (onde as paixões terão sido dominadas), ou seja, a Baixa Califórnia.

O tema das grandes catástrofes (vide o caso dos lemurianos, dos atlantes e de seu desaparecimento repentino) estava em alta nos séculos XIX e XX, mas a revolução industrial teve também sua importância. A crescente demanda por carvão motivou os

⁶ R. S. S. Barros, *Tomando o céu de assalto: esoterismo, ciência e sociedade – 1848-1914 – França, Inglaterra e EUA*.

⁷ Annie Besant e C. H. Leadbeater, *O homem: Donde e como veio e para onde vai?*

estudos geológicos e a abertura de minas que acabavam por revelar muitos sítios arqueológicos tanto na Europa quanto em suas colônias na África e na Ásia. A mesma importância se deve atribuir às idéias de Darwin sobre a origem das espécies, e que Blavatsky resolveu ampliar em uma história evolutiva que retrocedia a 300 milhões de anos atrás. O espírito evoluía tal como as espécies de Darwin e aquilo que Blavatsky fez foi apenas empurrar o problema da origem ainda mais para trás enquanto tentava convencer os cientistas da época da seriedade de suas elucubrações. Duvido muito que eles tenham se dado ao trabalho de responder-lhe. Enquanto se estudava mitologia comparada de forma científica, isto é, como histórias sobre a origem das coisas, Blavatsky as compreendia como tendo acontecido de fato.⁸

Mas não era só isso. O que vemos é uma ciência nascente tomando para si todos os meios de explicação do mundo. Os esoteristas reagiram a isso criticando o excessivo materialismo dos cientistas (tal como fez Sinnett em sua obra sobre Blavatsky), que por sua vez freqüentemente recorriam a especulações esotéricas. A idéia de um “método científico” capaz de oferecer limites à imaginação dos homens até mesmo hoje encontra resistência nessa própria imaginação. Havia naquela época, tanto quanto hoje, duas formas muito válidas de se entrar em contato com a verdadeira essência das coisas: o método científico e a intuição mística. Blavatsky escolheu o segundo meio: era só fechar os olhos, encontrar-se com seu mestre espiritual e retornar do transe com a “verdade”. Infelizmente, tais visões quase sempre estavam permeadas de preconceitos de sua época, aparentando-se mais com manifestações do “retorno do reprimido” que com verdades reveladas. Comentando a crítica dos sucessores de Blavatsky aos telurianos e seus elogios à sub-raça mongólica (representada pelos japoneses), última sub-raça atlântida, Barros esclarece o ponto:

“compreende-se facilmente o desdém pelos telurianos e o elogio dos japoneses mongólicos. Os primeiros resistiam à ocidentalização e Pequim que teve que aceitar ópio para pagar o chá importado pela Inglaterra (Guerra do Ópio, 1839-1842), fora saqueada pelas potências européias em 1900. Já o Japão, que aceitara idéias e instituições européias

⁸ R. S. S. Barros, *Tomando o céu de assalto: esoterismo, ciência e sociedade – 1848-1914 – França, Inglaterra e EUA*.

desde a dinastia Meiji (1868), saqueara a China e a Coréia e batera a Rússia em 1904. Assim, as idéias ‘esotéricas’ iam de mãos dadas com as visões imperialistas”.⁹

A idéia de que algumas raças eram inferiores e haveriam de desaparecer inevitavelmente, com ou sem o auxílio dos massacres dos homens brancos – idéia que Hitler iria retomar, perigosamente, anos mais tarde – ia ao encontro dos interesses das grandes potências européias que partilhavam a África, massacrando milhões de nativos. Só se estava acelerando o processo de seu extermínio, que se daria naturalmente. Por algum motivo, os “mestres espirituais” desencarnados da época falavam como os antropólogos do período ou reproduziam aqui e ali preconceitos gerados pela ignorância pura e simples ou pela ideologia da época.

Esse tipo de literatura, informa-nos Barros¹⁰, não gozava naquela época do prestígio que possui hoje em dia. Essas doutrinas não agradavam o paladar nem da alta burguesia nem do proletariado. Aquela por não concordar com a noção de progresso tal como era apresentada pelas correntes espiritualistas (a ética dessa classe era protestante e capitalista demais para engolir a idéia de resignação). Caso semelhante, mas por motivos muito diferentes, acontecia com o proletariado. Eles dispunham de doutrinas muito mais eficazes para auxiliá-los na melhoria de suas condições sociais, tais como o anarquismo e o socialismo e fizeram muito bem em rechaçar tais doutrinas de resignação, como era o caso do kardecismo.

De forma concomitante ao tema das “civilizações perdidas” e das descobertas de Charles Darwin, vimos surgir o interesse pela existência de formas de vida alienígenas em outros planetas do universo. A observação da superfície do planeta Marte levou a descobertas de sulcos em sua superfície que conduziu muitos pesquisadores à especulação de que tais sulcos seriam canais de irrigação utilizados por uma civilização mais desenvolvida que a nossa. Em 1857, porém, Allan Kardec, fundador do espiritismo, já deixava claro, com todas as letras, a existência de outros mundos habitados por vida inteligente e muitos deles em um grau evolutivo superior ao nosso:

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

“São habitados todos os globos que se movem no espaço? Sim, e o homem terreno está longe de ser, como se supõe, o primeiro em inteligência, em bondade e em perfeição. Entretanto, há homens que se tem por espíritos muito fortes e que imaginam pertencer a este pequenino globo o privilégio de conter seres racionais. Orgulho e vaidade! Julgam que só para eles criou Deus o universo”.¹¹

Mas o tema da existência de vida alienígena em outros planetas começa mesmo a ser discutido em 1880, tendo o planeta Marte, pelos motivos já aludidos, como seu foco principal. Outro incidente impulsionador do tema foi a publicação de “A Guerra dos Mundos” de H. G. Wells em 1897. A partir daí, a literatura sobre o assunto não cessou mais, mesmo com a descoberta da impossibilidade de vida inteligente em Marte.¹² O problema foi, ao longo do século XX, deslocado para outros planetas, tais como Júpiter e Vênus e, atualmente, para além de nosso sistema solar. De qualquer forma, o espiritismo abriu possibilidades inimagináveis para a suposição de vida inteligente, mesmo nos planetas em que ela seria francamente impossível como os já citados. Kardec considera a existência de estados da matéria ainda desconhecidos para nós. Nestes outros estados, ela poderia ser tão etérea e sutil que não causaria qualquer impressão em nossos sentidos, em resumo, matéria invisível. Essa mesma matéria etérea e imponderável permearia todos os espaços do universo infinito, sendo assim, não haveria vácuo no universo, por mais que tal matéria universal não pudesse ser detectada pelos instrumentos de medição dos físicos.

Ora, curiosamente, aquilo que os espíritos estavam revelando era exatamente o conhecimento corrente na época, sobre a matéria e as moléculas, nada além disso. Kardec conhecia bem o problema insolúvel da física de seu tempo quanto ao meio material no qual a luz se propagaria. A substância etérea a que Descartes denominara *plenum* e que Aristóteles e depois Leonhard Euler denominavam de *éter* reunia as mesmas propriedades destes outros estados imponderáveis da matéria a que se referia Kardec, de característica sutil e etérea. O éter de Euler, tal como o de Aristóteles e a matéria sutil de Kardec, a tudo permeava, preenchendo assim todos os espaços vazios do universo.

¹¹ Allan Kardec, *O livro dos espíritos*.

¹² O que a Pró-Vida faz é operar uma síntese incomum entre a crença em alienígenas e a piramidologia ao supor que a grande pirâmide de Quéops não poderia ter sido construída por seres humanos.

Sendo essa matéria muitíssimo menos densa que a matéria corpórea, era possível haver facilmente interpenetração entre elas. Dessa forma, matéria corpórea e matéria etérea poderiam ocupar o mesmo espaço, ao mesmo tempo. E por ser esta última invisível, qualquer especulação a seu respeito seria plausível segundo este modelo. Em outras palavras: poderia haver vida etérea e inteligente (espiritual) mesmo naquelas esferas celestes em que não se observava vida. Da existência espiritual de extraterrestres à existência física deles foi um curto salto. Se bem que Kardec parece estar se referindo, também, à existência material no sentido que atribuímos hoje a tal palavra, ou seja, seres que por mais que não possuíssem a mesma constituição física dos seres humanos, seriam formados por matéria “visível”, não espiritual. Chegamos agora a um outro problema que ao longo dos últimos anos suscitou uma série enorme de confusões: a existência de “mundos paralelos”, isto é, de universos outros onde tais seres habitariam.

Apreende-se da leitura de “O livro dos espíritos” que, quando se fala em “outros mundos” não se trata de “universos paralelos” invisíveis e formados por estados sutis da matéria, e sim de outros *planetas*, áridos e estéreis tal como foi a Terra um dia.

“Em lugar nenhum há o vazio, tudo é habitado, há vida em toda parte. Assim, durante a dilatada sucessão dos séculos que passavam antes do aparecimento do homem na Terra, durante os lentos períodos de transição que as camadas geológicas atestam, antes mesmo da formação dos primeiros seres orgânicos, naquela massa informe, naquele árido caos, onde os elementos se achavam em confusão, não havia ausência de vida. Seres isentos das nossas necessidades, das nossas sensações físicas [aqui sim podemos falar de existências “sutis”, espirituais, mas o mundo era ele mesmo “material” e denso], lá encontravam refúgio. Quis Deus que, mesmo assim, ainda imperfeita, a Terra servisse para alguma coisa. Quem ousaria afirmar que, entre os milhares de mundos que giram na imensidade, um só, um dos menores, perdido no seio da multidão infinita deles, goza do privilégio exclusivo de ser povoado?”¹³

Nota-se muito bem nesta passagem que o equívoco quanto à crença em “mundos paralelos” não está em Kardec, e sim em seus leitores, que incluem os providianos. A importância de tal confusão surge quando nos remetemos a uma das características centrais

¹³ Allan Kardec, *O livro dos espíritos*.

da Pró-Vida, bem como dos adeptos de outros NMR – a idéia de que a física moderna é capaz de validar suas crenças mais fantasiosas.

Desde o surgimento do conceito de quarta dimensão, bem como dos modelos teóricos da mecânica quântica, apontando para uma variedade enorme de outras dimensões além das três a que estamos habituados, o termo “quarta dimensão” passou a apontar para a direção menos provável: visões do mundo espiritual. Dennis Overbye, que escreveu uma biografia de Albert Einstein, nota que:

“Enquanto isso, a generalização das geometrias a mais de três dimensões excitara os espiritualistas e os místicos, para quem a idéia da misteriosa ‘quarta dimensão’ conjurava visões do Plano Astral ou esferas transcendentais do conhecimento”.¹⁴

Quem poderia imaginar que uma abstração matemática fosse gerar tanto barulho? Poincaré foi o primeiro a reagir e a responder ao desafio, não aos místicos, claro, esses nem mereciam resposta, mas a Lobachevsky e Riemann, afirmando que a geometria não euclidiana era uma *convenção* como tantas outras. Era o *experimento* que obrigava o cientista a *escolher* o melhor modelo, não por ser ele verdadeiro e sim por ser o mais *conveniente*. A generalização da geometria, de seus conceitos a outras dimensões, era somente uma abstração matemática, tal como a idéia de números complexos, ou seja, uma ficção útil. Só os místicos é que não perceberam isso.

Tanto foi o alvoroço e as confusões suscitadas em torno da idéia de “quarta dimensão” que, como aponta Overbye,

“Em 1909, a *Scientific American* anunciou um concurso de ensaios sobre a melhor explicação para a quarta dimensão. Chegaram inscrições do mundo inteiro. Nenhuma delas mencionou o tempo”.¹⁵

Devo confessar que acho incrivelmente interessante todo esse disparate em torno da “quarta dimensão” e de “mundos paralelos. Vejamos como surge o equívoco. A partir de 1854, como pudemos ver, Riemann e Lobachevsky generalizaram os conceitos da geometria

¹⁴ Dennis Overbye, *Einstein apaixonado: um romance científico*.

¹⁵ Idem.

para outras dimensões com a criação de espaços imaginários onde funcionariam suas novas formulações, espaços estes que, como bem notou Poincaré, não eram nada além de ficções úteis, convenções, exercícios de imaginação de seus idealizadores.

Pois bem, de qualquer forma, tais formulações começaram a povoar a imaginação de seus contemporâneos, até que em 1884 o escritor de ficção científica Edwin A. Abbot publica um romance intitulado “Flatland: um romance em muitas dimensões”, que pretendia satirizar a sociedade vitoriana. No livro, Abbot descreve um mundo bidimensional onde habitavam figuras geométricas sobre um plano e que desconheciam conceitos como “cima” e “baixo” podendo deslocarem-se apenas em duas dimensões como as peças em um jogo de damas. Um belo dia uma esfera tridimensional visita Flatland e tenta explicar a um de seus habitantes como seria um mundo em três dimensões. Este habitante – o Esquadro – que ouve atentamente a explicação da esfera, passa a pregar essa nova idéia a seus compatriotas bidimensionais, mas acaba preso como uma ameaça à sociedade. Os habitantes de Flatland, por não conhecerem a terceira dimensão assustam-se com a esfera que, ao deslocar-se para cima ou para baixo, tinha diminuída sua dimensão (o raio de sua secção transversal) no plano bidimensional até o ponto de simplesmente desaparecer quando subia ou descia demais. Ao visitar a terceira dimensão, o Esquadro fica assombrado com o que vê e não consegue descrever sua percepção, acreditando que talvez tivesse enlouquecido.

Doravante, e a partir de uma síntese *sui generis* entre ocultismo, geometria, espiritismo e a ficção de Abbot, a quarta dimensão passa a significar outra coisa totalmente diferente do *tempo*, e o termo começa a construir (e a trilhar) uma história de absurdos. No livro de Charles Berlitz¹⁶ sobre o Triângulo das Bermudas, o autor supõe algo que esclarece bem a questão apontado para uma solução muito satisfatória. Ele sugere a existência de uma quarta dimensão *do espaço*, que seria a responsável pelo desaparecimento das embarcações naquela região. Notemos aqui que o termo ganha outra acepção; não se trata mais do *tempo*, mas de possíveis dimensões múltiplas do *espaço* muito similar às construções teóricas da mecânica quântica sobre espaços com n-dimensões. Infelizmente a confusão persiste entre os ocultistas que, ao incorporarem conceitos fora de seu domínio, acabam por perverte-los.

¹⁶ Berlitz, *O triângulo das Bermudas*.

Mas talvez a maior de todas as obsessões da Pró-Vida sejam os temas egípcios, sobretudo a crença nos poderes milagrosos das pirâmides, tema que ela partilha com outros NMR. Na Pró-Vida, cada um de seus membros é um “piramidólogo” amador. Pierre Riffard¹⁷ explica que a “piramidologia” é o estudo científico e/ou filosófico da pirâmide de *Quéops* como uma obra esotérica, e que teve início em 1865 por Ch. Piazzzi Smith, que reconheceu significações simbólicas de verdades físicas, matemáticas e astronômicas na grande pirâmide. Não devemos confundir, porém, egiptologia com piramidologia, pois esta última possui um caráter francamente esotérico e não é apoiada em qualquer uma de suas especulações pelos egiptólogos (cada ciência com sua anti-ciência). Boa parte dos estudos em piramidologia deve-se a comparações das medidas da grande pirâmide. Por exemplo: os piramidólogos descobriram que a altura de Quéops (146 m) representa um milionésimo da distância da Terra ao Sol (146.597.870 km) e que sua base está orientada segundo os quatro pontos cardeais, além de possuir em suas medidas o número π . Somando-se a isso as já conhecidas especulações quanto à função de tais construções (Tumba? Templo iniciático? Síntese simbólica do saber egípcio?), os especialistas esotéricos em pirâmides derivaram uma série de explicações fantásticas quanto a tais coincidências numéricas, amplamente incorporadas pelos providianos.

As pirâmides passaram a ser consideradas canalizadores de energias cósmicas benéficas à vida, além de conservar alimentos e afiar lâminas de barbear. Na impossibilidade de usufruirmos das “energias” curativas das pirâmides egípcias, réplicas de tamanho reduzido, feitas em metal ou papelão, e mantendo religiosamente as proporções geométricas com sua matriz, passaram a ser comercializadas aos milhares. As benesses da meditação poderiam ser potencializadas caso se meditasse sob uma dessas réplicas. Água energizada pelo poder da pirâmide passou a ser consumida como um elixir da longa vida, animais de estimação doentes ganharam acomodações em formato piramidal, etc.

“O tema das pirâmides difundiu-se exatamente na época em que a sociedade européia, especialmente a sociedade vitoriana inglesa, entrava em um período agitado e a ciência moderna parecia ameaçar as crenças religiosas tradicionais. Em relação a isso, alguns eruditos religiosos utilizaram as misteriosas construções egípcias como prova da presença da mão divina no mundo. O primeiro grande defensor dessa teoria foi um editor e

¹⁷ Pierre Riffard, *Diccionario del esoterismo*.

crítico londrino chamado John Taylor. Taylor era um homem erudito profundamente religioso, um grande conhecedor das Escrituras, de matemática, da astronomia e da literatura.”¹⁸.

E foi exatamente John Taylor quem descobriu, auxiliado pelos números obtidos por Edmé-Francois Jomard (cientista das tropas francesas de Napoleão que tomou o Egito em 1798), que ao dividirmos o perímetro do triângulo pelo dobro de sua altura chegaríamos ao valor de π . A partir de tais observações Taylor chega à conclusão que será amplamente incorporada pelas crenças da Pró-Vida: a de que a grande pirâmide traria oculta em suas dimensões toda a sabedoria egípcia (e quiçá do mundo). Tais conhecimentos seriam provenientes de Deus (no caso da Pró-Vida, tais conhecimentos seriam provenientes de inteligências extra-terrestres) que orientara os construtores das pirâmides, tal como fizera com a arca de Noé. As crenças dos providianos, contudo, alinham-se mais com as especulações de Erick Von Daniken¹⁹, para quem a “inspiração” seria alienígena e não divina.

Notemos que em muitos pontos a Pró-Vida se parece com outra dessas seitas místico-científicas, muito famosa entre os americanos: a igreja da cientologia. Fundada por Lafayette Ronald Hubbard, um escritor de ficção científica nascido em Tilden, Nebraska, em 1911, a cientologia vira igreja em 1954. Ao que parece, a máxima de que “a melhor maneira de ganhar dinheiro é fundar uma religião”, é de Hubbard, e foi proferida por ele em um congresso de escritores de ficção científica. Segundo Hubbard, o ser humano é composto de um espírito imortal (o “thetan”), o corpo e a mente. O estado de iluminação a ser alcançado é o de “operating thetan” (OT), em que as amarras representadas pelo corpo físico são diluídas. Os cursos são secretos, como acontece com a Pró-Vida, indo de OT 1 a OT 15, e seus conteúdos são tratados como segredos empresariais, mas não é incomum que algumas informações acabem vindo a público e divulgadas pela imprensa, gerando intermináveis batalhas nos tribunais. Segundo essas divulgações, o curso OT 3 trata do surgimento da vida na Terra e narra acontecimentos de 75.000.000 de anos atrás, quando um problema de superpopulação afetou a federação galáctica (composta por 76 países) e levou a cúpula da federação a congelar milhões de seres e transportá-los à Terra, onde

¹⁸ Mistérios do Desconhecido, *Lugares místicos*.

¹⁹ Erick V. Daninken, *Eram os deuses astronautas?*

foram mortos em explosões nucleares, restando somente seus espíritos. Os seres humanos seriam constituídos por estes espíritos exterminados pela federação galáctica e por alguns maus espíritos (body thetans). A doutrina desenvolvida por Hubbard segue as influências das diversas correntes espiritualistas, com uma pitada de psicologia, tudo isso enformado por muita imaginação. Uma verdadeira religião de ficção, desenvolvida por um experiente escritor de livros de ficção científica, e que levou muitas pessoas à ruína financeira na esperança de alcançarem a iluminação através de seus cursos. Retornemos ao ponto anterior.

No mesmo ano em que Taylor publica seu livro intitulado “A grande pirâmide: por que foi construída? Quem a construiu?”, em 1859, Werner Von Siemens, dono de um vasto conglomerado de indústrias alemãs operantes no ramo de aparelhos elétricos visitou Gizé enquanto seus engenheiros trabalhavam na instalação de um cabo teleférico no local. Ao escalar Quéops até o topo, ele sente ao apontar o dedo para o ar, uma pequena descarga elétrica devida à ação do atrito entre o ar seco do deserto e a pirâmide. Em 1920, o comerciante Antoine Bovis, ao visitar a câmara do rei, encontra o resto de gatos e outros animais mortos na pirâmide e de cujos corpos não exalavam qualquer odor. Os corpos teriam sofrido um processo natural de mumificação. Bovis decide então experimentar colocar animais mortos sob réplicas de pirâmides obtendo o mesmo resultado que ele vira em Quéops: conservação seguida de mumificação natural.

Já o tcheco Karl Drbal foi quem decidiu, pela primeira vez afiar suas lâminas de barbear em uma pirâmide, tanto que em 1959 o departamento de patentes tcheco emitiu um patente sobre os “afiadores de lâminas de barbear Quéops” para Drbal, afiadores estes que nada mais eram que pirâmides de papelão ou plástico (ouvi comentários de que os providianos estariam interessados nessa patente). Pelo o que se sabe até agora, de experimentos realizados pelo Instituto de pesquisas em Stanford na grande pirâmide, nenhuma das propriedades de conservar alimentos ou afiar lâminas de barbear dos sólidos piramidais foram verificados.²⁰ Mas o mistério das pirâmides é antigo, como nos mostra Max Toth:

²⁰ Ver: Cazeau, Charles J., e Stuart D. Scott, Jr. (*exploring the unknown: great mysteries reexamined.*). NY: plenum press, 1979.

SÍNTESE E ORIGEM PROVÁVEL DA DOCTRINA: ENTRE CIÊNCIA E OCULTISMO

“Muito antes dos estudiosos ingleses começarem a investigar a Grande Pirâmide de Quéops, com seus instrumentos de medidas e indicadores mentais, o enigma da pirâmide já havia cativado a imaginação de inúmeros estudantes e mestres de metafísica. Uma quantidade imensa de simbolismo cabalístico e oculto tem sido ligada e derivada da pirâmide de Quéops. Sociedades seculares como os rosacruzistas e os maçons incorporaram dentro de seu misticismo e ritos secretos”.²¹

O autor analisa uma teoria que diz que os egípcios entalhavam seus enormes blocos de pedra com a utilização de “raios laser” e supõe que essa teoria seria “tão plausível quanto qualquer das outras” por ele analisadas. Como é possível notar, as tolices proferidas por Von Daniken fizeram discípulos, tanto entre os providianos quanto entre os demais ocultistas e piramidólogos :

“Há provas documentadas, como a obra de Von Daniken, por exemplo, de que ‘seres’ com capacidade técnica pelo menos compatível com a nossa de hoje se misturavam com várias civilizações atrasadas. Isso dá maior credibilidade à teoria de que, se bem que a forma da pirâmide exista no Egito, não é necessariamente de origem egípcia”.²²

Mas a crença no poder mágico dos números e das proporções geométricas não nasce com a piramidomania, ela apenas a fundamenta. A idéia de uma “geometria sagrada” remonta aos trabalhos de Pitágoras e a seus discípulos, os pitagóricos. Pitágoras, filósofo grego nascido em Samos no século VI a.c., e cultuado na Pró-Vida como um sábio místico, fundou uma espécie de seita secreta político-religiosa em Crotona. Tanto o antigo pitagorismo quanto o próprio Pitágoras estão de tal modo imbricados nas lendas que surgiram em torno da escola pitagórica que se tornou impossível saber exatamente o que se deve ao mestre e o que seriam elaborações posteriores de seus discípulos. Duas doutrinas, porém, parecem remontar à escola pitagórica: a da “transmigração das almas” e a dos “números”.

Para os pitagóricos, a *arché*, o princípio primeiro, tanto no sentido matemático quanto no sentido religioso, seria representado pelo número (responsáveis pela harmonia,

²¹ Max Toth, *As profecias da Pirâmide*.

²² Idem.

regularidade e razão do *devoir*). A ciência moderna, com sua certeza de que a matemática é a medida de todas as coisas e de que a natureza pode e deve ser transcrita na forma da matemática teve na escola pitagórica sua antecipação, e “pela primeira vez na história do pensamento ocidental, a medida matemática é adotada como princípio de inteligibilidade da ordem e da unidade do mundo”.²³ O cosmos pitagórico era formado pela *tetraktys*, uma figura sagrada capaz de exprimir a verdadeira significação do número, mas os números que constituíam o cosmos e sua vida possuíam um princípio gerador: o UM, eterno e imutável – o princípio. Por isso a afirmação de que “o um é o princípio de todas as coisas”.

Aristóteles, referindo-se a Pitágoras, resume bem as convicções dos pitagóricos:

“Os assim chamados pitagóricos, tendo-se dedicado às matemáticas, foram os primeiros a fazê-las progredir. Dominando-as, chegaram à conclusão de que o princípio das matemáticas é o princípio de todas as coisas. E como os números são, por natureza, os primeiros entre esses princípios, julgando também encontrar nos números muitas semelhanças com seres e fenômenos, mais do que no fogo, na terra e na água, afirmavam a identidade de determinada propriedade numérica com a justiça, outra com a alma e o espírito e assim todas as coisas estariam em relações semelhantes; observando também as relações e leis dos números com as harmonias musicais, parecendo-lhes, por outro lado, toda a Natureza modelada segundo os números, sendo estes os princípios da natureza, supuseram que os elementos dos números são elementos de todas as coisas e que todo o universo é harmonia e número”. (Aristóteles, *Metafísica*)²⁴

Eles concebiam o número como uma estrutura racional (em latim, *ratio*, medida, razão), por isso consideraram o número, a unidade e a proporção ou harmonia como constituindo todas as coisas. O número 1 seria a inteligência por ser idêntica a si mesma, o 2 seria a opinião por ser dividida sempre entre dois, e assim prosseguiram as *analogias*. Mas vejamos agora como o pitagorismo entrou em crise sob o peso da mais famosa descoberta de Pitágoras – a de que em um triângulo retângulo a soma dos quadrados dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa.

Consideremos um quadrado de lados A, B, C e D e tracemos agora sua diagonal AC. Notamos que a diagonal assim traçada divide o quadrado em dois triângulos, ABC e

²³ Sciacca, *História da filosofia*.

²⁴ citado por Marilena Chauí, *Introdução à história da filosofia*.

ACD. Se considerarmos que esse quadrado possui lados iguais a 1, teremos que o triângulo ABC é formado por dois catetos AB e BC iguais a 1. Não dispomos, entretanto, da medida da hipotenusa AC, mas podemos calculá-la facilmente, já que sabemos que o ângulo ADC é um ângulo reto (a figura inicial era um quadrado), aplicando o teorema de Pitágoras: $(AB)^2 + (BC)^2 = (AC)^2$. Daí temos que $1^2 + 1^2 = (AC)^2$, logo, $(AC)^2 = 2$, portanto, $AC = \sqrt{2}$. A conclusão a que chegamos é a de que neste caso a diagonal do quadrado não é um número inteiro, nem um número fracionário, e nem mantém, por isso, qualquer proporção com seus lados. Por não ter proporção, ela não tem medida (*ratio*) e por não ter medida ela não tem razão; é irracional. Neste caso, refutava-se toda a doutrina religiosa da escola pitagórica em torno da unidade, da proporção e da harmonia gerada pela proporção. Assim mesmo o pitagorismo sobreviveu, apesar de ter seu dogma central refutado, em diversas correntes místicas, como é o caso da numerologia pitagórica, bem como nas ilusões dos piramidólogos, tal como se deu em Crotona: aqueles que prosseguiram a doutrina após a crise foram os *matemáticos* e os que se mantiveram fiéis a Pitágoras passaram a dedicar-se à religiosidade mística, sendo chamados de *acusmáticos* ou *acústicos*, por exercitarem o espírito, em silêncio, ao som da lira.

Todas essas crenças em cristais, pirâmides e quarta dimensão nos conduzem a um ponto comum entre os providianos: a idéia de que a física moderna, sobretudo a mecânica quântica e a relatividade, justificariam suas elucubrações mais fantasiosas, convicção compartilhada com os demais adeptos de NMRs. Sendo assim, qualquer prática da Pró-Vida possui uma história de explicações “científicas” sempre apoiadas pela mecânica quântica. No caso da crença no poder das pirâmides, Toth e Nielsen²⁵ afirmam que,

“Na grande pirâmide do Egito, a ação do fluxo do tempo tem sido amplificada pela forma da pirâmide, de modo a torná-la capaz de preservar a matéria orgânica. Fluxo do tempo e bioplasma são apenas termos diferentes para descrever a mesma força misteriosa que é responsável pela manutenção e criação de todos os sistemas materiais”

Schul e Pettit, em “O poder psíquico das pirâmides”, supõem que essa substância universal seria o mesmo que o “prana” dos hindus, o “Chi” dos chineses, o “magnetismo

²⁵ Max Toth & Greg Nielsen, *A força das pirâmides*.

animal” de Mesmer, a “força ódica” de Von Reichenbach ou a “energia orgônica” de Reich. Energia que hoje é chamada de “bioplasmática” ou “psicotrônica”.

“A nova física nos fez compreender que a realidade não é uma coisa ou coisas corretamente percebidas, mas estados de consciência suficientemente pragmáticas para que possam ser partilhados com os outros de um modo significativo”²⁶

Segundo eles dentro de uma pirâmide é possível experimentar uma “distorção do tempo”, por isso os relatos confusos daqueles que dormiam dentro delas sobre a correta sensação de tempo transcorrido. Esses indivíduos interagiriam com a pirâmide ao nível etéreo. Além disso, os autores ainda sugerem que as pirâmides poderiam ser o elemento que faltara aos alquimistas na transmutação de metais vulgares em ouro, ou seja, a “pedra filosofal”.

Fora o incrível interesse dos providianos no poder das pirâmides, pode-se notar dois outros: a crença na homeopatia e, principalmente na “percepção primária das plantas”. Começamos por esta última. Os providianos acreditam que as plantas possuem a incrível, mas científica, capacidade de perceber eventos ao seu redor. Conta-se o seguinte experimento: se algum tipo de dano físico (sofrimento) for infligido em uma planta, tal como rasgar-lhe uma folha, se ligarmos esta planta a eletrodos e aproximarmos dela o sujeito que lhe infligiu o mal, os eletrodos perceberão uma resposta fisiológica na planta, semelhante ao medo. Em outro experimento, realizado no workshop do departamento científico, fomos “convencidos” (novamente com a ajuda de eletrodos) que as plantas sentem a aproximação (de seres humanos, por exemplo) tanto quanto o dano causado a uma sua “irmã” de mesmo reino. Tal hipótese, francamente absurda, começou a ser difundida a partir de um experimento publicado por Backster, em 1968.²⁷

Esse pesquisador supunha que as plantas seriam capazes não só de sentir, como de pensar, além de conseguirem ler a mente das pessoas e antecipar suas ações. Em um experimento Backster decidiu verificar se as plantas seriam capazes de identificar o assassino de uma de suas irmãs plantas. Ele convocou para o experimento um grupo de policiais veteranos. Um deles deveria assassinar uma planta na presença de uma segunda

²⁶ Bill Schul & Ed. Pettit, *O poder psíquico das pirâmides*.

²⁷ C. Backster, *Int. J. Parapsychol.* **10**, 329 (1968)

planta que serviria de testemunha, mas sem que os outros soubessem. Ligando-se eletrodos à planta testemunha, Backster descobriu que ela reagia violentamente na presença do verdadeiro assassino. Mas o experimento mais famoso consistia em mergulhar camarões de água salgada em uma panela de água fervente ocasionando sua morte e esperar que uma planta em um cômodo separado “sentisse” a morte do camarão. Do suposto sucesso do experimento ele concluiu que existia uma forma desconhecida de comunicação instantânea entre todos os seres vivos. Após a publicação desse resultado na *Reader's Digest*, todas as donas de casa americanas adquiriram o hábito de conversar com suas plantinhas.²⁸

Mas, como infelizmente os pesquisadores sérios não costumam sequer responder a experimentos tão fantasiosos – que implicariam em perda de tempo e verba pública, além da exposição ao ridículo – o tema recebido com entusiasmo pelo público crédulo fez história. Isso até que em 1975 um grupo de pesquisadores do departamento de biologia física da Universidade de Cornell decide refutar cabalmente o experimento, que nunca conseguira ser replicado antes e não ser pelo próprio Backster. A conclusão: nada era capaz de dar suporte às especulações sobre uma “percepção primária” das plantas. O estudo foi publicado na conceituadíssima revista *Science*²⁹, matéria que os providianos parecem não ter lido.

O caso da homeopatia, prática alternativa comum entre os providianos, conduz-nos a problemas semelhantes. A agitação (“energização”) das moléculas de água dos medicamentos homeopáticos cessa minutos após a agitação, e tudo retorna ao estado original, o que nos leva a uma improvável “memória” das moléculas da água com relação à tintura. Os usuários de homeopatia dizem que os físicos já são capazes de explicar tal fenômeno, enquanto que os físicos afirmam, com certa surpresa, não saberem de que os médicos homeopatas estão falando. Temos aí, no mínimo, um grave problema de comunicação. Mas a confusão pode ser explicada. Em junho de 1988 o pesquisador francês J. Benveniste consegue publicar na revista *Nature* um fantástico artigo que parecia comprovar a eficácia terapêutica das diluições infinitesimais (“High-dilution”), artigo este que presumo ser em parte responsável pela tolerância do governo francês para com a medicina homeopática ou uma decorrência dessa tolerância. O artigo foi publicado pela

²⁸ Tompkins & Bird, *A vida secreta das plantas*.

²⁹ Horowitz et alli., *Science*, 189 (478- 480), 1975.

revista, mas com “reservas”. Os editores da *Nature*, contando com o auxílio do próprio Dr. Benveniste e seus associados, reúnem um grupo de pesquisadores para tentar reproduzir o experimento das diluições infinitesimais. O resultado não custa a chegar, sendo publicado no mês seguinte. A conclusão: sem qualquer fundamento científico. Benveniste assume a possibilidade de ter cometido erros na experimentação, mas mantém a conclusão de seu estudo. Seus críticos o acusam de fraude intencional. O tema todo era tão fantástico que contou com a participação do ex-mágico James Randi, principal crítico e oponente dos magos modernos e da parapsicologia.

A nova física a tudo pode responder segundo os providianos, da ação das pirâmides à explicação da eficácia da “tela mental” e das curas homeopáticas, mas para que o tema fique claro se faz necessário resumirmos aqui algumas das convicções dos providianos sobre o espaço e o tempo. Não repetirei aqui os argumentos de Capra e Ferguson, mas tentarei apresentar os argumentos de outros autores importantes para os providianos sobre o tema. Tobem e Wolf, em um livro muito curioso e dos mais fantasiosos e representativos das convicções dos providianos quanto às suas práticas “científicas”, afirmam que

“O universo físico *não* existe independentemente do pensamento dos participantes. O que denominamos *realidade* é constituído pela mente. O mundo não é o mesmo sem você. Construímos a nós mesmos e construímos uns aos outros para além do tempo”³⁰

Como se nota, um exemplo claro dos problemas suscitados pela “doutrina de Copenhague”, e nem adiantaria objetar-se que trata-se de uma mera representação social (distorcida) dos elementos da nova física, porque o livro foi escrito a partir de entrevistas com os físicos Jack Sarfatti e Fred Wolf, e por eles autorizado. Tobem e Wolf prosseguem dizendo que para cada um de nós existiria um número indefinido de universos cada um com sua própria seqüência temporal. Era possível segundo eles viajar no espaço-tempo para o passado e para o futuro bem como para outros universos já que todas as coisas estaria interconectadas. Tanto que seria possível que “apenas *pensando* num objeto você possa modifica-lo e a si próprio”,

³⁰ Bob Tobem & Fred A. Wolf, *Espaço- tempo e além*.

SÍNTESE E ORIGEM PROVÁVEL DA DOCTRINA: ENTRE CIÊNCIA E OCULTISMO

Nós influenciamos nossos futuros (e passados) diretamente com o pensamento. Toda vez que você *pensa* estar feliz e saudável, você está realmente feliz e saudável em alguma camada do universo (...) Se você pensa suficientes camadas de universo, elas eventualmente entram em harmonia, e seus pensamentos tornam-se *realidade*”³¹.

Qualquer semelhança com a “tela mental” e o “poder do pensamento positivo” não é, de forma alguma, mera coincidência. Mas como seria possível tal alteração ? É simples:

“Quando um participante pensa num objeto isso modifica a função de onda quântica do participante, que afeta diretamente o potencial quântico do objeto. O objeto se modifica sutilmente após ‘sentir’ a instantânea força quântica (...)”.³²

A explicação para a crença da Pró-Vida em retrocognição, precognição e clarividência vem logo a seguir, como auxílio da mecânica quântica:

“Não existe uma coisa chamada sentido do fluir do tempo no nível quântico... Todos os eventos existem simultaneamente... As pontes na espuma quântica podem conectar qualquer evento qualquer outro evento... O pensamento viaja mais depressa que a luz”³³

A “telepatia” é explicada apelando-se para a viagem instantânea de informações para qualquer ponto do universo através dos “buracos de minhoca”. Difícil concordar que isso seja algo além de uma rede interconectada de delírios compartilhada por alguns físicos e a maior parte dos ocultistas. Mas é nisso mesmo que se crê na Pró-Vida. Para conferir, basta participar do “departamento científico” mantido pela organização.

Penso ter ficado claro a partir da análise de alguns elementos de sua doutrina e de seu “departamento científico”, o intenso interesse da Pró-Vida com as questões da física moderna, reinterpretadas numa forma místico-científica, tal como ocorre com as diversas vertentes da Nova Era.³⁴ E foram tais interpretações da ciência física que deram origem a

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Idem.

³⁴ No jornal da Igreja Messiânica, edição de agosto de 2001, lemos o seguinte: “ **Partículas subatômicas:** No dia 12 de julho, mais de 600 cientistas de 75 instituições internacionais anunciaram ter descoberto pelo menos mais duas partículas subatômicas raras, geradas do choque entre matéria e antimatéria. Diante do fenômeno,

uma das características mais importantes do Movimento Nova Era, característica esta amplamente difundida pela Pró-Vida: a crença de que os mistérios do mundo jazem sob as formulações matemáticas da mecânica quântica e da relatividade. Fundamento da epistemologia místico-científica de tais movimentos, tal crença foi muito pouco explorada pelos pesquisadores dos NMR, muito provavelmente por humildade em tratar de assuntos distantes de seu domínio teórico e interesse intelectual. E mesmo quando tais questões foram abordadas³⁵, passou despercebido a influência da própria epistemologia da nova física, orientada pela *doutrina de Copenhague*, sobre a epistemologia místico-científica de tais movimentos.

As interpretações até certo ponto “místicas” das descobertas da nova física, elaboradas por seus próprios fundadores – mas rejeitadas por Einstein – forneceu a abertura necessária para algo que pareceria impossível sob condições normais: o ressurgimento do misticismo lá mesmo de onde ele já havia sido expulso – a ciência. Os físicos mais religiosos, as seitas ocultistas como é o caso da Pró-Vida, e os leitores de classe média, sempre ávidos por religiões racionalizadas fora da matriz judaico-cristã, aproveitaram a oportunidade para afirmar que a “ciência moderna” finalmente começara a se aproximar da religião. Surge assim uma crença generalizada que estender-se-ia por toda a sociedade de que os paradoxos da nova Física refletiam uma certa “ordem oculta” no universo e que essa ordem apontava para um “ordenador”. A natureza revelada por essas descobertas apontava, com “rigor científico”, para a inexistência de uma estrutura última da matéria e, de acordo com as explanações de Capra³⁶, à impossibilidade lógica de existir uma realidade estável formada por átomos essencialmente vazios e cujas propriedades eram ainda mais fantásticas de se imaginar. E se a realidade indicada pela Física de partículas subatômicas é tão irracional como supõe a Escola de Copenhague, e se o irracional é “cientificamente possível”, e se, portanto, a crença em absurdos parece ser a regra nesse domínio, tudo é possível no âmbito dessa natureza, cujas leis são ocultas e incompreensíveis.

Sendo tudo possível nesse reino de absurdos, onde o irracional e a incerteza convertem-se em “princípios”, onde se fala, sem certo eufemismo, em “outra lógica”, a

alguns pesquisadores observaram que há algo maior, completamente novo, que permitiu catalisar a evolução do Universo. Com isso, os cientistas deverão analisar a partícula de nêutron, que poderá explicar muita coisa, inclusive a existência concreta do espírito”.

³⁵ Ver o trabalho de Aldo Terrin, *Nova Era: A religiosidade do pós-moderno*.

³⁶ Fritjof Capra, *O tao da física*.

natureza converte-se em absurdo e a ciência em impossibilidade lógica. No caso, em devaneio místico. Mas entre os físicos que não aderiram à visão de mundo dos físicos *new agers*, e que resolveram atacar a própria filosofia oficial de sua disciplina, um nome em especial se destaca, exatamente por esboçar as preocupações de um físico com os desvios de sua ciência, e com o qual faremos a nossa discussão sobre os problemas suscitados pela nova física e sua relação com o misticismo que acabamos de notar: M. Bunge. Começaremos com as confusões criadas a partir dos conceitos da nova física, confusões estas muito presentes na doutrina da Pró-Vida e de todo o movimento Nova Era. Em seguida, passaremos à análise crítica, operada por Bunge no seio de sua disciplina.

O livro de Ferguson (2000), que já tivemos a oportunidade de analisar, sofreu profunda influência das concepções místico-científicas do trabalho do físico atômico e professor da Universidade de Berkeley, Fritjof Capra, que publica pela primeira vez em 1975 “O tao da Física”, livro que se transformaria rapidamente em *best seller*, com o objetivo de apontar os “inúmeros” paralelos entre a Física moderna e o misticismo oriental. Aclamado por um punhado de críticos e execrado pela maioria dos físicos sérios, o livro de 1975, junto com “O ponto de mutação”, de 1982, oferece os elementos necessários para a “racionalização” de conceitos místicos que há muito pairavam no solo da cultura americana – essencialmente antiintelectualista – à caça de subsídios científicos.

Capra descreve em “O tao da Física” seu sublime momento de inspiração em que ele percebe, depois de anos de pesquisa em Física de alta energia, a unicidade do cosmos, a idéia de que “tudo está em tudo”, a rede de relação entre as coisas:

“Há cinco anos experimentei algo de muito belo, que me levou a percorrer o caminho que acabaria por resultar neste livro. Eu estava sentado na praia, ao cair de uma tarde de verão, e observava o movimento das ondas, sentindo ao mesmo tempo o ritmo de minha própria respiração. Nesse momento, subitamente, apercebi-me intensamente do ambiente que me cercava: este se me afigurava como se participasse de uma gigantesca dança cósmica (...) Vi os átomos dos elementos – bem como aqueles pertencentes a meu próprio corpo – participarem desta dança cósmica de energia. Senti o seu ritmo e ‘ouvi’ o seu som. Nesse momento *compreendi* que se tratava da Dança de Shiva, o Deus dos dançarinos, adorado pelos hindus”.³⁷

³⁷ Fritjof Capra, *O tao da Física*

A citação já nos fornece um indício daquilo que virá a seguir: folhas e mais folhas em que conceitos da Física moderna (relatividade e mecânica quântica) são comparados com conceitos das religiões orientais, especificamente do Hinduísmo, Budismo, Taoísmo e Zen. A Física moderna conduz a uma nova concepção de natureza que o físico crê análoga àquelas do misticismo oriental, cunhando argumentos que aparecerão desde aí nas mais diversas manifestações dos NME, como um modelo a ser seguido pelos “conspiradores” de Marilyn Ferguson.

“Estamos, no entanto, testemunhando ao mesmo tempo o início de um espantoso movimento evolutivo que parece ilustrar o antigo ensinamento chinês segundo o qual o yang tendo atingido o seu clímax retrocede a favor do yin. As décadas de 60 e 70 geraram toda uma série de movimentos sociais que parecem caminhar nessa mesma direção. A preocupação crescente com a ecologia, o forte interesse pelo misticismo, a progressiva conscientização feminista e a redescoberta de acessos holísticos à saúde e a cura são manifestações da mesma tendência evolucionária”.³⁸

Mas os argumentos não provêm inicialmente do próprio Capra; ele mesmo foi beber em outras fontes. O original nisso tudo é somente a tentativa de fornecer um “arcabouço” racional-científico – por mais que ele insista em dizer que se trata de uma analogia – às idéias espiritualistas que o precederam, e o ponto decisivo dos engodos em que o livro de Capra (e, posteriormente, seus leitores new agers) recai, digamo-lo logo, deve-se à própria interpretação dos conceitos da nova Física.

A interpretação de Capra da realidade subatômica baseia-se em uma concepção de realidade que poderíamos chamar de “metafísica” e não “científica”, como sugerem seus idealizadores – Niels Bohr e Werner Heisenberg. Percebemos aqui uma certa “carência” da nova Física de um fundamento filosófico que a abarque, principalmente porque suas asserções dizem respeito a um mundo que está, em muitos aspectos, além da observação empírica. De certa forma, é esse fundamento que Capra se propõe fornecer, tomando emprestado das filosofias orientais os elementos capazes de descrever a natureza que subjaz às formulações teóricas da Física moderna. “A Física moderna”, diz ele, “leva-nos a uma

³⁸ Idem

visão do mundo bastante similar às visões adotadas pelos místicos de todas as épocas e tradições”. Bohr e Heisenberg, ao que parece, sustentam opiniões semelhantes:

“Se buscarmos um paralelo para a lição da teoria atômica [...] [devemos nos voltar] para aqueles tipos de problemas epistemológicos com os quais já se defrontaram, no passado, pensadores como Buda e Lao Tsé em sua tentativa de harmonizar nossa posição como expectadores e atores no grande drama da existência”.³⁹

Niels Bohr

“A grande contribuição científica em termos de Física teórica que nos chegou do Japão desde a última guerra pode ser um indício de uma certa relação entre as idéias filosóficas presentes na tradição do Extremo Oriente e a substância filosófica da teoria quântica”.⁴⁰

Werner Heisenberg

Não podemos afirmar com certeza se a concepção da Escola de Copenhague é de caráter tão místico quanto à de Fritjof Capra, mas certamente não é menos idealista (como discutiremos em breve). Por enquanto, basta considerarmos o mais essencial, isto é, a idéia de que o pensamento de Capra busca sugerir que

“o pensamento oriental e, de forma mais ampla, o pensamento místico fornecem um lastro filosófico consistente e relevante para as teorias da ciência contemporânea, uma concepção de mundo na qual as descobertas científicas podem estar em perfeita harmonia com os objetivos espirituais e as crenças religiosas”.⁴¹

A essência da comparação se dá sobre o modelo não-cartesiano da Física moderna, radicalmente diferente das concepções que possuíamos da natureza. O caráter por vezes “paradoxal” da mecânica quântica e, sobretudo, os modelos metafísicos que enformaram tanto a formulação de seus modelos quanto a interpretação subsequente destes modelos, sob a primazia da orientação da Escola de Copenhague, para Capra, ensejam a existência de

³⁹ citado por Capra

⁴⁰ Idem

⁴¹ Fritjof Capra, *O tao da Física*

uma realidade não intelectual que só poderia ser apreendida sob um estado de consciência não usual (isto é, mística).

A necessidade de uma apreensão intuitiva das realidades apontadas pela nova Física deve-se à deficiência de nossa linguagem em definir essa nova realidade. Por isso deveríamos buscar soluções para essa limitação em outras filosofias distantes da tradição ocidental, como é o caso dos *koan* do zen-budismo, que por seu caráter essencialmente paradoxal são capazes de desarmar o pensamento racional. Na tradição da religiosidade oriental, “quando a mente racional é silenciada, o modo intuitivo produz uma percepção extraordinária. O ambiente é vivenciado de forma direta, sem o filtro do pensamento conceitual”. Segundo Capra, a Física atômica veio mostrar que as partículas subatômicas não possuíam uma existência (ele diz “significado”) isolada, podendo ser compreendidas somente como “interconexões entre a preparação de um experimento e sua posterior medição”.⁴²

A Física moderna aponta para um modelo de natureza que é não-cartesiano. Não existem, como se pensava, partículas elementares, mas qualquer partícula pode transmutar-se em outras partículas, que por sua vez não podem ser chamadas de elementares. Neste mundo do infinitamente pequeno, conceitos como os de “substância material” e “objeto isolado” perdem qualquer significado. E cada uma dessas partículas não deve ser entendida isoladamente, mas como parte de um todo que, por sua vez, inclui o observador: “Na física moderna, o universo é, pois, experimentado como um todo dinâmico e inseparável, que sempre inclui o observador, num sentido essencial”. Contraposta a essa visão mecanicista do ocidente, Capra aponta a visão “orgânica” das culturas orientais, na qual “todas as coisas e todos os fatos percebidos pelos sentidos acham-se inter-relacionados, unidos entre si, constituindo tão simplesmente aspectos ou manifestações diversas da mesma realidade última”.⁴³

Chegamos agora ao ponto mais controvertido da interpretação de Copenhague sobre a teoria quântica e que segundo o próprio Capra “não é aceita universalmente”, sendo que ainda “existem inúmeras contrapropostas, e os problemas filosóficos envolvidos acham-se longe de estar efetivamente assentados”. O ponto nevrálgico da interpretação diz respeito à

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

interconexão universal entre coisas e eventos, e entre estas coisas e eventos e o observador humano e sua consciência. Interconexão esta que sempre fora admitida no oriente, mas que só agora começara a ser concebida na cultura ocidental, graças aos avanços da Física teórica.

“No misticismo oriental, esse estado de entrelaçamento universal sempre inclui o observador humano e sua consciência; o mesmo também ocorre na Física atômica. No nível atômico, os objetos só podem ser compreendidos em termos da interação entre os processos de preparação e de medição. O ponto terminal dessa cadeia de processos reside sempre na consciência do observador humano”.⁴⁴

E mais:

“A característica crucial da Física atômica reside no fato de que o observador humano não é necessário apenas para a observação das propriedades de um objeto mas, igualmente, para a definição dessas propriedades. Na Física atômica não podemos falar acerca das propriedades de um objeto como tal. Estas apenas possuem significado no contexto da interação do objeto com o observador”.⁴⁵

Importante notar que essas idéias Capra incorpora da interpretação de Copenhague, formulada pelos “pais” da mecânica quântica – Bohr e Heisenberg. Segundo essa interpretação, a própria disposição dos meios de observação alteraria o objeto a ser observado. Essa idéia, que não é estranha às ciências humanas, ganha uma dimensão surpreendentemente mística: o entrelaçamento entre o experimento e o observador depende também de sua consciência! Como se a “mente” do observador pudesse, sozinha, alterar o experimento:

“Na Física atômica, o cientista não pode desempenhar o papel de um observador objetivo distanciado, torna-se isto sim, envolvido no mundo que observa na medida em que influencia a propriedades dos objetos observados”.

(...)

⁴⁴ Idem

⁴⁵ Idem

“A teoria quântica aboliu a noção de objetos fundamentalmente separados, introduziu o conceito de participante em substituição ao de observador, e pode vir a considerar necessário incluir a consciência humana em sua descrição do mundo”.⁴⁶

Curiosamente, o que há de mais importante no livro de Capra, pelo menos para a nossa análise, surge no posfácio à segunda edição do livro. Nele, o autor pretende resumir alguns avanços ocorridos na Física atômica desde o primeiro lançamento de *O tao da Física*, avanços estes que o autor afirma que, longe de refutarem suas intuições sobre os paralelos entre a nova Física e o misticismo oriental, somente reforçaram a idéia inicial de que a “interligação quântica” evidenciada por Bohr e Heisenberg era capaz de expressar a concepção “orgânica” da natureza que essas religiões há muito já haviam percebido:

“Um dos mais sólidos paralelos ao misticismo oriental tem sido a compreensão de que os componentes da matéria e os fenômenos básicos envolvendo esses componentes estão interligados; de que eles não podem ser compreendidos como entidades isoladas mas apenas como partes integrais de um todo unificado (...) A nova espécie de estado de interligação recém-surgido não apenas reforça as similaridades entre os pontos de vista dos físicos e dos místicos; ela também levanta a intrigante possibilidade de relacionar a Física subatômica à Psicologia junguiana e, talvez, até mesmo à Parapsicologia (...)”.⁴⁷

E as conclusões a que ele chega nesse posfácio são ainda mais surpreendentes. Começamos por explicar um problema da Física moderna exposto por Capra e que considero ser uma das maiores fontes de confusões e mal-entendidos na Física de partículas: o experimento Einstein-Podolsky-Rosen e o teorema de Bell.

A questão toda se complica quando surge na Física atômica a idéia de *variáveis não-locais*. No caso das variáveis locais, a conexão entre eventos respeita as leis usuais da própria Física, por exemplo, nenhuma informação pode ser transmitida em velocidade superior àquela da luz (na verdade, neste caso, são as “leis da natureza” que são respeitadas). No que diz respeito a variáveis não-locais as conexões são *instantâneas* e não

⁴⁶ Idem

⁴⁷ Fritjof Capra, *O tao da Física*

podem ser previstas de forma precisa. Para alguns físicos, incluindo Capra, essas novas variáveis representariam a essência mesma da realidade do mundo subatômico:

“Mas, além dessas conexões locais, outro tipo de conexões, não-locais, veio recentemente à luz; conexões que são instantâneas e que não podem ser preditas, nos dias que correm, de uma forma precisa, matemática. Essas conexões não-locais são concebidas por alguns físicos como sendo a própria essência da realidade quântica”⁴⁸.

Marilyn Ferguson ficou particularmente impressionada com as conseqüências lógicas do teorema de Bell e acabou por engolir, sem mastigar muito, a interpretação mística do teorema como apresentada por Fritjof Capra, e daí para a certeza de que “todos somos um” não faltava mais nada. E de fato o teorema é mesmo muito impressionante se o considerarmos sob a ótica da Escola de Copenhague, cujos membros parecem compartilhar, com Capra, o entusiasmo com as religiões do oriente.

Em um momento de lucidez epistemológica, Stephen W. Hawking, o mais brilhante e famoso físico teórico vivo, que ocupa atualmente o cargo de professor de Matemática na Universidade de Cambridge – cargo anteriormente ocupado por Isaac Newton – lança, em seu último trabalho destinado a um público leigo, alguma luz sobre o paradoxo Einstein-Podolsky-Rosen. Hawking (2002) afirma que, de fato, é mesmo possível conhecer o spin de uma segunda partícula (gêmea) se soubermos o spin da primeira. O que acontece é até simples: “sabemos” que as partículas pares possuem necessariamente spins opostos, logo, se enviarmos uma delas para o outro lado da galáxia, poderemos medir o spin da primeira e deduzir, com essa informação, o spin da partícula distante.⁴⁹ Não há nada de ridículo nisso. Ridículo mesmo seria pensar, afirma Hawking, que uma informação poderia viajar a uma velocidade superior àquela da luz, isto é, de forma instantânea, como sugerem os físicos mais religiosos como Capra, ou as leitoras mais desavisadas como Ferguson.

Físico teórico, epistemólogo e professor de lógica e metafísica na McGin University no Canadá, M. Bunge discute em *Física e Filosofia* (2000) muitas das mais controvertidas questões da microfísica que discutimos aqui. Ele supõe a existência de quatro teses relativas ao referente da teoria física e que servirão de referência em nossas análises

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Stephen Hawking, *O universo numa casca de noz*.

posteriores porque todos os físicos saibam eles disso ou não, estarão alinhados a alguma ou algumas dessas “escolas”. Esta divisão traçada por Bunge interessa-nos porque elenca diversas “teses” que pretendem responder a uma questão de suma importância para o nosso trabalho: “A que se referem as teorias físicas?”. Ou seja, as teorias físicas versam sobre realidades físicas ou não passam de ferramentas teóricas para sumarizar dados?

1. A TESE REALISTA: segundo esta concepção, a teoria física tem como referente os sistemas físicos, ou seja, coisas que se supõe tenham existência autônoma (realismo ingênuo) ou são consideradas (realismo crítico) como possuidoras de existência autônoma. Neste sentido, a interpretação física é objetiva, diz respeito a um objetivo físico.
2. A TESE SUBJETIVISTA: informa que a teoria física diz respeito a sensações ou a idéias de seu sujeito pensante, isto é, versa sobre *estados mentais*. Os enunciadores da Física teórica seriam então enunciados de objeto mental.
3. A TESE ESTRITA DE COPENHAGUE: supõe que a Física teórica (e a teoria quântica em especial) tratam de blocos sujeito-objeto não analisáveis e nenhuma distinção entre os dois pode ser absolutizada. Nesse caso, todo enunciado em Física seria um enunciado físico-mental.
4. A TESE DUALISTA: em parte assemelha-se à concepção de Copenhague por pensar que a teoria física versa tanto sobre objetos físicos quanto sobre observadores. Para essa concepção, todo enunciado em Física é em parte um enunciado de objeto mental e em parte de um objeto físico.⁵⁰

Pois bem, Bunge nos informa que a tese realista foi a que prevaleceu durante o período da Física clássica por Boltzmann, Planck, Einstein (em sua fase ulterior) e De Broglie. A tese subjetivista (3 e 4) foi defendida por Mach (para quem os átomos eram sensações), Eddington e Schrödinger. A tese de Copenhague, como sabemos, foi sustentada por Bohr, Heisenberg e seus seguidores que freqüentemente oscilavam entre as formas 3 e 4 de subjetivismo. As três primeiras são ditas monistas (o referente é metafisicamente homogêneo, isto é, físico, mental ou físico-mental) enquanto que a segunda é dita dualista

⁵⁰ Mario Bunge, *Física e filosofia*.

porque postula a existência de duas substâncias irreduzíveis uma à outra. Os físicos nem sempre permanecem fiéis a uma dessas quatro teses, como aponta Bunge, ao dizer que

“Mach e Dewey hesitaram entre subjetivismo e dualismo; e Bohr, que começou como realista, tornou-se um subjetivista, oscilando mais tarde entre o dualismo (tal como muitas vezes é representado por Heisenberg) e a tese estrita de Copenhague, tendo ao fim revertido ao realismo, pelo que se diz”.⁵¹

A crítica de Bunge incide principalmente sobre as vertentes subjetivistas que, segundo ele, insistem em contrabandear o observador para dentro do experimento, e é daí que advém boa parte das confusões na mecânica quântica, em que os físicos muitas vezes calculam e agrupam um grande número de dados sem entender o que está sendo computado. Apesar da insatisfação, eles insistem em considerar – e talvez por culpa mesmo da incompreensão – os fenômenos quânticos como “opacos à razão”.

“Na verdade, as aplicações bem-sucedidas da mecânica quântica básica têm sido tão numerosas, que a própria possibilidade de explorar caminhos radicalmente novos é hoje em dia considerada tão-somente por alguns poucos físicos. Os físicos teóricos tornaram-se, neste particular, ainda mais conservadores do que os teólogos. Como resultado, nenhuma brecha foi aberta em tempos recentes na teoria microfísica, básica, nem se pode esperar que ela seja intentada enquanto a atual teoria continuar a ser vista como perfeita ou quase”.⁵²

A fonte da contradição filosófica da doutrina “origina-se no princípio de que a teoria física não versa sobre a realidade”, afirma Bunge, “mas sobre a experiência humana”. Contra isso ele considera que a teoria física fala, sim, da realidade, e é testada pela experiência humana. A doutrina de Copenhague supõe não existirem fenômenos quânticos autônomos porque todos eles dependem do observador. Isso é que é inconsistente, porque adota um ponto de vista subjetivista, que parece afirmar, como o idealismo subjetivo de Berkeley, que a realidade só existe se a observamos:

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

“A mesa sobre a qual escrevo, digo eu, existe, isto é, eu a vejo e sinto; e se eu estivesse fora de meu escritório, diria que ela existiu, querendo dizer com isso que se eu estivesse em meu escritório poderia percebê-la, ou que algum outro espírito na realidade a percebe; (mas) no que diz respeito à existência absoluta de coisas não pensantes, sem qualquer relação com o fato de serem percebidas, isto parece perfeitamente ininteligível. Seu *esse é percipi* (seu ser está em ser percebido), nem é possível que pudessem ter qualquer existência, fora das mentes ou coisas pensantes que as percebem”. (Berkeley, citado por Bunge).⁵³

Bunge conclui dizendo que, na vida cotidiana, é difícil manter um tal idealismo subjetivo, mas “é mais fácil sustentá-lo para um domínio acessível apenas aos especialistas, por exemplo, da Física atômica”. O que a interpretação de Copenhague faz, afirma ele, é “a negação da existência *autônoma* de objetos atômicos”. Disso se conclui que a desistência do ideal de causalidade não se deve exatamente à Física moderna, e sim à adoção de uma teoria idealista do conhecimento da matéria. De acordo, portanto, com a teoria oficial da mecânica quântica, a observação dos fenômenos parece estar limitada não pelo idealismo, mas por leis físicas da natureza. Por isso

“É como se, daqui por diante, não pudessemos estar certos se estamos observando o objeto ou se o objeto está nos observando, ou se está observando a si mesmo, ou se não estamos fazendo Física, mas sim Psicologia introspectiva, (...)”.⁵⁴

A fusão entre observador e objeto observado postulada pela doutrina de Copenhague, sugerindo que os fenômenos atômicos precisam ser concebidos como um todo que não pode ser racionalizado por ser opaco à razão, bem como o princípio da incerteza de Heisenberg que surge como realidade natural, representam um limite para o conhecimento. A filosofia holística de Heisenberg e Bohr é tão mística quanto aquela de Fritjof Capra, servindo de fermento para os elementos místicos do movimento Nova Era. A sugestão de uma religiosidade mística nos fundadores da mecânica quântica não chega a ser considerada seriamente por Bunge (ele chega quase lá), mas é feita abertamente em Capra. Porém, aquele afirma que a doutrina de Copenhague

⁵³ Citado por Mário Bunge, *Física e Filosofia*.

⁵⁴ Mário Bunge, *Física e Filosofia*.

“é tão obscura quanto a doutrina da trindade, segundo a qual o Pai (Aparelho), o Filho (Microsistema) e o Espírito Santo (Observador) estão unidos na divindade (fenômeno quântico)”⁵⁵

M. Bunge também percebe na doutrina de Copenhague aquilo que percebemos em Capra (e por motivos óbvios, já que a interpretação deste segue os cânones da doutrina formulada pelos idealizadores da mecânica quântica). E o que é percebido? A sugestão, senão a afirmação metafísica (mas que aqui chamaremos de mística) de que de alguma forma a “mente” do observador é capaz de influenciar o experimento. Referindo-se ao argumento da atividade perturbadora do observado, ele aponta que:

“O ponto inicial da questão é que em nenhum dos dois casos [referindo-se aos argumentos da comprobabilidade e da atividade perturbadora do observador] a mente do experimentador atua diretamente sobre o objeto em ambos os casos as ações e reações são físicas e podem ser justificadas em termos físicos”.⁵⁶

Os argumentos subjetivistas da escola de Copenhague pressupõem que uma quantidade física não tem valor se não for medida e, portanto, nada jamais acontecerá (considerando a fusão mítica sujeito-observador/objeto) nos níveis subatômicos sem a direta intervenção do observador. Além do mais, o problema relativo à ação mental do observador sobre os sistemas físicos reside, pelo menos, em um duplo engano que Bunge reconhece bem. O primeiro reside na confusão entre observador e aparelho de observação – o evento físico reage com sistemas físicos, no caso, o aparelho (ou o arranjo experimental) e não com a mente do observador. O segundo diz respeito à confusão entre *ser* e *conhecer*. Está claro que uma grandeza, antes de ser medida, não possui um valor conhecido, mas isso não significa dizer que ele não possua já um valor (em si, porém, desconhecido para nós) *antes* de ser realizada a mensuração. Afirmar isso seria subscrever a interpretação do idealismo subjetivo à maneira de Berkeley, mesmo sem que se saiba disso, ou seja, é fazer, inconscientemente (e aqui, ironicamente, entra a mente do observador na teoria física, como quer a doutrina de Copenhague) má filosofia. Bunge resume aquilo que deveria ser

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

óbvio afirmando, com a máxima convicção, que “as mentes não têm ação direta sobre as coisas e, mesmo que tivessem, a Física não seria competente para responder por elas”. E resume todo seu argumento dizendo que:

“em conclusão, é impossível construir uma teoria *consistente* no estilo Copenhague. Em outras palavras, a interpretação de Copenhague da teoria quântica é inconsistente, e mais ainda, incuravelmente inconsistente. Felizmente, a criança – mecânica quântica – não precisa ser jogada fora junto com a água do banho”.⁵⁷

⁵⁷ Idem.

CAPÍTULO III

RELIGIÃO E MODERNIDADE: O CASO DA PRÓ-VIDA.

1. Considerações preliminares.

Impossível falar da modernidade sem recair na querela interminável sobre a existência ou não de uma pós-modernidade, termo muito em moda, como podemos depreender dos trabalhos de Lyotard¹ e Harvey². Se a pós-modernidade decreta a morte da modernidade, já se ouve falar por aí da morte da própria pós-modernidade, o que nos levaria ao conceito de uma pós-pós-modernidade, enquanto não surge um conceito melhor. Tentaremos aqui evitar toda essa discussão, mas deixando claro que não consideramos a existência de uma pós-modernidade. Aquilo que escutamos sob o nome de pós-modernidade, pensamos ser nada além do surgimento, na cultura, das contradições da própria modernidade. Prossigamos.

Podemos identificar, facilmente, a modernidade com um período de transição das visões de mundo religiosas para aquela da atividade científica e racional. Modernidade implica, como em Weber, secularização e desencantamento do mundo. A modernidade vê assim, sob o trilho da secularização, a separação entre religião e Estado, e a submissão daquela a este. A vida cotidiana no mundo moderno deixa de ter em seu núcleo a imagem da divindade castradora do universo judaico-cristão, substituindo-a pelo cultivo ou culto da razão, e operando sob os mesmos princípios em que outrora a religião empurrara a magia para o campo do irracional, a ciência empurra a religião para a esfera da vida íntima e da irracionalidade. A história da modernidade é, portanto, o capítulo mais importante da história da razão.

A preponderância da Igreja católica na Idade Média, graças ao seu poder centralizado em uma estrutura hierárquica herdada do império romano, constituía uma espécie de “Estado” dentro de outros “Estados”, por mais que não possamos falar aqui de Estados em sentido estrito, porque a passagem das sociedades ocidentais escravistas para o feudalismo representava a fragmentação do império romano e o fim da unidade que durara séculos. A partir daí, surgiram reinos frágeis com limites territoriais fracamente definidos, enquanto que a igreja era um “reino” forte, herdeira da unidade romana, e com limites

¹ Jean François Lyotard, *A condição pós-moderna*.

² David Harvey, *A condição pós-moderna*.

territoriais que ao longo da Idade Média fariam-na parecer um reino dentro de outros reinos.

A sólida organização da Igreja e sua estrutura centralizada faziam com que suas fronteiras sobrepujassem as fronteiras dos reinos medievais. O Bispo de Roma, autoproclamando-se sucessor de Pedro, passa a ser denominado de “Papa”. A partir daí, sua influência irradiar-se-ia por todo o mundo medieval. Poder religioso e poder secular identificavam-se, com este último submetendo-se ao primeiro. No topo da hierarquia medieval reinava, absoluta, a figura do Papa. Logo abaixo dele, estava o rei. Por último, os camponeses. A igreja possuía a maior parte das terras e o monopólio do conhecimento, elementos que representavam o poder máximo no mundo medieval, e sua concepção de mundo religiosa impôs-se sem concorrência sobre todos os reinos ocidentais, quase sem exceções. O mundo do feudalismo e a consciência de seus homens era profundamente religiosa e permeava todas as dimensões das suas existências.

Na baixa Idade Média, com o desenvolvimento da burguesia, a afirmação das monarquias feudais e o cisma do Oriente, que rompe a unidade do cristianismo, a igreja começa a enfraquecer. Os reis, ao longo do século XIII, reagem ao internacionalismo pontifical e começam a rejeitar o poder do papa sobre os assuntos políticos e econômicos dos reinos. Em fins da Idade Média, e ajudados pelos horrores da Santa Inquisição, as massas populares, por mais impregnadas de uma religiosidade que mesclava elementos pagãos com cristãos, começavam a fazer oposição à Igreja, enquanto as monarquias feudais conseguiam centralizar o poder real aliando seus interesses – de submeter a nobreza e a Igreja – aos de uma classe social emergente, mas muito poderosa, que desejava a formação de um mercado nacional: a burguesia.

No século XV, as monarquias que já haviam concretizado suas pretensões centralizadoras lançam-se, graças ao financiamento da burguesia, às grandes navegações. Temos aqui uma mudança radical em relação ao período anterior: a riqueza deixava de ser representada pela posse de terras e começava a ganhar mobilidade através da burguesia, o que fez com que a riqueza de um país passasse a ser medida por suas reservas de ouro e prata .

As mudanças decorrentes da saída da Idade Média também foram sentidas nas artes, na religião e nas ciências. Nas artes, principalmente, tivemos o que ficou conhecido por

“Renascimento”, uma ruptura com as idéias medievais, que buscou inspiração no mundo greco-romano, significando, de certa forma, a expressão do movimento humanista, que recolocava o homem no centro do mundo e que por sua vez devia-se ao absolutismo e ao crescimento da burguesia. Mas o Renascimento não se restringiu só às artes; o estudo do homem e da natureza também levou ao progresso das ciências. Na religião, a Igreja católica via seu poder enfraquecer-se progressivamente com o aumento das heresias e com a Reforma protestante, um amplo movimento de revigoramento religioso nascido no seio da Igreja, e que Max Weber entende como o principal móvel do capitalismo, sobretudo sob a influência do calvinismo.

No século XVI, Calvino (1509-1564) dinamiza o movimento reformista iniciado por Lutero através da incorporação de novos princípios à matriz da doutrina luterana (livre interpretação da Bíblia, negação do culto aos santos e à Virgem Maria, contestação da autoridade papal, etc.), destruindo completamente a possibilidade do livre-arbítrio e pregando a predestinação absoluta do homem: alguns já nasceriam predestinados à salvação, enquanto que os demais (a maioria) estaria condenada à danação e à morte. Deus já escolhera assim, desde sempre, aqueles que queria levar à danação, através de um julgamento oculto e incompreensível. E por que seria assim? Porque assim queria Deus.

A radicalidade das proposições calvinistas gerava uma tensão psicológica terrível, a de saber quem seriam os escolhidos para a vida eterna. O homem não tinha como descobrir o que Deus havia lhe reservado, mas era possível deduzir uma resposta a partir de alguns indícios. Calvino afirmava que somente os predestinados seriam capazes de obter sucesso, e que todo trabalho, sendo realizado com honestidade, seria agradável a Deus. Isto terá duas conseqüências: a primeira delas é que as práticas econômicas até então condenadas pela Igreja convertiam-se agora em trabalho pela glória de Deus; a segunda, é que resolvia minimamente a tensão psicológica gerada pela predestinação absoluta, afinal, se o homem se empenhasse no trabalho e fosse bem sucedido na vida ele teria uma confirmação de ter sido eleito para a vida eterna. A liberação do homem para o trabalho realizada pelo calvinismo e o estímulo capitalista gerado pela teoria da predestinação vinham bem ao encontro das idéias da burguesia.

A reação da Igreja não tardaria, através do que ficou conhecido como Contra-reforma. Em 1545-1563, a Igreja católica manifesta-se através do *Concílio de Trento*,

reafirmando os dogmas centrais da doutrina católica, como a manutenção do celibato, a hierarquia eclesiástica, o culto aos santos e à Virgem Maria, a importância dos sacramentos, a necessidade das obras para a salvação e, principalmente, a supremacia do papa e da Igreja como a única com poder para interpretar as escrituras. O braço armado da Igreja para impor seus dogmas era o já conhecido e eficaz tribunal do Santo Ofício (Inquisição).

O humanismo e o renascimento, que tiveram seu auge entre o final do século XV e meados do século XVI, podem ser considerados dois momentos de um único movimento, já que eles compartilhavam algumas características fundamentais, e dentre elas, a afirmação do valor da dignidade humana, e a indagação da natureza sem as amarras da religião. Mas o humanismo, diferente do que se possa imaginar, não era anti-religioso, por mais que fizesse oposição ao pensamento medieval representado pela escolástica que, em linhas gerais, tentara harmonizar a fé com a razão. É da crise da escolástica que amadurece o humanismo.

Sobre a relação entre humanismo e religião, Sciacca aponta que

“com efeito, por um lado, sobretudo o Humanismo italiano, tende a acentuar a presença do divino no próprio homem. Por outro lado, o Humanismo europeu tende a centrar o elemento religião e transcendente sem ainda negar o homem em Deus. Do Humanismo com tendência antropocêntrica nasceram as correntes racionalistas, filosóficas e científicas, como as correntes imanentísticas e historicísticas que caracterizam o pensamento moderno. Do Humanismo com tendência super-teológica nasceram os movimentos religiosos, desde o movimento luterano”.³

Daí se depreende que a reforma protestante, antes de ter sido um verdadeiro e óbvio retrocesso no seio do humanismo e do renascimento, pode ser considerada como um momento deste movimento, ao anunciar a autonomia do homem religioso frente à autoridade da igreja, e da interpretação das escrituras. O humanismo desejava uma renovação religiosa capaz de revigorar a tradição católica e de dar mais liberdade à investigação da natureza. A reforma protestante, a princípio, parecia apta a realizar essas aspirações dos humanistas, mas imanente à doutrina luterana do “servo arbítrio”, que supunha a salvação unicamente através da fé, em franco detrimento da salvação através das

³ Michele Federico Sciacca, *História da Filosofia*.

obras (como pregava a tradição católica), acaba por negar a autonomia do homem. A ruptura entre reforma e humanismo acaba por se tornar inevitável.

É no século XVII que boa parte dos teóricos fixam as origens da modernidade, mas como pudemos notar, essa ruptura no tempo entre passado e presente, com a conseqüente substituição de uma visão de mundo teocêntrica que durara dez séculos para uma visão antropocêntrica, dá-se no Renascimento. Sofre um pequeno revés com os movimentos da Reforma e da Contra-reforma, mas volta a ganhar fôlego no século XVII, e daí por diante nunca mais enfraquecerá. É claro que muitos homens, em diversas épocas, principalmente passadas grandes turbulências sociais, sentiram estar vivendo em uma época absolutamente distinta da anterior, como foi o caso do final do século V, em que Habermas sugere ter sido utilizado pela primeira vez o termo “moderno” para marcar a transição do mundo romano e pagão para um presente cristão. Os homens de muitas épocas sentiram também estar vivenciando um certo momento “fim de século”, de tempos negros e de pessimismo, mas isso não refuta o fato de que, a partir do século XVII, a vida dos homens, que sempre fora marcada por uma tensão com uma natureza repleta de encantamento, uma espécie de “jardim encantado”, como aponta Max Weber, em que a religião ocupava um papel central na vida das pessoas, sofreria um abalo nunca antes verificado (mas talvez somente intuído no mundo grego).

Essa mudança, que apontaria para o recrudescimento daquele desencantamento operado pelo cristianismo, começaria a desencantar a própria religião cristã através da ciência nascente. Se for possível afirmar que o futuro novo que se revela continuaria permeado de superstições que a ciência jamais conseguiria erradicar completamente, e que esse novo tempo permaneceria religioso, não é menos verdade, nota Weber, que o homem de nosso tempo não é capaz de imaginar o quanto os tempos passados haviam sido mais religiosos. A separação entre Igreja e Estado e a precedência deste sobre aquela, bem como as visões de mundo fornecidas pela ciência emergente, concorrentes dos dogmas cristãos até então incontestáveis, marcaram uma profunda transformação na vida do homem pós-renascentista.

No século XVII, as explicações da natureza oferecidas pela religião não satisfaziam mais o homem moderno, que queria uma objetividade que o fizesse alcançar uma compreensão dos fenômenos e leis subjacentes à natureza, sendo para isso fazia-se

necessário um método de exploração capaz de conduzir a razão às verdades que o mundo natural escondia. Todas as pré-concepções dogmáticas deveriam ser sustadas do pensamento que passava a duvidar de qualquer conhecimento a não ser que “penso; logo, existo” cartesiano, cuja dúvida metódica obriga a razão a aceitar como verdadeiro somente aquilo que pudesse ser demonstrado. Era o fim das verdades de fé e o surgimento das verdades da razão.

Foi este século que assistiu à afirmação das ciências experimentais, às explicações racionais do universo, ao progresso nas ciências físicas com Isaac Newton, Pascal (1623-1662) e Torricelli (1608-1647), na astronomia com Galileu Galilei (1564-1642) e Johann Kepler (1571-1630), na matemática com Fermat (1601-1630), Leibnitz e Descartes. Todas essas descobertas substituíram a idéias de um universo imóvel pelo de um cosmos em constante movimento. E se tudo o que se encontrava na natureza estava em *movimento*, esse movimento significava *progresso*.

A estes progressos da ciência e da filosofia do século XVII, principalmente o *racionalismo* de Descartes e o *empirismo* de Locke, ligam-se as origens de um movimento intelectual de largas proporções que possuirá uma importância perene na vida do homem moderno: o iluminismo. Também conhecido como *ilustração* ou época das luzes, o iluminismo foi um movimento cuja maior expressão se deu na França, exatamente o país que era o palco mais expressivo das contradições do *antigo regime*, onde os limites feudais mais se chocavam com os interesses da burguesia e com o desenvolvimento do capitalismo. A burguesia, que antes financiava o absolutismo com o objetivo de ver seus interesses considerados, começa a sentir o próprio regime que ela ajudara a formar como um empecilho para o seu desenvolvimento, tolhida por uma sociedade dividida em ordens ou Estados (clero, nobreza e povo), ela começava a sentir que seus interesses não eram os mesmos da nobreza, e que seu status social não era condizente com seu poder econômico. Os ideais racionalistas do século XVII, que apontavam para um universo em eterna mudança e progredindo sempre para melhor, enchia de otimismo a burguesia, que percebia a si mesma como o veículo do progresso frente ao conservadorismo do antigo regime. Ao mercantilismo ela opunha a idéia do “laissez-faire, laissez-passer”, isto é, a idéia de uma economia capaz de ser regida por si própria sem a intervenção do Estado. No nível político-ideológico, ela reafirmava a autonomia humana e a soberania do povo, criticando

duramente a Igreja e o direito divino dos reis. Mas os iluministas não eram ateus, e sim deístas; Deus estava presente na natureza e também no homem, daí pregarem uma religião de tolerância, apoiada na razão e baseada na crença de um ser supremo. Já na política, por mais que condenassem o absolutismo, pensavam ser importante a existência de uma monarquia centralizada, cujo governante seria auxiliado por filósofos: era o *despotismo esclarecido*, uma política de reformas que foi executada por diversos soberanos europeus. E o iluminismo vem oferecer a justificativa que faltava para que a burguesia tomasse o poder de assalto através de uma verdadeira revolução burguesa. Dentre as revoluções burguesas, duas teriam especial importância no delineamento das fronteiras daquilo que denominamos “modernidade”: a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. O século XVII vê nascer um processo de transformação global que atinge todos os níveis da estrutura social (indústrias, bancos, agricultura, transportes, comércio, etc.) que marcam a emergência do sistema capitalista, e que teve, no nível econômico, a concretização, através da Revolução Industrial, um longo processo de mecanização das fábricas operado pela burguesia.

As condições da Revolução industrial amadureceram ao longo dos séculos XV ao XVIII, quando a burguesia acumulou capital através da concentração da produção e de enormes somas de dinheiro. No setor industrial, essa concentração se deu com a divisão do trabalho, em que os artesãos recebiam a matéria-prima mas não mais ficavam com o produto de seu trabalho. Eles trabalhavam em troca de um salário porque não tinham mais como possuir seus instrumentos de trabalho (as máquinas): foi o surgimento da indústria manufatureira. No setor mercantil, a acumulação se deu através da circulação de riquezas, ou seja, através do capital comercial, que é a diferença entre preço de compra e de venda das mercadorias, ou seja, através do lucro, acumulação essa que só foi possível graças à espoliação dos continentes asiático, americano e africano, submetidos aos danosos acordos comerciais entre colônia e metrópole, bem como ao tráfico de escravos. No setor agrícola deu-se o cercamento dos campos, momento em que a burguesia passa a controlar melhor os rendimentos provenientes da terra, substituindo os arrendamentos e o sistema de parceria. Sem ter como produzir o seu sustento através da terra, os camponeses viram-se obrigados a vender sua força de trabalho nas indústrias.

Assim, a acumulação de capital e o cercamento dos campos forneceram as condições necessárias para a Revolução Industrial e o desenvolvimento do capitalismo, por

fazer surgir o binômio característico do novo sistema de produção: o capital e o trabalho (a mão-de-obra). Porém, o cercamento dos campos, mais do que liberar mão-de-obra, fez surgir uma nova classe social que em breve ditaria os rumos das tensões sociais: o proletariado. Daí por diante o antagonismo de classes dar-se-ia entre burguesia e proletariado e não mais entre nobreza e burguesia. Os camponeses que antes foram aliados da burguesia, formando uma força revolucionária em luta contra as forças de conservação do antigo regime, em breve dariam origem ao proletariado como força revolucionária enquanto a própria burguesia convertia-se em força de conservação. As forças de transformação, no momento representadas pela burguesia, ganharam força, no plano econômico-social, através da revolução industrial, e no ideológico, através do iluminismo. A burguesia agora, mais do que dinheiro, terras e indústrias, queria o poder.

Liderado pela burguesia e legitimado pelos ideais iluministas de igualdade e fraternidade, o povo (na verdade, uma massa de desempregados), insatisfeito com as transformações sociais do século XVIII (aumento populacional, que agravava as contradições do antigo regime e gerava a necessidade de aumento da produção de alimentos), incluindo o alto custo de vida e a reação aristocrática que, para enfrentar a alta de preços, resolveu aumentar sua renda cobrando mais e mais impostos, toma a Bastilha, símbolo da opressão do antigo regime e executa a rei, a rainha e uma centena de nobres. Daí por diante, os burgueses partiriam para a conquista do mundo. A melhoria técnica acarretava a possibilidade da produção em larga escala, o que barateava o preço dos produtos e estimulava o consumo. O aumento do consumo associado a mais melhorias técnicas aumentava, por sua vez, ainda mais a produção. Logo se criou um descompasso entre produção e consumo, com a geração de um excedente de produção que não dispunha de mercado consumidor, travando assim todo o processo de produção e refreando o progresso do novo sistema econômico. A maneira de se resolver esse descompasso não poderia ser, de forma alguma, a redução da produção, o que contrariaria a lógica do próprio sistema. A alternativa seria, portanto, encontrar novos mercados consumidores. A consequência dessa lógica foi o colonialismo, um aspecto do imperialismo.

Mas a divisão dos mercados mundiais entre as potências imperialistas européias não conseguiu resolver as tensões da concorrência. A política do “laissez-faire, laissez-passer” gradualmente é substituída pelo monopólio. Formam-se então os trustes, grandes empresas

capazes de monopolizar todas as etapas da produção e capazes assim de fixar os preços a seu favor. Os capitalistas percebem rapidamente que a livre concorrência era um empecilho para a concessão de lucros, então, ao invés de competir, eles começam a se associar, mas permanecendo separados, para melhor dominar o mercado (cartéis). E foram soluções como estas que contribuíram ainda mais para gerar excedentes de produção, o que obrigou os capitalistas a buscarem novos mercados. Percebe-se assim que a situação não se resolveria facilmente porque mesmo com o mundo dividido, a concorrência não acaba completamente e, se por um lado alguns ficaram felizes com a sua parte do espólio, outros se sentiram injustiçados nessa partilha. A situação de descontentamento quanto à partilha dos mercados mundiais levou aos choques entre as grandes potências imperialistas que culminariam nos horrores das duas grandes guerras mundiais. O capitalismo, sob a pressão de suas próprias contradições, começa a entrar em crise no entre-guerras.

Enquanto isso, as forças de transformação, agora representadas pelo proletariado, passam a defender a idéia do socialismo e do anarquismo. O socialismo, como ideologia surgida da Revolução Industrial, critica o capitalismo e o liberalismo, principais responsáveis pela miséria crescente do operariado. Donos apenas de sua força de trabalho, os operários vendiam aquilo de que dispunham até o esgotamento físico, em jornadas de trabalho diárias que ultrapassam 16 horas. A burguesia ampliava seus lucros sem nada produzir, enquanto entre os operários, que efetivamente produziam, a miséria crescia. Eles não eram mais como quando eram artesãos, donos daquilo que produziam, e muitas vezes sequer dispunham de dinheiro para consumi-los.

Diante das misérias da classe trabalhadora surge o “socialismo utópico” ou “romântico” que criticava o capitalismo liberal pregando uma sociedade futura melhor, tendo sido considerado utópico porque seus idealizadores não indicavam um meio para torná-lo real. Ademais, os utópicos apontavam senão o caminho lógico das reformas, quais deveriam ser estas reformas: a socialização dos meios de produção, proteção do indivíduo, a produção sem a finalidade do lucro, igualdade de direitos para todos, etc. Essas idéias socialistas, convém lembrar, já haviam surgido em cena quando das revoluções burguesas de 1830 e 1848 na França. Mas é com Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1885), sob a influência da filosofia de Hegel e inspirados nos estudos dos economistas ingleses como David Ricardo que surgem as concepções fundamentais do denominado

socialismo científico. As críticas de Marx e Engels incidiram sobre o capitalismo e sobre o socialismo utópico, considerando que cada sociedade é determinada pelas condições econômicas (materiais, daí o pensamento marxista vir a ser conhecido por materialismo histórico) da época a que pertence, e caracterizado em sua evolução histórica pela luta de classes. A história dos homens seria então a história das sociedades e das condições materiais da existência destas.

A ênfase principal da análise marxista, como se sabe, recai sobre a crítica da economia capitalista, cuja tensão de classes se dá entre burguesia e proletariado. No livro I de “O Capital”, a obra máxima de Marx, ele estuda os fundamentos do modo de produção capitalista, e é pela mercadoria – “a forma elementar da riqueza numa sociedade capitalista” – que ele inicia sua análise, definindo aí o valor de uso e o valor de troca (o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir as mercadorias). Porém, o que o trabalhador produz tem valor superior ao salário recebido, descontadas todas as despesas de produção; a este excedente Marx dá o nome de “mais-valia” – o centro do conflito entre capitalistas e assalariados, pois, quanto menos tempo gasto para gerar o equivalente do “valor da força de trabalho”, mais elevada é a fração da mais-valia.

A pressão rumo a um maior progresso técnico e a racionalização do trabalho são reflexos diretos da concorrência capitalista, sempre ávida por novos mercados consumidores, que por sua vez estimulam a produção e a exploração, aumentando assim a acumulação de riquezas e a reprodução do capital. Ao homem, reduzido a apêndice das máquinas após a divisão do trabalho, resta a alienação. E era sob a pressão de suas próprias contradições internas e a pauperização crescente do proletariado (a nova força revolucionária) que Marx predisse a derrocada da sociedade capitalista. A revolução russa, como se sabe, foi o laboratório dessas novas concepções político-ideológicas. E é aí mesmo, em plena modernidade, e no rastro das análises de Marx que toda a problemática religiosa é reacesa. Segundo Marx, na religião o homem não se conheceria mas permaneceria imerso sob um véu místico que encobriria a verdadeira origem dos seus sofrimentos. Daí a tão citada passagem do trabalho de Marx e Engels sobre a religião:

“O sofrimento religioso é ao mesmo tempo a expressão de um sofrimento real e o protesto contra um sofrimento real. Ela é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um

mundo sem coração, da mesma forma como ela é o espírito de uma situação [de uma época] sem espírito. Ela é o ópio do povo”.⁴

Para Marx, a religião, longe de ser considerada uma expressão da natureza humana, seria mero epifenômeno das condições objetivas da dinâmica sócio-histórica. O efeito narcótico do ópio religioso faria com que os homens deixassem de perceber seu sofrimento mesmo quando ele lhes era mostrado. Qualquer religião seria falsa por princípio, porque sua função mais íntima seria a de reconciliar os homens com o mundo que lhes oprime. Sintoma de uma patologia social, seu conteúdo de verdade deveria ser buscado no interior da própria sociedade que a gerara como uma consciência falsa. O marxismo vêm substituir a esperança em um além mundo melhor, pela esperança de um mundo melhor ainda neste mundo.

Mas o homem moderno se viu armadilhado por um novo tipo de opressão, agora de esquerda. Se a corrida imperialista lançara o mundo rumo a crises muito mais graves ao longo do século XX, e ao horror bárbaro dos campos de extermínio da Alemanha nazista, a tentativa de solução das crises mostrou-se, com o tempo, não menos tenebrosa. Aos totalitarismos de direita vieram somar-se os totalitarismos de esquerda da burocracia estatal russa, fazendo com que a tentativa de humanização através do sonho socialista se revelasse tão negra quanto as utopias da direita que, se não terminaram no chão frio das fábricas ou nos campos de concentração nazistas, foram reveladas nas prisões de trabalhos forçados na Sibéria. A política de extermínio da esquerda em nome do sonho da igualdade começa igualando a todos sob a força do terror.

A irracionalidade descomunal que o século XX via surgir, pela primeira vez em nossa história, estava calcada na mais pura “razão”. O ideal de ciência cartesiano, calcado no sistema dedutivo transformou-se progressivamente os elementos da natureza em abstrações matemáticas cada vez mais complexas. A vasta aplicabilidade técnica do método cartesiano foi o que o fez florescer nos séculos seguintes. Horkheimer, em seu ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” (bem como todos os frankfurtianos) faz remontar a Descartes (1596-1650) o projeto de dominação da natureza, mas, se este o critica, não nega sua importância, principalmente no domínio da natureza.

⁴ Marx & Engels, *On religion*. Apud: Alves, Rubem A., *O problema da alienação*

Mas o controle da natureza através do domínio técnico favorecido pelo método cartesiano continha em si um momento de negatividade. O sujeito da teoria tradicional (positivista) não possui emoções nem história, é um mero sujeito do conhecimento, tão abstrato quanto a natureza que ele pretende estudar. Mas se o método torna abstrata a natureza, isso não quer dizer que ela seja abstrata, ou mesmo que o seja o sujeito. O pensamento cientificista que se contenta em organizar e catalogar os dados da natureza esgota-se na descrição, e “o mesmo aparato conceptual (begnifflicher Apparat) empregado na determinação da natureza inerte” – afirma Horkheimer – “serve também para classificar a natureza viva, e podendo ser utilizado a qualquer momento por toda pessoa que tenha aprendido o seu manejo” (...).⁵ A exigência fundamental da ciência é que todas as partes do sistema teórico estejam conectadas sem contradições. Não há dúvida do sucesso dessa forma de pensamento quanto ao manejo da natureza física e quanto à importância desse modo de funcionamento da ciência para os progressos técnicos da idade burguesa, e também não há dúvidas quanto ao desenvolvimento material que esta sociedade conseguiu alcançar graças a esse método. Mas o que Horkheimer aponta é que, por possuir uma fundamentação a-histórica, ele se coisifica e, por isso, converte-se em ideologia. A razão perde, assim, sua destinação humana.

E é no século que Marx analisara, o século XIX, que vemos surgir, graças aos progressos da técnica, tão caros à burguesia, um exemplo típico daquilo que discutimos até agora: a emergência de duas concepções referentes à organização da produção – o taylorismo e o fordismo. Ambas tinham por objetivo diminuir os custos da produção através da realização do trabalho no menor tempo possível, seja através de uma decomposição das tarefas (taylorismo) ou das inovações operadas pelo fordismo como a estandardização das peças e o princípio da cadeia contínua. A divisão tayloriana do trabalho no fordismo, associados à produção em cadeia, aumentaram significativamente a produtividade com a ajuda de produtos estandardizados e produzidos em série. Mas a abstração operada pela razão técnica sobre a natureza física estendeu-se sobre a vida dos homens, reduzindo-os a coisa inerte. O trabalhador (“naturalmente preguiçoso”) deveria trabalhar sem refletir, executando apenas alguns gestos, sempre os mesmos, com operações cronometradas e vigilância permanente. Em resumo, ele deveria contentar-se em ser um

⁵ Max Horkheimer, *Teoria Crítica e Teoria Tradicional*.

mero auxiliar da máquina ou, se possível, comportar-se como uma. Coisas como “emoção”, “paixões”, “liberdade” e “dignidade” não podiam ser computadas sob o método cientificista. A operação matemática a que fora submetida a natureza parecia insistir em deixar resíduos que resistiam à matematização.

Marshall Berman⁶ divide a história da modernidade em três fases. A primeira vai do início do século XVI até o final do século XVIII, quando as pessoas estão apenas começando a vivenciar o mundo moderno. A segunda fase ele fixa no início das grandes ondas revolucionárias orientadas pela burguesia, sobretudo a revolução francesa, momento este que dura até o final do século XIX. Neste período, começa a surgir um verdadeiro público moderno que tem consciência de estar vivendo uma era revolucionária de “explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política”, mas o homem desse período, afirma Berman, ainda se lembra do que é viver num mundo de transição que não chegou a ser moderno por inteiro, e “é dessa profunda dicotomia, desta sensação de viver em dois mundos simultaneamente, que emerge e se desdobra a idéia de modernismo e modernização”.

O terceiro e último período tem início no século XX, com um processo de modernização que abarca o mundo todo, mas à medida que se expande perde nitidez e sua capacidade de dar sentido à vida das pessoas. Para Berman

“Existe um espaço de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como ‘modernidade’. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e racionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’”.⁷

⁶ Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar*.

⁷ Idem.

Ser moderno é, então, viver em um imenso turbilhão de idéias, valores, objetos, religiões, ideologias políticas, etc. E a sensação dessas pessoas, afirma Berman, é de que elas “estão aptas a sentir-se como as primeiras, e talvez as últimas, a passar por isso”. E aqui verificamos logo uma questão já apontada por Walter Benjamin, de que jamais houve uma época que não se sentisse moderna ou frente a uma crise iminente. Para ele, isso seria um estado crônico da humanidade. Até que ponto, então, poderíamos estar nós, modernos, tão certos de que essa nossa época é crítica ou apocalíptica? Nada. Absolutamente nada. Os judeus certamente sentiram-se assim quando estiveram no exílio, o mundo grego na época da sua dissolução, o homem da baixa idade média, aquele do renascimento, o homem da revolução francesa e da revolução russa. E, mais recentemente, o homem que viveu os tempos de horror das duas grandes guerras mundiais. O desespero niilista do homem moderno, como se pode verificar no personagem Raskolnikov de Dostoiévski, em seu homem do subterrâneo ou no caixeiro viajante que se transforma em inseto e no personagem Joseph K. de Kafka, não é, de forma alguma, característica exclusiva do homem pós-renascentista, pós-iluminista ou pós-Auschwitz.

Mas se esse sentimento de estar sempre vivenciando um momento de crise iminente é crônico em nossa história, não é menos verdade que nos séculos XIX e XX, por vezes em uma única geração ou uma única década, a velocidade das transformações, a velocidade do turbilhão que arrastou o homem moderno à destruição de barreiras morais e religiosas jamais, em época alguma, fora tão rápida. A estruturação psicológica do homem moderno não consegue ajustar-se à velocidade das transformações, na maioria das vezes, até a perde de vista, e o resultado disso é um estado permanente de confusão, de aturdimento... O homem da baixa idade média, se vivia num estado de confusão similar, certamente não via tantas mudanças, tantas transformações, ao longo de uma única vida. Ferrovias modernas, jornais diários, telégrafo, telefones, máquinas a vapor, fábricas automatizadas, microprocessadores, computadores, carros com motor a explosão, televisão, rádios, etc., tudo isso em pouco mais de um século. A velocidade das mudanças faz com que o homem moderno vivencie mais crises em vinte anos, que o homem medieval em uma vida inteira. Além do fato de que este vivia bem menos que nós.

É impossível desvincular, portanto, a modernidade da ascensão da burguesia como classe dominante e do surgimento do operariado. Marx em seu *Manifesto do partido*

comunista, afirma que a história de todas as sociedades sempre foi a história das lutas de classes, e pinta a partir dessa oposição a imagem da nova classe emergente. A burguesia foi a primeira a provar a capacidade da atividade humana em criar maravilhas ainda maiores que as pirâmides do Egito e as catedrais góticas, arrastando à “civilização”, devido ao aperfeiçoamento dos instrumentos de produção, mesmo as nações mais bárbaras, obrigando-as, sob pena de morte, a adotarem o modo burguês de produção. Mas, a sociedade burguesa moderna

“que conjurou gigantescos meios de produção e troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar as potências internas que pôs em movimento com suas palavras mágicas”.⁸

Em parte a afirmação de Marx diz respeito ao surgimento, junto com a burguesia e criada por ela, a arma que lhe daria a morte: os operários modernos. E em parte se refere à enorme quantidade de energia criativa liberada que foge ao controle da própria classe que lhe deu origem, e partindo daí ele resume a modernidade:

“Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se ossificar. Tudo o que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas”.⁹

Tudo o que a burguesia toca estiola-se, perde sua “auréola” (a sua “aura”, como em Walter Benjamin) e transforma-se em coisa, artigo de consumo como qualquer outro, coisa submetida às flutuações do mercado como o próprio trabalhador também o é; “do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio fez seus servidores assalariados”¹⁰. Tudo o que ela toca transforma-se em relações monetárias, até mesmo as relações familiares.

⁸ Karl Marx, *O manifesto do partido comunista*.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

A sociedade moderna, por tudo o que já vimos, é, assim, politeísta, como afirma Weber¹¹. Mas não se trata mais de um politeísmo de *deuses*, mas de *valores*. Desencantamento e secularização operaram a perda da unidade que era fornecida aos indivíduos através da figura de Deus ou de quaisquer outros valores de caráter universalista, “tudo o que era sólido se esfuma”. Se a modernização pode ser concebida como um processo histórico universal de *racionalização*, a modernidade seria o momento em que se supõe terminado este processo ou, com certo rigor histórico-social, um momento muito representativo de um estágio avançado desse processo. E o capitalismo que Marx critica é um momento desse processo de racionalização que propõe Weber. Na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber esclarece que o empreendedor, o aventureiro capitalista, e o próprio capitalismo sempre existiram. Não é o “impulso para o ganho” ou a “ânsia do lucro” que caracteriza o capitalismo do ocidente moderno – esse impulso sempre existiu. A diferença é que o ocidente

“veio a conhecer, na era moderna, um tipo completamente diverso e nunca antes encontrado de capitalismo: a organização capitalística racional assentada no trabalho livre (formalmente pelo menos)”.¹²

Organização industrial racional, separação da empresa da economia doméstica, criação de uma contabilidade racional, em uma palavra, *racionalização* é o que caracteriza o capitalismo ocidental moderno. A racionalização, porém, e seu avatar mais famoso, a ciência, não são capazes de elevar o homem a Deus, ou de dar qualquer sentido à via do homem. O destino do homem “é o de viver numa época indiferente a Deus e aos profetas”. Mas em uma época que é politeísta, como dissemos, mas não mais de deuses, “Que deus devemos servir dentre os muitos que se combatem? Devemos, talvez, servir um outro deus, mas qual?”¹³, é o que se pergunta o homem moderno em um mundo de pluralidade de valores. E “a quem não é capaz de suportar virilmente esse destino de uma época”, arremata,

¹¹ Max Weber, *Ciência como vocação*.

¹² Max Weber, *A ética Protestante e o espírito do capitalismo*.

¹³ Max Weber, *Ciência e política: duas vocações*.

“só cabe dar o conselho seguinte: volta em silêncio, sem dar a teu gesto a publicidade habitual dos renegados, com simplicidade e recolhimento aos braços abertos e cheios de misericórdia das velhas igrejas. Elas não tornarão penoso o retorno”.¹⁴

Mas quem escolher essa via, deverá pagar um preço: o “sacrifício do intelecto”.

É essa época, que se define como moderna, em que vemos o desenvolvimento nunca antes imaginado de todas as potencialidades construtivas (e destrutivas) do capitalismo moderno que possibilitou o surgimento, ancorado exatamente neste desenvolvimento de uma também moderna sociedade de consumo. Tal como afirmara Weber sobre a perenidade da ânsia para o lucro, o consumo também existiu desde todos os tempos, mesmo que em tempos idos fosse tão somente por uma questão de sobrevivência. O que esta época traz de novidade é o aumento considerável de bens de consumo em uma escala jamais vista: trata-se de uma época de superabundância de bens de consumo que segue uma trilha paralela à superabundância de valores da sociedade moderna. E as duas questões estão intimamente relacionadas na análise marxista se considerarmos que é a forma da produção material e suas características que ensejam a origem desses valores. Sendo assim, faz-se necessária uma análise tanto da mercadoria quanto da moderna sociedade de consumo para a compreensão adequada da contemporaneidade. Começemos com a análise da mercadoria em Marx:

“A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da *fantasia*. Não importa a maneira como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção”.¹⁵

Está claro que as mercadorias possuem propriedades capazes de satisfazer necessidades que “provenham do estômago”, mas o original em Marx é ter notado, já aí, a importância que a mercadoria viria a ter como objeto de consumo da fantasia e não mais somente no estômago. A crítica posterior do consumo de massas fixar-se-á especificamente neste ponto: o do desejo e da fantasia.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Karl Marx, *O Capital*.

Ela, a mercadoria, é um objeto externo, uma coisa, e é a utilidade da coisa que faz dela um “valor de uso”. Mas essas utilidades não dependem de trabalho para serem obtidas, são propriedades inerentes à matéria que constitui a mercadoria. O valor de troca, por sua vez, surge da relação quantitativa entre valores-de-uso diferentes e da relação de proporção estabelecida nesse processo de troca, relação esta determinada historicamente. O valor de troca, neste sentido, é mais interessante que o valor de uso por depender de contingências históricas e, porque não dizer, por desejos e fantasias que se modificam com o passar do tempo. Esses agregados de fantasias (operados principalmente pela publicidade) podem aumentar, substancialmente, o valor de troca de determinada mercadoria.

Mas os valores de uso, isto é, as mercadorias, afirma Marx, são conjunções de dois fatores: matéria (fornecida pela natureza) e trabalho (humano, geralmente, pelo menos naquela época). Mas uma coisa, prossegue, pode ser valor de uso e não ser valor, o que se dá quando sua utilidade (para o homem) não provém do trabalho (o ar, a madeira que cresce na floresta). Ao mesmo tempo, uma coisa mesmo com valor de uso e fruto do trabalho humano pode não ser mercadoria. Para que se crie mercadoria é fundamental a produção de valor de uso, mas produção para outros (valor de uso social). Em resumo:

“As mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores-de-uso, de objetos materiais, como ferro, linho, trigo, etc. É a sua forma natural, prosaica. Todavia, só são mercadorias por sua duplicidade, por serem ao mesmo tempo objetos úteis e veículos de valor. Por isso, patenteiam-se como mercadorias, assumem a função de mercadoria, apenas na medida em que possuam dupla forma, aquela forma natural e a de valor”.¹⁶

E as mercadorias só possuem valor se exprimirem o trabalho humano, sendo assim, o valor das mercadorias é uma “realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social em que uma mercadoria se troca por outra”. Uma maneira de chegar no valor escondido das mercadorias é partindo, como faz Marx, do seu valor de troca, uma forma de manifestação do valor. A forma comum de valor é a forma dinheiro de valor.

Após uma longa e árdua análise das vicissitudes do valor que não nos interessa imediatamente, Marx é conduzido à dimensão menos concreta e que mais nos interessa, da

¹⁶ Karl Marx, *O manifesto do partido comunista*.

mercadoria. Sua dimensão, propriamente metafísica, e que trataremos também como psicológica – o fetiche da mercadoria.

“À primeira vista, a mercadoria parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas. Como valor-de-uso, nada há de misterioso nela, quer a observemos sob o aspecto de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que só adquire essas propriedades em consequência do trabalho humano. É evidente que o ser humano, por sua atividade, modifica do modo que lhe é útil a forma dos elementos naturais. Modifica, por exemplo, a forma da madeira quando dela faz uma mesa. Não obstante a mesa ainda é madeira, coisa prosaica, material. Mas, logo que se revela mercadoria, transforma-se em algo ao mesmo tempo perceptível e impalpável”.¹⁷

O que torna misteriosa a mercadoria é o fato dela encobrir as características sociais do trabalho humano. Essas características são tomadas como “características materiais”, “propriedades sociais” do próprio produto do trabalho, isto é, da própria mercadoria. Está claro que essa transformação a que se refere Marx não é uma transformação “real”, concreta, mas uma transformação que preferimos chamar de psicológica – o valor passa a ser entendido pelos sujeitos, é incorporado à sua consciência, *como se* fosse uma qualidade objetiva das mercadorias. É nisso que reside a “magia” dos objetos, das mercadorias. É assim que “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”. Para fazer a análise deste fenômeno, Marx nota ter-se “de recorrer à região nebulosa da crença”.

Lucien Goldmann, filósofo marxista contemporâneo, em seu ensaio sobre “A reificação” analisa as relações dos homens com as coisas na sociedade capitalista. Desenvolvendo as análises de Marx, sobretudo sobre o fetichismo, ele explica que o desenvolvimento para o mercado modifica a relação que sempre existiu entre os homens e as coisas. Em todas as sociedades, mesmo nas calcadas na exploração de uma minoria, o motivo “consciente” que impelia os homens à fabricação de determinados bens era seu valor de uso. O desenvolvimento para o mercado modifica essa relação comum às

¹⁷ Idem.

sociedades não capitalistas ou pré-capitalistas, pondo ao lado deste valor (ou em grande parte substituindo-o), o valor de troca.¹⁸

Vale ressaltar aqui um certo otimismo de Goldmann ao afirmar que o valor de uso não perdeu totalmente sua realidade, já que “não se pode vender uma mercadoria, alcançar seu valor de troca, a não ser na medida em que ela apresenta um valor de uso para o último comprador”¹⁹. Ora, vimos já em Marx, no começo deste capítulo, que não importa se a origem das necessidades provém do estômago ou da fantasia. Se provierem do estômago, ainda podemos falar em valor de uso, mas se for da fantasia, convém repensar a sobrevivência desse valor de uso a que se refere Goldmann. Não queremos com isso submeter a “virtualidade” do desejo à “concretude” das necessidades biológicas, principalmente depois de termos aprendido com Freud o quanto pode ser “concreta” uma fantasia, isto é, que a realidade psicológica pode ser considerada tão real quanto o “real objetivo”. Não é isso.

O que julgo importante discutir é a idéia de que, nesta sociedade, como bem notaram Jean Baudrillard e Henri Lefebvre, autores que discutiremos a seguir, desejos e fantasias são produzidos com o objetivo de estimular o consumo. E se fantasias são criadas sob a orientação do mercado, não podemos mais considerar que necessidades autônomas estejam sendo supridas. E mais, se essas necessidades muitas vezes sequer podem ser satisfeitas pelo que é oferecido pelo mercado, não creio que se possa ainda falar, em boa parte das mercadorias, de qualquer tipo de valor de uso, tal como é o caso dos *gadgets*. É possível consumir coisas inúteis como se elas possuíssem, efetivamente, algum valor de uso, sabendo-se conscientemente ou não que tais mercadorias não possuem qualquer valor de uso *real*. O próprio valor de uso, neste caso, virtualiza-se e esvazia-se de qualquer característica capaz de resguardar sua objetividade como *valor* em sua verdadeira acepção.

A análise de Goldmann segue apontando o quanto na sociedade capitalista o valor de troca ocupa, com exclusividade, a consciência dos homens: “um fabricante de sapatos não quer saber se eles são bons, mas se são vendáveis, sua qualidade só interessa na medida em que facilita ou, ao contrário, torna mais difícil o escoamento de sua produção”.²⁰ Mas o problema surge novamente: como vender algo invendável porque inútil, sem a sedução

¹⁸ Lucien Goldmann, *Dialética e cultura*.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

publicitária que Goldmann deixa de analisar aqui? Seria mesmo o valor de troca o que ocuparia nesta sociedade a consciência dos homens, ou um valor de signo, ancorado na realização de desejos criados de forma heterônoma? Em uma sociedade caracterizada pela abundância de opções (que no fundo, como afirmam Adorno & Horkheimer, são sempre o mesmo travestido de novidade) optar exclusivamente segundo a característica imanente das mercadorias, ou segundo o seu valor de troca (em que se compra o barato inútil só porque é barato) é impossível. Está certo que o que importa ao comerciante é o valor de troca, mas só é possível vender uma mercadoria inútil a consumidores que a necessitam com a fantasia e não com o estômago.

A *reificação* (termo utilizado por Luckacs com conteúdo similar àquele de *fetichismo* em Marx), Goldmann aponta como uma das características fundamentais da sociedade capitalista, definindo-a como o mascaramento das

“relações sociais entre os homens e as realidades espirituais e psíquicas, dando-lhes o aspecto de atributos naturais das coisas ou de leis naturais. É por isso que as relações de troca entre os diferentes membros da sociedade – transparentes e claros em todas as demais formas de organização social – tomam aqui a forma de um atributo de coisas mortas: o preço”²¹.

A afirmação de que uma mercadoria “x” custa um valor “y”, não é algo dado naturalmente, uma fatalidade da vida ou uma característica mágica da mercadoria; é um fenômeno social que envolve todos os que participam da produção da mercadoria “x”, como o produtor, seus fornecedores de matéria-prima, o comerciante que compra a mercadoria daquele que a produziu para vendê-la e o consumidor que pagou por ela o valor “y”. Mas é exatamente essa uma importante característica da sociedade capitalista – a transformação (ou o ocultamento) das relações sociais, em “atributo quantitativo das coisas inertes”²². O filósofo francês Jean Baudrillard começa assim sua análise em “A sociedade de consumo”:

“À nossa volta, existe hoje uma espécie de evidência fantástica do consumo e da abundância, criada pela multiplicação dos objectos, dos serviços, dos bens materiais,

²¹ Idem.

²² Idem.

originando como que uma categoria de mutação fundamental na ecologia da espécie humana. Para falar com propriedade, os homens de opulência não se encontram rodeados, como sempre acontecera, por outros homens, mas mais por objectos”.²³

A análise da sociedade de consumo que Baudrillard aponta no fragmento acima é um diagnóstico que Marx e muitos pós-marxistas já haviam apontado, aquele já no século XIX, estes ao longo do século XX. Mas a força da imagem de uma profusão de objetos com vida própria e que diferentemente de outrora não mais nos vêm nascer, crescer e morrer, mas sim o contrário, graças ao seu caráter efêmero, sua análise do automatismo, do automóvel, da máquina e da moda, confere à análise de Baudrillard uma atualidade vertiginosa.

O que há de importante na análise da sociedade de consumo em Baudrillard é a idéia de que as pessoas, nesta sociedade, vivem de signos e ao abrigo de signos. Daí porque ele traça a comparação entre a mentalidade de consumo e o pensamento mágico. É o pensamento mágico – no sentido antropológico e psicanalítico mesmo – que governa o consumo, mentalidade primitiva calcada na onipotência do pensamento. O equivalente do pensamento mágico na sociedade de consumo é a crença na onipotência dos signos. Signos de felicidade, diga-se logo.

“Na prática cotidiana, os benefícios do consumo não se vivem como fruto do trabalho ou de processos de produção; vivem-se como *milagre* (...) A razão está em que é a mesma economia psíquica que, por um lado, jamais elimina a confiança mágica dos indígenas (se isto não anda, é porque não se fez o que era preciso) e que, por outro, o milagre da TV se realiza perpetuamente, *sem deixar de ser milagre* – graças à técnica, que esbate na consciência do consumidor o próprio princípio da realidade social, o longo processo social de produção que conduz ao consumo das imagens. De sorte que o telespectador, como também o indígena, vive a apropriação como *captação*, segundo o modo da eficácia miraculosa”.²⁴

As comunicações de massa não nos fornecem a realidade, afirma ele, mas a “vertigem da realidade”. São signos o que elas nos fornecem e não o real, e daí porque

²³ Jean Baudrillard, *A sociedade de Consumo*.

²⁴ Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*.

vivemos sob o abrigo dos signos, protegidos do real, numa segurança que é miraculosa. Sob o abrigo dos signos permanecemos em uma distante tranqüilidade do real, mas o cotidiano seria insuportável sem um simulacro do mundo. O sujeito enclausurado na cotidianidade, porém, tem necessidade “dos signos multiplicados da vertigem da realidade e da história”²⁵. A análise do consumidor moderno traçada por Baudrillard é amarga, verdadeira. Cáustica, mas verdadeira: a cotidianidade precisa de “perpétua violência *consumida*”, e por isso é obscena, por ser ávida de violência, de acontecimentos violentos, desde que lhe seja servida em casa, pela TV, como as atrocidades da guerra do Vietnã e, atualmente, da noite fosforescente e dos destroços da recente “libertação” do Iraque.

A clausura do cotidiano deve-se a quê, especificamente? Henri Lefebvre fornece uma exposição clara: o cotidiano é formado de miséria. A miséria do cotidiano, com seu trabalho enfadonho, as humilhações, a vida dos operários, o reino do número. O cotidiano é também formado de grandeza. A grandeza do cotidiano, com sua continuidade, com a perpetuação da vida.²⁶ A sociedade de consumo é também a sociedade da abundância, onde se manifestam novas carências. Carência de espaço, de tempo, e carência também do desejo. Mas Lefebvre afirma que a grande mudança de hoje não é a passagem da escassez para a abundância, mas a passagem do trabalho para o lazer.

“Evidentemente é certo que os ‘lazerres’ assumem uma importância cada vez maior na sociedade francesa e na sociedade dita industrial. Quem o negará? Eles entram nas necessidades e modificam as necessidades preexistentes. As fadigas da ‘vida moderna’ tornam indispensáveis o divertimento, a distração, a distensão. Os teóricos do lazer, seguidos por uma legião de jornalistas e de vulgarizadores, já disseram e repetiram: as férias, fenômeno recente em toda a escala social, modificara essa sociedade, deslocara as preocupações, tornando-se o centro das preocupações”²⁷.

Convém definir com mais exatidão o que se entende por “sociedade de consumo”, agora que já delimitamos algumas de suas características. Trata-se de uma denominação que se difundiu nos anos de 1950-1960, e que mostra com números que nos países de industrialização avançada aumentou consideravelmente o consumo de bens culturais e

²⁵ Idem.

²⁶ Henri Lefebvre, *A vida cotidiana no mundo moderno*.

²⁷ Idem

materiais, ditos *bens de consumo duráveis*, como carros, televisores, etc. Mas esses dados óbvios subentendem outra coisa: os teóricos da sociedade de consumo afirmam que nas sociedades de economia capitalista, em seu início, as necessidades dos consumidores não orientavam a produção, porque os empresários não conheciam o mercado e ainda ignoravam os consumidores. Sendo assim, os empresários produziam ao acaso, lançando seus produtos no mercado e esperando que o consumidor os comprasse. Hoje a situação é outra, os produtores afirmam conhecer o mercado, sua demanda e ainda os desejos e as necessidades dos consumidores. A atividade consumidora teria entrado assim na “racionalidade organizada”²⁸.

Ora, é aqui então que ganha importância o papel da publicidade nessa racionalização do consumo. Mas a lógica mesma dessa sociedade de consumo tem um reflexo curioso sobre a ética do protestantismo ascético que Weber discute em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, que era o de acumular, poupar e consumir tão somente o necessário. Trata-se agora de consumir, consumir cada vez mais, inclusive inutilidades, bugigangas, “gadgets”, como aponta Baudrillard²⁹. Consumir signos de felicidade, consumir mais do que se necessita mesmo que seja com o dinheiro de que não se dispõe. Daí o crescimento do sistema de crédito, que por mais que pareça (e às vezes seja mesmo aterrorizador) tem por política velada ou explícita encher o consumidor de “facilidades”. Lojas premiam e enviam correspondências aos seus clientes instando-os a consumirem ainda mais, oferecendo “promoções preferenciais” a clientes “preferenciais”, tudo sem complicação, tudo para todos os gostos, porque “nós sabemos o que você deseja!” e “estamos aqui para melhor servi-lo!”.

E os consumidores que só são reconhecidos em sua dimensão de consumidores, e nada além, estes consomem. Endividados na tentativa de continuarem a existir, mesmo que somente na forma possível nesta sociedade – como consumidores – mesmo assim lhes são oferecidas mais “facilidades” daquele mesmo tipo que lhes levou ao endividamento. E porque a empresa auxilia-o mesmo quando este não consegue saldar seus compromissos? Por um tipo paranóide de culpa: se ele permanecer por muito tempo armadilhado no endividamento causado pela irracionalidade do consumo, estiola-se sua capacidade de

²⁸ Idem

²⁹ Jean Baudrillard, *O sistema dos objetos*.

consumir. Ele precisa ser auxiliado a voltar a consumir, mesmo que o ciclo de endividamento continue eternamente. O montante de juros que lhe extorquiram durante meses, até mesmo anos, forma o fundo de reserva das empresas frente a pequenos erros de cálculo para os casos daqueles que não conseguem saldar suas dívidas nunca. Até mesmo a inadimplência é lucrativa para as empresas; ela lucra sem precisar produzir, protegendo-se assim das eventuais acusações de usura.

Qual seria então nesta sociedade o papel da publicidade? Ora, decerto que não é aquela que os publicitários que não atentam para o seu auto-engano costumam afirmar: a de intermediária entre as necessidades do consumidor e a satisfação dessas necessidades. A publicidade vive ainda a ilusão de ser um misto de “arte” com “serviço de utilidade pública”, uma onisciência divina que tudo sabe sobre os desejos dos consumidores, sobre a “psicologia” do consumidor. Sim, porque o consumidor possui uma instância psíquica, pensam os publicitários, que os impele desesperadamente a consumirem carros de determinado modelo e televisores de tantas polegadas. Provavelmente, pensam eles, que o modelo do carro é definido na mais tenra infância, a partir da relação do bebê com seus pais. Está claro que boa parte dos profissionais de publicidade não são assim tão tolos, mas de qualquer forma acreditam poder descobrir os desejos ocultos dos consumidores. De fato não há nada de errado neste raciocínio, a não ser a premissa. É possível saber o que o consumidor deseja consumir não porque *se pode descobrir* seu desejo. Conhece-se os desejos do consumidor porque ele foi *criado* pela própria publicidade.

Mas não é apenas o indivíduo comum que se deixa cair no engodo pseudo-individualizador e na suposta “abundância de escolhas” dispostas no mercado. O filósofo Gilles Lipovetsky aponta que o consumo “não é mais uma atividade regada pela busca do reconhecimento social”. A idéia é de que o consumo seja, de alguma forma, libertador. Nada mais neoliberal que isso. Lipovetsky critica o pessimismo de C. Lasch³⁰, acusando-o de cair

“na representação dominante, mass-mediática, do crescimento da violência no mundo moderno: a guerra bate-nos à porta, vivemos em cima de um barril de pólvora, basta

³⁰ Lasch, C. A cultura do Narcisismo. Ver também “O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis”.

ver o terrorismo internacional, os crimes, a insegurança nas cidades, a violência racial nas ruas (...).³¹

Pergunto-me, em que mundo Lipovetsky vive? Principalmente quando afirma que a crítica do narcisismo como um novo estágio do individualismo, ou melhor dizendo, que a acusação ao homem e cultura modernas de narcisismo excessivo não passa de “catastrofismo simplista” (certamente referindo-se a Lasch), enquanto arremata dizendo que

“Esta transformação da dimensão intersubjetiva [referindo-se ao narcisismo como uma relação original com o outro] é já amplamente manifesta, tanto no que se refere ao espaço público como ao espaço privado. O primado da sociabilidade pública e a luta em torno dos signos manifestos do reconhecimento começam a apagar-se em correlação com o desenvolvimento da personalidade psi”.³²

E o autor ainda tenta, no intuito de fazer crer que não nega as contradições da sociedade de consumo, utilizar-se de um tosco esboço de pensamento dialético, ao afirmar, sobre o consumo de massa, que “a despeito de sua incontestável verdade, a fórmula não é isenta de ambigüidade”. Mas o pensamento dialético de Lipovetsky esvazia-se de seu conteúdo crítico quando ele tenta salvar seu objeto da crítica, que não admite salvação:

“Sem dúvida, o acesso de todos ao automóvel ou à televisão, ao *blue jeans* e à coca-cola, as migrações sincronizadas do *weekend* ou do mês de agosto designam uma uniformização dos comportamentos. Mas esquecemo-nos demasiadas vezes de considerar a face complementar e inversa do fenômeno [Lipovetsky exercitando sua “lógica dialética”]: a acentuação das singularidades, a personalização sem precedentes dos indivíduos. A oferta em abismo do consumo desmultiplica as referências e modelos, destrói as fórmulas interpretativas, exacerba o desejo do indivíduo de ser *plenamente ele próprio* [grifo nosso!] e de gozar da vida, transforma cada um num operador permanente de seleção e de combinação livre, é um vetor de diferenciação dos seres”.³³

³¹ Gilles Lipovetsky, *O império do efêmero*

³² Idem.

³³ Idem.

Depois disso nada mais é digno de causar espanto, nem a apologia das benesses da pós-modernidade, nem a concordância com a “sociologia New Age” de Theodor Roszak, quando Lipovetsky afirma que, neste mundo pós-moderno, a fruição ilimitada e o desregramento dos sentidos não são “nem a imagem nem o futuro provável de nossas sociedades”. Para ele, o “desejo” saiu de moda e o que vemos é o “culto do desenvolvimento espiritual, psi e desportivo”. Na sociedade pós-moderna, a vida simples e ecológica “levou a melhor sobre a paixão do ter”. Para Lipovetsky, como para todo neoliberal ou *conspirador aquariano*, a idade heróica do hedonismo ficara no passado.

O tipo de religiosidade que vimos surgir no século XX adequa-se perfeitamente à sociedade de consumo que este século também vê surgir. Qualquer resquício de positividade da religião nesta cultura vê-se totalmente obliterada por sua função mistificadora. O culto da alma no mundo sem coração a que se refere Marx converteu-se não em sensibilidade mas em individualismo, hedonismo e frieza. Em uma palavra: converteu-se em apatia feliz. A modernidade conseguiu transformar o renascimento religioso na caricatura de formas religiosas há muito extintas. A religião no mundo moderno converteu-se à lógica do consumo ao transformar em mercadorias até mesmo os bens de salvação. Aquilo que se vende agora, junto com os tônicos capilares, são *gadgets* para o espírito. Se as religiões tradicionais eram falsas por sua função de alienação, elas eram pelo menos verdadeiras em parte, por esboçarem a utopia de um mundo melhor, lugar onde reside toda a força do cristianismo, e os desejos ainda não totalmente administrados de indivíduos com certo grau de autonomia. As novas e modernas religiões ao mesmo tempo em que evocam um além-mundo de satisfações possíveis reconciliam-se com o mundo que pretendem negar, através do consumo. A possibilidade de satisfação ainda neste mundo através do mercado trai qualquer possibilidade de contestação do existente, e a religiosidade sem dogmas ou teologias regride a uma caricatura do próprio irracional, que por sua vez converte-se em dominação.

Com a negação do mundo moderno negou-se também qualquer possibilidade de transcender sua própria lógica desse mundo. O exemplo dessa nova forma de religiosidade, a “Nova Era”, bem como de seu avatar que aqui nos propusemos a analisar – a Pró-Vida – é o exemplo de um misticismo sem experiência mística, de uma religião do coração em um

mundo sem coração, o exemplo de um culto ao indivíduo em um mundo sem indivíduos, é o engano de uma experiência espiritual em uma época sem espírito.

2. O encantamento do mundo desencantado: A Pró-Vida como um reflexo do Movimento Nova Era.

Antes de tudo, convém fazer aqui algumas considerações. Não pretendo descrever aqui tudo o que a Nova Era é, nem apontar exaustivamente todas as suas características. Pretendo apenas resumir os interesses mais gerais e as características que melhor definem o movimento, porque seria impossível reunir em um único lugar todas as características desse universo religioso, e tentar resumir suas mais diversas tendências em um todo coerente é algo que sequer foi tentado. Também em nada me interessa desvendar os mínimos detalhes dessa mentalidade. Aquilo que pretendo é identificar a Pró-Vida com o movimento Nova Era e, partindo daí, traçar uma análise que sirva tanto para a parte quanto para o todo.

Os livros do físico atômico Fritjof Capra e da assumida escritora New Age Marilyn Ferguson resumem basicamente todas as concepções que são compartilhadas pela maioria dos adeptos da Nova Era. Os demais livros, tanto quanto os de Lauro Trevisan que citamos aqui, não passam de variações sobre um mesmo tema. Entretanto, o leitor poderá encontrar, ao longo dos demais capítulos, outras obras que exprimem a essência do movimento, bem como outras características que serão retomadas em diferentes planos de análise quando for conveniente. Começemos por definir o próprio termo “Nova Era”.

Entretanto, o leitor poderá encontrar, nos capítulos específicos sobre a Pró-Vida, muitas outras obras que exprimem a essência do movimento, afinal talvez se trate mesmo de uma “mentalidade” (e não de um movimento) que integra elementos de diversas fontes, tanto da ciência quanto do ocultismo, daí a impossibilidade de apresentar todas estas características em um único lugar (o próprio objeto é fragmentário). Trataremos do assunto em diversos capítulos, ao longo de todo o trabalho e sob diversos enfoques. Continuemos.

Os agrupamentos de dias formam semanas; o de semanas, meses; o de meses, anos; o de anos, séculos, e ao agrupamento de séculos denominamos “Eras”. Cada uma dessas eras está associada a um dos signos do zodíaco. Como cada era tem uma duração aproximada de dois mil anos, e não existe consenso entre os astrólogos, alguns autores

pensam que de 4 a. C. a 2146 d. C. viveremos a era de *peixes* e que em seguida teria início a era de *aquário*. Outros sugerem que a era de *aquário* já teria começado; em 1960 com os movimentos de contra-cultura. Mas para a maioria dos leigos em astrologia e adeptos da Nova Era, a era de *aquário* teve início na virada do milênio. Em termos gerais sobrevive a crença de que ou estamos vivendo já sob novos tempos ou eles estão prestes a chegar.

Esses “novos tempos” que chegam, segundo os *aquarianos*, serão tempos de amor, paz, esperança e prosperidade. À democracia, sistema de governo que ainda sequer chegou mesmo a concretizar-se, principalmente no terceiro mundo, os *new agers* propõem uma *cosmocracia*; passo além da democracia, que representaria, segundo Lauro Trevisan, um dos gurus brasileiros do movimento, “o livre desempenho da vida individual em todas as direções benéficas e positivas do universo”³⁴. O “novo homem”, esse cidadão do mundo, porque filho do universo, terá a mente iluminada e livre daqueles desejos desagregadores da alma – e que fazem do homem, homem – não mais cultivará o ódio e a inveja sendo, portanto, impossível para ele conceber um mundo com guerras, roubos, assassinatos, fomes e desentendimentos entre as pessoas. Diferente da era de *peixes*, em que o amor era uma lei importa de fora pelo Deus cristão feito homem em Jesus Cristo, na Nova Era o homem estará pronto como nunca esteve antes para perceber que o amor não se impõe de fora, mas sim de dentro do próprio sujeito, como uma lei moral divina e imanente. A plena concepção do amor em *aquário* põe fim à coação externa para a fraternidade. Em contato com sua essência (naturalmente boa) o homem é capaz, finalmente, de erigir o amor como regra fundamental, como fim último da conduta. O estado perderá assim sua razão de ser, isto é, a de agente protetor da vida e da felicidade de seus cidadãos:

“Desde que inventaram o Estado, muitos houve que se arvoraram em salvadores da pátria e tudo fizeram para o engrandecimento dele, em detrimento do cidadão que, em suma, é a essência e a razão de ser do Estado. Os mestres jamais ensinaram que os cidadãos deveriam entregar-se ao Estado a fim de que haja justiça social e abundância para cada um. Os que tentaram por esse caminho fracassaram, gerando injustiças, corrupção, estagnação, desesperanças”³⁵.

³⁴ Lauro Trevisan, *Aquarius: A Nova Era Chegou*.

³⁵ Idem.

Mas isso não significa um retorno às concepções utópicas dos anarquistas, ele esclarece. Com o fim do Estado, como se poderia esperar do homem de peixes, não adviria o caos, mas uma espécie de nova ordem; a ordem da natureza. O homem, livre do jugo do estado seja ele qual for, submeter-se-á somente às suas próprias leis interiores, deixando-se governar pela centelha divina que habita em seu interior e pela ordem divina da natureza. A nova ordem, longe de gerar o caos, “gera a comunhão universal e a vida perfeita”, afirma Trevisan.

O desafio do novo homem fruto da Era de aquário é o de uma viagem para dentro de si mesmo. A verdade se constitui de dentro para fora e não no sentido contrário, histórico, porque “a vida se desenvolve a partir da mente” sendo toda a matéria expressão do espírito. Retorna assim, nas crenças da Nova Era, a idéia muito cristã de que as verdades e leis universais estão gravadas na alma humana e que estas verdades emanam de Deus. As leis que regem o cosmo estariam inscritas no coração dos homens, e para que a grande mudança viesse ocorrer seria necessário que as leis fossem clarificadas pelo próprio homem através de uma “viagem interior”. O contato com essas verdades imutáveis porque eternas e reveladas por profetas e místicos garantiriam a transformação deste mundo em um mundo de amor, justiça e paz social. As misérias sociais e humanas não estão nas condições objetivas historicamente determinadas e enformadas por governos e ideologias, ela é de responsabilidade do próprio miserável, que trai a si mesmo:

“A pobreza e a miséria são fruto de uma humanidade primitiva e bárbara. Tão primitiva que ainda pensa que sua miséria e privações são causadas pelos outros e não pelo indivíduo em si. Daí que busca criar organismos gigantescos que estejam acima do indivíduo para tentar organizar a vida dos menos favorecidos da sorte”³⁶

É o sujeito que sabota a si mesmo insistindo em permanecer em seu estado de ignorância e miséria material. Também como vimos em Celso Charuri, fundador da Pró-Vida, “é o homem feliz que faz o meio feliz, porque o meio é produto do homem”³⁷. E a solução para a miséria está no interior do sujeito, desde que ele possa reconhecer em si o “poder infinito” capaz de liberta-lo da fome e da pobreza:

³⁶ Idem

³⁷ Celso Charuri, *Como vai a sua mente ?*

“Ensine-se a cada cidadão que ele tem inteligência, capacidade, dons superiores, poder infinito, sabedoria infinita, e ele alcançará as metas mais elevadas da sua vida, contribuindo assim, decisivamente, para que o Estado consiga mais eficientemente seus objetivos. O mundo precisa sair de peixes e promover o salto de aquários”³⁸

Você pode tudo o que desejar, basta quere, porque a centelha divina que anima o homem pode transforma-lo no Deus que ele imagina ser. Retirado do centro do mundo e submetido às leis da evolução das espécies como qualquer outro ser vivo do planeta, o pensamento da Nova Era recoloca o homem em seu lugar de queda, e agora dotado de poderes quase divinos, afinal, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. O poder é individual, a salvação é individual, a felicidade é individual.

Na cosmocracia aquariana vemos ruir os valores das religiões tradicionais (mas não todos, posto que a esperança não deixa de ser messiânica) ao mesmo tempo em que estes são incorporados, através de uma síntese *sui generis* ao próprio corpo doutrinal do movimento. O poder da fé subsiste dentro de uma matriz cristã, mas agora investida de um poder definitivo: “pense grande e seja grande”, como acontece sempre em manuais de auto-ajuda, principalmente naqueles desenvolvidos para empresários. Porque para aquele que tem fé, tudo é possível.

O tipo de religiosidade da Nova Era é uma religiosidade interior, mas voltada para o mundo, em uma espécie de ascese mística, porém intramundana. Longe de pensar suas crenças como *bricolage*, eles a vêem como uma evolução rumo a uma forma superior de religiosidade. O Deus dos aquarianos é um Deus imanente (que existe no homem e é inseparável deste), bem diferente do Deus transcendente da tradição judaico-cristã, e por isso ele habita o íntimo do homem. Logo,

“Como há esta interligação absoluta entre o homem e o Deus imanente, a palavra do homem é a palavra de Deus; o pedido do homem é a resposta de Deus; o desejo do homem é o atendimento de Deus. Em outras palavras, o poder de Deus é o poder do homem.”³⁹

³⁸ Lauro Trevisan, *Aquarius: A Nova Era Chegou*.

³⁹ Idem

É esta relação íntima entre o homem e divindade o que garante àquele a certeza de que é único e especial, e de que suas necessidades serão sempre plenamente atendidas por Deus. Porque o homem compartilha a natureza divina; ele é, de certa forma, também divino. Assim presente de forma recíproca na divindade, o homem é capaz, se desenvolver todas as suas potencialidades adormecidas e/ou esquecidas, de operar prodígios que até bem pouco tempo atrás ele julgava impossível. O poder sempre esteve no homem, ele é que não sabia utilizá-lo.

O mundo novo, fruto desse novo homem oferecido pela Nova Era, será a concretização final de todos os anseios da humanidade: saúde, paz, amor e felicidade. E tudo isso graças à descoberta desse poder infinito e interior que anima o homem e que por séculos estivera oculto para ele. Um mundo sem Estados, leis ou opressão. Um mundo sem doenças, sem ódio, sem vícios e sem crimes. E todo ele criado pela força interior do homem. O universo inteiro consistirá de um todo harmônico onde o homem poderá entrar em contato com a energia pulsante do cosmos e com a natureza. Mas a utopia messiânica da Nova Era não pára por aí: “como tudo no universo é energia, surgirá a possibilidade de suprimento energético através das fontes naturais de energia física, espiritual e cósmica”⁴⁰, é o que nos informa Lauro Trevisan. Mas, quando isso tudo acontecerá? Já está acontecendo, porque já estamos vivendo sob o signo da Nova Era, é o que dizem os aquarianos. Aquários dominará a humanidade quando “cinquenta por cento mais você, compreenderem e viverem a nova Era”, conclui ele. O tema também está presente em Celso Charuri: “é porque o conjunto de conhecimentos aqui já tem um potencial que atrai. E vai acontecer. Por isso que essa lei ninguém bloqueia”.

O gatilho cósmico que dispararia essa operação planetária de transformação da consciência apóia-se, como quase tudo no movimento, em fontes pseudocientíficas. O termo que melhor definiria essa crença seria o seguinte: “Convergência Harmônica”. A idéia subjacente é a de que seria possível uma transformação global assim que se atingisse um número crítico de conspiradores. Russell Chandler aponta que tal suposição baseia-se nas pesquisas disparatadas de um historiador de arte (e arqueólogo amador) americano, chamado José Arguelles, cujas elucubrações místicas ocuparam os jornais new agers no final da década de 80. A chave para a compreensão da “Convergência Harmônica” de

⁴⁰ Idem

Arguelles é a não menos disparatada “hipótese do centésimo macaco”, a qual sugere que “quando um número suficiente de uma espécie adota alguma nova idéia, isso dispara uma mudança na consciência da espécie inteira”. Tal teoria alicerça-se em um estudo realizado em 1953 com um grupo de macacos na ilha de Koshima no Japão, pelo pesquisador Lyall Warson. Warson, que eventualmente escrevia sobre ocultismo, supunha que, quando um certo número crítico de macacos – no caso esse número seria cem – de determinado local aprende um comportamento novo (como o hábito de lavar um alimento antes de comê-lo), esse novo conhecimento espalhar-se-ia magicamente para as demais colônias de macacos em outras ilhas (afinal, tudo está ligado a tudo...). Desnecessário dizer que o experimento todo não passou de um mito que foi logo desmentido pelo próprio Lyall Watson. Porém,

“Desde então os líderes da mudança social da Nova Era têm estado a usar o mito como se servisse de prova científica, dependendo dele em apoio à sua teoria de que quando a consciência sobre uma idéia atinge o seu ponto crítico, essa idéia propala-se espontaneamente e torna-se universal”.⁴¹

Também na década de 80, Marilyn Ferguson, a principal papisa do MNE, publica em 1980 aquele que viria a ser o grande livro de divulgação do movimento, sintetizando um grande número de elementos que pairavam na sociedade americana sem a atracção adequada, incluindo a suposição da “Convergência Harmônica”. E para designar esse movimento *underground*, que crescia em rede sem que se soubesse exatamente de que se tratava, ela denomina de *A Conspiração Aquariana*, definição que dá título ao livro.

Para a autora, existiria uma rede poderosa e sem liderança que estaria buscando uma transformação radical da sociedade americana onde os membros dessa rede estariam rompendo com concepções arraigadas na história do ocidente, “podendo até mesmo ter rompido a continuidade da história”. A autora é mesmo uma visionária, mas sem muita modéstia. Essa rede de conexões, ou interconexões, como na física de partículas elementares, é a “Conspiração Aquariana”, uma conspiração (o próprio termo já remete à idéia de união, sendo “conspirar”, um “respirar junto”) sem doutrina política e sem manifesto e cujas estratégias dos supostos conspiradores “são pragmáticas, até científicas”⁴²,

⁴¹ Russell Chandler, *Compreendendo a Nova Era*

⁴² grifo nosso.

mas cujas perspectivas parecem tão místicas que eles hesitam em discuti-las. Ativistas fazendo diferentes tipos de indagações, desafiando o sistema no seu cerne”.⁴³

Esse impulso de mudança não é nem político e nem religioso, trata-se mesmo de uma “mudança de mentalidade”. E são legiões de conspiradores aquarianos, dos mais diferentes estratos sociais, e que se encontram ligados por “descobertas interiores”. Todas essas pessoas, afirma a autora,

“No início, decerto, a maioria não se dispunha a modificar a sociedade. Sob esse aspecto, a conspiração é de um tipo diferente. Mas logo aquelas pessoas verificaram que suas vidas haviam se transformado em revoluções. Assim que uma modificação pessoal começava a se manifestar seriamente, os conspiradores se davam conta de que estavam reavaliando seu modo de pensar sobre todas as coisas, examinando velhas suposições, revendo seu trabalho e seus relacionamentos, sua saúde, poder político e opiniões ‘abalizadas’, metas e valores”.⁴⁴

Neste sentido, a revolução aquariana é uma revolução que busca atingir um número crítico de pessoas que estejam aptas a revolucionar suas próprias consciências para que assim, juntas, consigam revolucionar a própria sociedade. Para Ferguson, estamos vivendo um momento *sui generis* na nossa história, um momento caracterizado pela oportunidade da mudança, mesmo que esse movimento “possa parecer romântico e ousado”, ele é “um movimento rigorosamente racional”. O que estaríamos vivenciando seria uma “mudança de paradigma”, (e para fundamentar isso ela cita, como não poderia deixar de ser, Thomas Kuhn e Albert Einstein), admitindo, com muita propriedade, que “os novos paradigmas são quase sempre recebidos com frieza, até mesmo com zombaria e hostilidade”.

O homem para Ferguson é o mesmo homem que vemos surgir em todos os escritos do MNE e livros de auto-ajuda: autônomo e capaz de modelar sua própria realidade, sem qualquer menção à cultura. O homem está acima disso, curiosamente, estando abaixo disso, isto é, amalgamado à natureza, por mais que o termo seja “embutido” (o que levaria a crer que o homem pertenceria à natureza, sem ser natureza, mas não é isso). Mas o paradoxo tem explicação. Trata-se da concepção romântica do homem em estado de natureza, como em Rousseau. O homem dotado de “sabedoria natural”:

⁴³ Marilyn Ferguson, *A Conspiração Aquariana*.

⁴⁴ Idem.

“O paradigma da Conspiração aquariana vê a humanidade embutida na natureza. Promove a autonomia do indivíduo em uma sociedade descentralizada. Encara-os como administradores de todos os recursos, internos e externos. Declara que *não* somos vítimas, nem peões, e nem estamos limitados por condições ou condicionamentos.”⁴⁵

As idéias transformadoras a que se refere Ferguson surgem em manuais de sabedoria antiga (transformados posteriormente, como sabemos, depois de muita água e açúcar, em livros de auto-ajuda) desses que congestionam as prateleiras das livrarias em todo o mundo. Mas para ela, estas idéias sempre estiveram em estado latente na cultura, nos mitos e profecias do passado que apontam para a existência de indivíduos isolados que foram capazes de transcender a consciência normal e operar transformações em suas próprias vidas. Esses profetas primordiais do movimento (cabalistas, gnósticos e heréticos) transmitiram suas intuições através de escritos místicos. Dentre eles, Meister Eckhart (séc. XIV), Pico della Mirandola (séc. XV), Jacob Boehme (séc. XVI e XVII), e finalmente, os transcendentalistas americanos como Ralph Waldo Emerson e Henry Thoreau. Aviso que a humanidade não percebeu.

Não é fácil organizar em um todo coerente as diversas influências teóricas que formaram a mentalidade do movimento Nova Era, mesmo se nos detivermos em influências sofridas a partir da década de 60. A falta de organização do movimento e seu caráter sincrético fazem com que seus argumentos derivem de diversas tradições culturais e dos avanços conseguidos, nas últimas décadas, no campo das ciências da mente e na física moderna, fazendo com que se possa falar mesmo em uma “mentalidade” Nova Era, mas dificilmente em um “movimento” *stricto sensu*, mesmo se tendo em conta as afirmações de Ferguson de uma suposta “Conspiração Aquariana. Essa mentalidade exprime uma visão característica, *sui generis*, no que diz respeito à saúde, cultura, política, arte e educação”.

Das ciências da mente, a Nova Era incorporou as descobertas de 1860 e 1870, quando os neurologistas Pierre Paul Broca e Karl Wernick anunciaram que os hemisférios cerebrais possuem funções distintas. O cérebro humano é formado por dois hemisférios, isto é, duas metades que se assemelham a meias-esferas (por isso o nome de *hemisférios*) separadas por uma fenda chamada de fenda hemisférica. Estes dois hemisférios, o esquerdo

⁴⁵ Idem.

e o direito estão ligados entre si por um espesso conjunto de fibras nervosas chamado de *corpo caloso*. Abaixo do corpo caloso encontramos o diencéfalo, o mesencéfalo e o tronco cerebral. A medula espinhal liga-se ao tronco cerebral.

As células de cada um dos hemisférios cerebrais não formam uma massa única e homogênea. Existem no interior dos hemisférios pequenos agrupamentos de neurônios que formam “núcleos”, espécie de pontos de alta densidade em corpos celulares de neurônios como o *tálamo*, a *substância nigra* ou a *amígdala* (oculta dentro de cada *lobo temporal*). Esses diversos neurônios enformam regiões específicas e funcionais no interior dos hemisférios, conectam-se entre si através de seus dendritos e axônios, separados por uma distancia minúscula chamada de *fenda sináptica*. O impulso elétrico de um neurônio ativo atinge sua extremidade de contato (através da fenda), com outro neurônio liberando aí substâncias químicas que estimularão o neurônio seguinte. Estas substâncias químicas são os *neurotransmissores*. É pelo mecanismo das sinapses que se dá a comunicação de um neurônio com outro, e como cada hemisfério, em média, possui cerca de 1.000 sinapses e que existe algo em torno de 10 bilhões de neurônios no cérebro humano, podemos considerar um número total de sinapses em torno dos 10 trilhões.

Sendo assim, percebemos que cada neurônio se comunica com um certo número de neurônios de mesmo grupo ou com alguns de sua vizinhança, mas não com todos os outros restantes. Se não fosse assim teríamos que admitir este único neurônio com um número de sinapses igual ao número total de neurônios presentes no cérebro. As conseqüências desse arranjo são as seguintes: 1. aquilo que um neurônio faz depende do conjunto de seus neurônios vizinhos; 2. aquilo que os sistemas de neurônios fazem dependem da influência mútua de um conjunto de neurônio interligados; 3. a contribuição de cada um desses conjuntos para o sistema depende de sua localização no sistema. E é com base nestas associações de neurônios que os New Agers tecem suas considerações mais equivocadas.

No final da segunda metade do século XIX, Broca e Wernicke desenvolveram estudos em pacientes vítimas de lesões cerebrais e, de forma independente, propuseram um paralelismo entre lesões em áreas determinadas do cérebro e disfunções na linguagem (afasias). Mas o que o trabalho desses dois pesquisadores veio mesmo mostrar ao mundo foi a existência de regiões específicas do cérebro associadas a determinadas disfunções, no caso, da linguagem. No início do século XIX acreditava-se que, do ponto de vista

funcional, as áreas corticais do cérebro fossem homogêneas e foi Broca que em 1861 rejeitou esse modelo ao fazer a correlação entre a perda da fala em alguns de seus pacientes com lesões em áreas restritas do lobo frontal. Essas áreas são conhecidas hoje com áreas de Broca. Pouco depois Fritsch e Hitzig conseguiram provocar movimentos em partes do corpo de cães através da estimulação de áreas específicas de seu córtex cerebral. Os pesquisadores dão início ao primeiro mapeamento da área motora do córtex e estabelecem o conceito de *somatotopia* das áreas corticais, isto é, a idéia de que existem correspondências entre as áreas corticais e determinadas partes do corpo. Essa idéia de localização funcional no córtex cerebral é abalada pelo resultado de experimentos em cobaias que verificaram o surgimento de movimentos corporais através da estimulação de áreas corticais consideradas exclusivamente sensitivas, mas de qualquer forma, essas localizações funcionais são hoje amplamente aceitas. As novas concepções sobre as localizações funcionais consideram-nas como áreas especializadas, mas não compartimentadas de forma estanque, o que resolve de forma bastante satisfatória os problemas trazidos pelos experimentos de estimulação de áreas sensitivas que resultaram em respostas motoras. Pelo menos para o caso dos primatas.

Há mais de um século, portanto, os neurologistas constataram a associação entre as afasias e lesões no hemisfério cerebral esquerdo, sendo excepcionais estes distúrbios em pacientes com lesões no hemisfério cerebral direito. Esta constatação leva-os à conclusão de que, do ponto de vista funcional, os hemisférios cerebrais são assimétricos e que o hemisfério esquerdo seria o hemisfério dominante. E sabe-se hoje que enquanto o hemisfério cerebral direito é responsável pela linguagem e pelo raciocínio matemático, o hemisfério esquerdo liga-se ao desempenho de certas habilidades artísticas. Como dissemos antes, é exatamente nessa assimetria funcional dos hemisférios cerebrais que reside boa parte da confusão nas concepções dos New Agers. Para eles o hemisfério cerebral esquerdo, exatamente por opor-se ao “raciocínio matemático” do hemisfério direito, apresentar-se-ia como portador de uma espécie de “conhecimento” (o termo mais apropriado seria “sabedoria”) que seria “intuitivo” e não afetado pelos “pré-conceitos racionais” do hemisfério direito. O conhecimento do hemisfério direito, por ser intuitivo, seria “superior” àquele do hemisfério esquerdo.

Para Ferguson “o cérebro esquerdo pode incluir novas informações no esquema de coisas existente, *mas não pode gerar novas idéias. O cérebro direito vê o contexto – e, assim, o significado.* Sem a intuição ainda estaríamos nas cavernas”⁴⁶. Para a autora, que traça como Fritjof Capra as relações que pode com o misticismo oriental, a intuição seria superior ao raciocínio, como ela mesma deixa claro na comparação dos marinheiros gêmeos:

“Nossa condição pode se comparar à de marinheiros gêmeos em uma viagem longa, muito longa. Um é falante e analítico, o outro mudo e por vezes sonhador. O falante faz cálculos apurados com a ajuda de seus mapas e instrumentos. Seu irmão, no entanto, tem uma excepcional capacidade de prever tempestades, mudanças de correntes e outras condições de navegação, que indica através de sinais, símbolos e desenhos. O marinheiro analítico tem medo de confiar nos avisos do irmão, porque não pode imaginar sua origem. Na realidade, o marinheiro silencioso tem acesso instantâneo a um rico banco de dados que, como satélite, lhe fornece a perspectiva das condições do tempo. Mas lhe é impossível explicar esse complexo sistema com sua limitada capacidade de comunicar detalhes. Além disso, seu irmão falante e ‘racional’ em geral o ignora mesmo. Frustrado, ele com frequência fica impotente, enquanto a embarcação rumo direto para o desastre.”⁴⁷

Esse “conhecimento superior” está associado a um certo “conhecimento místico” da divindade e, portanto, da verdade última do existente – como no caso da iluminação budista – e tem como representante o modelo do pensamento oriental. Partindo dessas premissas altamente questionáveis, os adeptos da Nova Era são conduzidos a conclusões ainda mais questionáveis, mas que mantém certa coerência com as premissas: o homem ocidental pensa com o hemisfério direito de seu cérebro enquanto que o homem oriental utilizaria de forma mais eficaz os recursos de seu hemisfério esquerdo, tomado aqui, como já dissemos, como o substrato de uma “mente intuitiva”. Daí a máxima providiana do “pense com a intuição e não com o cérebro”. A oposição estaria colocada, portanto, entre a “mente racional” freqüentemente depreciada, e o culto da “mente intuitiva”.

O hemisfério cerebral direito, pela via de sua associação com a intuição, é levado também a associar-se com a fé, entendida aqui em um sentido mais amplo que aquele do

⁴⁶ Marilyn Ferguson, *A Conspiração Aquariana*.

⁴⁷ Idem.

universo judaico-cristão. Trata-se da crença em uma esfera desconhecida (mas empiricamente demonstrável) da realidade, repleta não só de espíritos, mas de energias físicas e psíquicas onde paira o Deus criador. A abertura das potencialidades deste hemisfério representa uma abertura para o contato direto com a divindade. E mais que isso: seria possível mesmo perceber a ordem existente no universo e a verdade que estaria oculta – ao e pelo hemisfério esquerdo – de que tudo está ligado a tudo através de energias misteriosas. A mente intuitiva estaria assim ligada à mente universal, mas só poderíamos ouvir o seu chamado se fizéssemos silenciar o hemisfério, centro do pensamento racional.

Não é difícil perceber que essa interpretação do funcionamento cerebral dará ensejo, direta ou indiretamente, atrelada a elementos místicos tanto da cultura ocidental quanto da cultura oriental, ao desenvolvimento dos movimentos do potencial humano e à proliferação de um sem número de livros de auto-ajuda.

A crença em alienígenas e abduções também é uma característica marcante dos new agers, e não são poucos os americanos que acreditam já terem sido alvo de seqüestro por seres de outros planetas, e os relatos, apesar do grande número deles, seguem um padrão bem definido. De acordo com as versões “mais” fantasiosas o objetivo desse furto de óvulos e espermatozóides humanos seria a produção, no futuro, de raças híbridas humano-alienígenas mais resistentes. O motivo poderia ser adaptá-los a sobreviverem como espécie em um numero maior de ambientes naturais, em outros planetas, ou simplesmente adapta-los à vida na Terra que tornar-se-ia, no futuro, uma colônia de exploração. As versões “menos” apocalípticas vêem nestas experiências tentativas benéficas de “melhorar” a raça humana. De fato estas duas versões apontam para dois tipos de alienígenas: aqueles que são “maus” e constituiriam o primeiro grupo e aqueles que seriam “bons”, representando o segundo grupo. As abduções do primeiro grupo (sempre invasivas e violentas) geraram nos Estados Unidos, entre os mais crédulos a respeito dos supostos seqüestros, uma campanha com cartazes e adesivos com o slogan: “Diga NÃO às abduções!”.

Quanto aos cristais, foram suas foram as suas propriedades “ocultas” e “energéticas” que converteram essas pedras em amuletos protetores. Os cristais, muito provavelmente por causa de sua forma geométrica, perenidade, beleza e principalmente por conta da associação deles com as “entranhas” da natureza, são considerados capazes de

“energizar” aqueles que os portam, além de conseguirem reter as “energias negativas” protegendo assim seu usuário. Por isso os cristais devem ser usados junto ao corpo sob a forma de pulseiras, anéis ou colares e devem ser lavados freqüentemente para limpar as pedras das “energias negativas” que eles retêm.

Quando os sociólogos falam de “nova Era”, “retorno da magia”, “esoterismo” ou “neo-esoterismo”, estão se referindo ao crescimento, a partir da década de 1970, de um conjunto de crenças de forte apelo à magia e ao sobrenatural, com algumas influências de correntes marginais e pouco ortodoxas de psicologia e tradições místicas do ocidente, além de elementos toscamente incorporados da física moderna, sobretudo da mecânica quântica. Os adeptos da Nova Era partilham crenças comuns, porém o mais importante é que, no geral, seus adeptos costumam “criar”, a partir das influências já citadas, suas próprias crenças. A isso podemos chamar de “bricolage”, uma junção de elementos discretos, muitas vezes sem muita relação lógica entre si, mas que, segundo os New Agers, é a essência mesma de suas crenças, posto que todos os caminhos levam à verdade.

Outra característica distintiva destes movimentos é sua carência de plausibilidade quanto à explicação do mundo, se comparados com o sistema tradicional judaico-cristão, ou mesmo quanto às tradicionais correntes místicas do ocidente. Em conjunto, estas características parecem refletir dois movimentos simultâneos: um ressurgimento da magia, do milagre e do mistério, e a emergência de uma racionalidade (ou irracionalidade) de traços narcisistas, que afirma o individualismo e a prosperidade econômica como única possibilidade de satisfação.

Nos Estados Unidos, o movimento *New age*, segundo Magnani, liga-se aos movimentos de contestação cultural dos anos 50, que conhecemos como contracultura e que produziu nomes como Jack Kerouac (do movimento *beatnik*), Bob Dylan, Janis Joplin, Jimi Hendrix e o musical *Hair*, que retratava o choque de valores dos anos 60 na sociedade americana, época da guerra do Vietnã, musical que popularizou a canção “*Aquarius*” , novo “hit” da nossa virada de milênio: *This is the dawning of the age of aquarius ...* (“é a aurora da era de Aquário...”).⁴⁸

O sentido original da expressão “Nova Era”, provém da cosmologia astrológica, referindo-se a “uma mudança – ocasionada pela chamada precessão dos equinócios – no

⁴⁸José G. Magnani, *O Brasil da Nova Era*.

aparente trajeto do sistema solar em direção ao zodíaco”. Segundo o esquema dos ciclos zodiacais, estamos saindo da Era de Peixes (judaico-cristã) e ingressando em uma “nova era”; a Era de Aquário, que promete profundas mudanças na vida dos homens e de todo o planeta. Através de uma interpretação muito peculiar do cristianismo, desenvolveu-se a crença de que – como revelara Jesus Cristo – o reino dos céus está dentro de cada um de nós e que não há pedido que, sendo feito com fé, não obtenha resposta.⁴⁹

Segundo Fonseca, o escritor Norman V. Peale, autor do livro “O poder do pensamento positivo” pode ser considerado um dos fundadores daquilo que é considerado a “Nova Era”, um movimento não organizado, caracterizado por uma “colagem” de crenças provenientes de diversas religiões, e que cresce vertiginosamente neste século. A origem destes livros, denominados de “Confissão Positiva” (pela referência ao poder da palavra presente em Filipenses 4:19) remonta ao movimento “Word of Faith”, liderado por Kenneth Hagin. Já o movimento “Nova Era” parece ter sua origem nos Estados Unidos da América em meados do séc. XIX, onde Phineas Quimby, um auto-didata no tratamento das neuroses, trata seus pacientes através da “Cura mental”.⁵⁰

A análise de Fonseca parece correta quanto à importância de Peale e do movimento “Word of Faith” de Hagin no movimento Nova Era, mas é difícil acreditar que seus elementos possam estar circunscritos ao séc. XIX e início do séc. XX. Neste sentido, preferimos as denominações de “neo-esoterismo” ou “esoterismo moderno” a estes movimentos, por refletirem a idéia de que existe toda uma tradição esotérica, com raízes na história do esoterismo ocidental, subjacente a estes movimentos. No rastro destes movimentos contestatórios que influenciaram todo um estilo de vida e de comportamento (sobretudo sexual), os valores espirituais não poderiam ficar de fora. Cresce assim o interesse dos norte-americanos pelas filosofias orientais.

Convém notar que, diferente de Fonseca, Magnani fixa as raízes do movimento de renovação espiritual no *transcendentalismo* norte-americano do séc. XIX, (cujos principais representantes foram Ralph W. Emerson e Henry Thoreau), na teosofia de Blavatsky, e em correntes esotéricas de origem européia, o que nos parece bem mais razoável. Mas estas boas análises deixam de considerar a influência do Movimento do Potencial Humano

⁴⁹ Idem

⁵⁰ Alexandre B. Fonseca, *Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem religião*.

surgido nos Estados Unidos na década de 60, sobre a posterior evolução do Movimento Nova Era a partir da década de 70. De acordo com Carozzi⁵¹, o Movimento do Potencial Humano (MPH) precede nos Estados Unidos o Movimento Nova Era, e caracteriza-se pela formação do núcleo de um complexo alternativo caracterizada por uma mistura de religiosidade oriental, psicologia e medicinas alternativas, que se desenvolve independentemente das crenças da Nova Era.

Ela conta que Abraham Maslow, um dos fundadores da Psicologia Humanística, em 1962 chegou por acaso a Esalen, uma colônia boêmia contracultural formada por um conjunto de cabanas ao redor de Hot Springs e que pertencia a Michael Murphy, um interessado em religiões orientais. Os habitantes de Esalen não eram muito diferentes dos hippies: homens e mulheres vivendo em meio à natureza, calçando sandálias, lendo poesias e produzindo arte abstrata, enquanto opunham-se às instituições tradicionais do ocidente (igreja, família, estado) e acreditavam em uma “força vital” e em uma “grande unidade”. A psicologia humanística de Maslow parece traduzir em termos psicológicos o ideal de transcendência dessa comunidade orientalista que vivia em Esalen buscando autonomia em relação às instituições ocidentais:

“O interesse de Maslow pelas experiências culminantes foi provavelmente o que permitiu o primeiro casamento da autonomia individual concebida em termos psicológicos como probabilidade concreta do ser humano com as técnicas espirituais orientais praticadas em Esalen”.⁵²

Carozzi nos informa também que Aldous Huxley atuou como consultor de Michael Murphy na fundação do projeto Esalen. Vem de Huxley uma das concepções mais difundidas do Movimento Nova Era, a de que havia no homem muitas potencialidades latentes e que jamais haviam sido utilizadas porque nenhum homem utilizava mais que 10% dos neurônios de seu cérebro. Huxley aparece assim como o “pai” de uma das maiores afirmações pseudocientíficas deste século, por seu alcance e influência sobre as concepções de várias gerações sobre as potencialidades humanas e a possibilidade de transcendê-las.

⁵¹ Maria J. Carozzi, *Nova Era: a autonomia como religião*. In: Carozzi, M. J. , org. *A Nova Era no Mercosul*.

⁵² Idem.

“nos workshops de Esalen confluíram então, agindo alternativamente como discípulos e mestres, um dos fundadores da psicologia humanística, Abraham Maslow, psicólogos gestalticos discípulos de Fritz Perls, mestres e difusores do budismo, a yoga e outras disciplinas espirituais orientais, coordenadores de workshops de sensopercepção, teóricos da ampliação da consciência, como Gregory Baterson e Stanilav Grof e alguns fundadores da ‘nova física’ ”.⁵³

Os workshops promovidos por Esalen constituíam um núcleo de difusão de práticas orientalistas como a yoga, e de psicologia humanística e gestalt terapia. Esses workshops visavam os mesmos objetivos e tinham em mente as mesmas crenças que os cursos ou escolas de treinamento da mente de hoje, como é o caso da Pró-Vida: a ampliação da consciência e do potencial humano, a vivência de um tipo de espiritualidade de matriz oriental, o desenvolvimento da sensibilidade, a harmonia com a natureza e a crença em uma energia universal. Daí as idéias da Nova Era foram introduzidas ao complexo alternativo a partir da Inglaterra, através da comunidade Findhorn, um centro herdeiro da teosofia e um dos diversos “grupos de luz” que proliferava na década de 60 e que seguia, provavelmente, os escritos de Alice Bailey (teosofista sucessora de madame Blavatsky), a primeira a utilizar o termo “Nova Era” em seus trabalhos. Estas idéias foram posteriormente importadas para os Estados Unidos através de conferências realizadas por Anthony Brooks. Brooks era um executivo da Universal Foundation, que considerava os centros do MPH, seguidores do movimento, centros esotéricos, igrejas e organizações parapsicológicas como “pontos de luz”, isto é, núcleos divulgadores das novas idéias. Esses pontos de luz tornaram-se a base organizacional do Movimento Nova Era.⁵⁴ Não seria de todo absurdo supor que a Pró-Vida pense a si mesma como um desses pontos de luz e que sua própria estrutura em forma de “escola”, bem como o isolamento pretendido por seus adeptos nos “módulos” de seu clube da campo, imite a estrutura dessas comunidades contraculturais, a exemplo de Esalem.

Aldo Terrin, especialista no tema, também aponta para a importância de Esalem sobre a religiosidade *new age*, apresentando-a como uma comunidade com cursos onde eram ministradas aulas “das disciplinas e matérias religiosas mais disparatadas”, e que “o

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem

psicoboom na Nova Era é uma derivação e uma ampliação com outros meios dessa necessidade de desenvolver as potencialidades humanas até atingir o próprio divino”.⁵⁵

E talvez a característica mais importante do movimento Nova Era seja a pretensão de validar, sem qualquer rigor científico, seus postulados. Neste sentido, talvez o nome mais citado seja o do físico teórico Fritjof Capra, que produziu dois livros fundamentais para a compreensão do movimento: o *Tao da física* e o *Ponto de mutação*. Aquilo que Capra afirma é uma “mudança de paradigma” nas ciências e a defesa do modelo “holístico” em uma “concepção sistêmica do mundo”. Para ele, o normal, o para-normal e o místico são uma só coisa, e a mística, bem como a filosofia oriental, concordam com as teorias das ciências naturais.⁵⁶

Aquilo que Capra entende como uma mudança de paradigma, Frei Betto afirma ser um momento em que cada um pode criar seu Deus à sua imagem e semelhança (à semelhança de suas conveniências, mais especificamente) e acredita que “essa efervescência espiritual também traduz muito o sofrimento social, ou seja, à falta de portos e ilhas onde possamos nos apegar, vamos buscar a nossa própria experiência individual”. A idéia parece ser, ele afirma, a de “salva a tua alma”, e “o resto que se dane”⁵⁷. Já Carvalho, vê no fenômeno um indício mesmo de efervescência religiosa e diz que o maior sinal disso, no momento, é o “aparecimento desse circuito meta-referente de símbolos, crenças e práticas rituais das mais variadas religiões”, comentando a presença nas feiras místicas das cidades brasileiras de práticas que combinam “astrologia com mahatmas indianos e orixás brasileiros”.⁵⁸

Riffard informa-nos que a expressão “Era de Aquário” deve-se a Paul Le Cour, tendo surgido primeiramente em 1930 na revista *Atlantis* e depois em 1937 em seu livro “L’ère du Verseau”. Le Cour foi o primeiro a fazer a comparação entre “uma nova mentalidade e a passagem do ponto vernal do signo de peixes ao signo de aquário”. Mas a noção de eras zodiacais é muito anterior a Le Cour, datando de Hiparco (129 a.C.). Já a idéia de que cada religião estaria ligada a um planeta específico (o judaísmo estaria ligado a

⁵⁵ Aldo Terrim, *Nova Era: A religiosidade do pós-moderno*.

⁵⁶ Fritjof Capra, *O Ponto de Mutação*.

⁵⁷ Frei betto, Intervenção à discussão sobre o tema: Misticismo e novas religiões, IN: Moreira, Alberto & Zicman, Rnée (Orgs.), *Misticismo e novas religiões*.

⁵⁸ J. Carvalho, *O encontro de novas e velhas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*.

Saturno, o cristianismo a Mercúrio, o islamismo a Vênus) remonta ao astrólogo árabe Albumasar (morto em 885). Vejamos o que fala Le Cour:

“O estudo da astronomia me ensinava o significado da precessão dos equinócios e eu sabia que o sol em breve deixaria o signo zodiacal de Peixes para entrar no de Aquário, representado por Ganimedes vertendo a água de sua urna através do céu (...) em 1936 compreendi que a era de Aquário veria a volta do Cristo, que o signo de Aquário anuncia desde séculos, como o signo dos peixes zodiacais anunciara sua primeira vinda. (...) caso esta teoria esteja correta, encontramos-nos atualmente no limiar de um novo renascimento, tão importante quanto aquele do ano I de nossa era, pois nos aproximamos ao mesmo tempo do fim de um ciclo de 400 anos e de um grande ciclo de 2160 anos. Isso explica as convulsões profundas que agitam não só o mundo ocidental, mas o conjunto do planeta”⁵⁹.

Vemos aí todos os argumentos que posteriormente serão utilizados pelos conspiradores aquarianos quanto ao advento de uma “Nova Era”. Mas ainda falta mais um elo nessa cadeia histórica de acontecimentos capaz de explicar duas coisas: como todo esse material teria conseguido, em poucos anos, atingir um público tão vasto, e como teria sido senão construída (posto que o tema é complexo) mas difundida a associação entre misticismo e física moderna.

Para isso teremos que voltar nossa atenção a dois autores, L. Pauwels e J. Bergier, que publicam 1960 um livro que é um misto de literatura esotérica com história do esoterismo, chamado “O despertar dos mágicos”⁶⁰. O livro é um exemplo claro da imbricação entre ciência e ocultismo, principalmente no que diz respeito à física. Segundo os autores, “o alquimista moderno é um homem que lê os tratados de física nuclear”. Pauwels e Bergier denominam seu “método” de “realismo fantástico”, e definem o fantástico não como a aparição do impossível, mas como “uma manifestação das leis naturais”. Segundo eles, “a ciência moderna ensina-nos que para além do visível simples está o invisível complicado”. A imbricação entre ciência e misticismo perpassa todo o texto. Quanto a isso, uma curiosidade: Pauwels era jornalista, Bergier era físico. Barros, atento à questão, aponta que

⁵⁹ Paul Le Cour, *L'ère du verseau. Le secret du zodiaque, le proche avenir de l'humanité*. Citado por Riffard.

⁶⁰ Pauwels e Bergier, *O despertar dos mágicos*.

“Depois de freqüentar círculos de Gurdjieff e Guênon, Louis Pauwels esperava a salvação na Física, Matemática e tecnologia moderna (...) No século XIX, precisavam de médiuns humanos para contatar os espíritos, agora os espíritos se lançam à transcomunicação, contato através do rádio, TV e computadores. A tendência à materialização do invisível, já presente nas obras do século XIX, e tão asperamente criticada por Guênon, se fortaleceu. Agora, esperavam revelações teológicas da física de partículas, da engenharia genética e de uma era de Aquário (...).”⁶¹

Quanto à difusão dessas idéias, exatamente na década de 1960, tempo de movimentos de contra-cultura, devemos lembrar que Pauwels era jornalista, e que com o seu conhecimento na área acabou por fundar, na França, o mais poderoso veículo de divulgação dessas novas idéias, a revista *Planète*, que contava com 180.000 compradores e assinantes ainda na primeira metade dos anos 1960. No Brasil, no começo dos anos 1970, a edição francesa já era conhecida por aqui, até que em 1972 surge a versão em português: a revista *Planeta*, com circulação de cerca de 70.000 exemplares.

Mas foi em Terrin⁶² que conseguimos encontrar uma análise verdadeiramente abrangente do tema, passando pelas técnicas psicossomáticas, pela irracionalidade característica do movimento, bem como por sua vinculação com os conceitos da nova física, tema freqüentemente negligenciado pela maioria dos autores. Ele vê no movimento Nova Era um reflexo da mentalidade pós-moderna de característica essencialmente gnóstica e impregnada de mística natural que “vê espíritos em tudo e fala com as plantas como se fossem emanações de *deva*, de espíritos da terra”⁶³. Para ele, o homem pós-moderno, por não conseguir mais conversar com seu próprio vizinho, põe-se agora a dialogar com os astros, com as estrelas do céu, com as plantas e, na tentativa de encontrar na vida um pouco de poesia, volta-se para o universo todo. E, tal como nós, ele vê a Nova Era como uma “sensibilidade, uma orientação, mais do que um endereçamento religioso específico”. Sobre a constante referência à física, ele também supõe que “a referência a Capra é suficiente para delinear tanto o percurso da ciência física como a nova proposta da qual a Nova Era se apropriou”. O autor também aponta que nessa nova orientação “religiosa” domina tudo o que é instintivo, intuitivo e imediato, supondo aí um retorno velado ao neoplatonismo, em

⁶¹ Rui S.S. Barros, *Tomando o céu de assalto: esoterismo, ciência e sociedade: 1848-1914 – França, Inglaterra e EUA*.

⁶² Aldo N. Terrin, *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*.

⁶³ Idem.

que o divino seria uno e indizível. Discutindo as raízes do movimento, ele não as liga diretamente nem à teosofia, nem à antroposofia ou ao esoterismo enquanto tal, mas supõe que essas origens estejam vinculadas a todo o mundo religioso oriental. A religiosidade oriental penetrou na cultura norte-americana dos anos 1960 e foi repensada pelos cientistas de Princeton (gnose de Princeton) e pelos psicólogos transpessoais atuantes nos EUA, filhos de Esalem. Em seguida, todo o tema foi incorporado por cientistas como F. Capra, D. Bohn, K. Pribram, S. Grof, G. Bateson e outros⁶⁴.

Terrin também está atento à carência de plausibilidade de tais movimentos, apontando o risco de uma experiência religiosa sem alma. No aspecto de bricolage apresentado por tais movimentos, ele vê o parasitismo em relação a um ritualismo passado, em que a verdadeira essência desses ritos ancestrais não poderia ser recuperada:

“Simplesmente remete-se a ritos e objetos rituais próprios do passado, seja do mundo religioso da área egípcia, grega, chinesa, indiana, persa antiga ou de derivação cristã, que não legitima o ritual hoje”.⁶⁵

Trata-se para ele de uma “ritualidade selvagem” que não respeita qualquer tradição, fundamento religiosos ou conexão com a realidade. Seria “o *irracional sem experiência religiosa*”, caricatura do indizível, “uma mentira sobre o próprio irracional”.⁶⁶

Como bem coloca Prandi, sobre a teologia da prosperidade e seu limite de penetração representado pela classe média, “os que já são capazes de administrar sua capacidade de ganhar dinheiro nunca se conformariam em dividi-lo com Deus”⁶⁷. Além do mais, as classes dominantes possuem um paladar sofisticado demais para acreditarem em figuras míticas como o diabo e sua eterna querela com o Deus criador, fadada à derrota final. Religiões de pobres são azedas demais para seu paladar, eles preferem a sabor açucarado do misticismo da Nova Era.

O caso da Pró-Vida não é diferente. Seu tipo de religiosidade, por mais que pregue uma nova ética para além daquela que norteia a sociedade de consumo, encontra-se a ela vinculada até mais que as suas rivais. Mas notemos o seguinte: não existe nela uma teologia

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Reginaldo Prandi, *Religião paga, conversão e serviço*

da prosperidade não por isso não ser desejável, mas porque existe uma mitigação do ideal de prosperidade dentre aqueles que já conseguiram realizar a maior parte de suas potencialidades de aquisição monetária nesta vida. Aquilo que os providianos querem não é ganhar mais dinheiro. O que eles querem é gastá-lo. Por isso privilegia-se as vivências pessoais, a melhoria de qualidade de vida, a busca da oferta de sentido através do mercado. Eis o motivo da religiosidade fragmentária destes tempos.

Ainda segundo Prandi, ninguém está mais disposto a professar uma única religião desde que esta perdeu sua função justificadora da vida e explicativa do mundo, substituída pelas concepções laico-científicas. A sociedade não precisa mais dela para cumprir funções verdadeiramente importantes, por isso ela passou a interessar “apenas em razão de seu alcance individual”.⁶⁸ Ora, essa perda da importância da religião para os assuntos mais essenciais da sociedade e da nação a que ele se refere nada mais é que o processo de “secularização” apontado por Max Weber, tema exaustivamente discutido pelos sociólogos da religião e fruto das maiores divergências entre eles.

Stefano Martelli opera com a hipótese de eclipse da secularização, rejeitando a tese de uma secularização linear. Assim o “ressurgimento” de tendências mágicas na sociedade pós-moderna “constitui o desmentido de uma concepção da secularização como racionalização irreversível de qualquer âmbito de vida”. O tema da retração dos processos de secularização (pós-secularização), resultantes em um reencantamento do mundo, relaciona-se estreitamente com dois outros: o de pós-modernidade e aquele da mercantilização do sagrado.⁶⁹

Paula Montero coloca que uma das implicações mais características da secularização referir-se-ia à perda do monopólio religioso da igreja católica sobre o sagrado, resultado da separação entre Igreja e Estado, que introduz a liberdade de crenças colocando os diferentes credos concorrentes em competição por novos adeptos. Segundo essa nova configuração do campo religioso, deixa de ser dramático o processo de conversão, que de acordo com a abordagem weberiana consistia em uma “mudança cultural pela internalização de valores”. Segundo ela, o conceito weberiano de “conversão” não consegue dar conta desse novo trânsito religioso, “essas rápidas idas e vindas dos adeptos

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Stefano Martelli, *A Religião na Sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*.

entre religiões aparentemente tão díspares entre si, em um processo interior em que a consciência religiosa não acura, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas”⁷⁰.

Peter L. Berger, com o auxílio de Weber, consegue lançar alguma luz sobre muitos aspectos dessa questão. Em sua “Sociologia da Religião”, Max Weber, aponta que o Antigo Testamento postula um Deus fora do cosmos, onde esse cosmos, mesmo criado por Deus, não se confunde com ele. Esse Deus radicalmente transcendente não se confunde mais com a natureza e é um Deus que, se por um lado introduz exigências éticas radicais, ainda exige sacrifícios, porém não depende deles. Um Deus assim concebido era, portanto, imune à manipulação mágica. A história da criação exposta no Gênesis 1, depurada de elementos mitológicos (característicos das religiões mesopotâmicas), apresenta um mundo despojado de forças divinas (mitologicamente concebidas), um mundo que é o palco dos atos de um Deus único e da atividade de homens individualizados em um grau até então desconhecido na literatura religiosa da antiguidade⁷¹.

Retornando aquilo que Berger nos ensina sobre a sociologia da religião de Weber, notamos que a idéia de retrocesso liga-se às questões da encarnação e da doutrina trinitária. Ora, se é verdade que o Deus do cristianismo mantém seu caráter transcendente, também é verdade que estas questões modificam enormemente as concepções israelitas, que não possuíam qualquer mediação entre o homem e a divindade. A questão da encarnação traz consigo uma série de modificações da transcendência; a glorificação de Maria e a multidão de anjos que povoam o cristianismo operam um re-encantamento do mundo. O protestantismo por sua vez, comparado com o catolicismo, sacrifica uma ampla riqueza de conteúdos religiosos de seu adversário, fazendo desaparecer, juntamente com o milagre da missa e os sacramentos da igreja todos os santos que mediavam no universo católico a relação do homem com Deus. O protestantismo some, assim, com o milagre, com o mistério e com a magia. A realidade polariza-se entre um Deus transcendente e uma humanidade decaída. As portas se fecham ao sagrado e o homem é atirado, novamente, de volta a si mesmo.

Em sua análise no panorama religioso moderno, Berger também afirma que a religião, que tinha como função “estabelecer um conjunto de definição da realidade, que

⁷⁰ Paula Montero, *Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo*.

⁷¹ Peter L. Berger, *O dossel sagrado*.

pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade”, converte-se na construção de mundos parciais cujas estruturas de plausibilidade não conseguem, muitas vezes, ir além do núcleo familiar. A característica-chave desta pluralidade religiosa, afirma Berger, é que os “ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de sua população” e, sendo voluntárias, a submissão não pode ser segura. Resulta daí que “a tradição religiosa, que antigamente poderia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado”. Vem daí a concorrência da Pró-Vida com os credos rivais representados pela umbanda, espiritismo, PL (Perfect Liberty) e Seicho-no-Ie, denominações estas que, segundo ela, “só ajudariam em um primeiro momento”. Dispostas no mercado, cada crença deve concorrer com as demais em busca de adeptos, vencendo aquela que possuir a melhor estratégia de marketing. Mas, tal como qualquer produto, aqueles de bens de salvação também possuem um público alvo e seus concorrentes mais imediatos. O público alvo da Pró-Vida sempre foi e sempre será, por sua própria doutrina fortemente secularizada e reconciliada com a cultura de consumo, a classe média. Tendo isso em consideração, fica fácil deduzir quais seriam as suas rivais: as seitas orientalistas e o espiritismo, que competem com ela quanto ao mesmo público-alvo. A crítica às religiões afro-brasileiras, tanto quanto às denominações neopentecostais são perfeitamente dispensáveis: os mais pobres não são o foco de seu interesse.

O atual “rumor de anjos”, a que se refere Peter L. Berger, e que reflete toda essa disposição de bens de salvação no mercado religioso, parece refutar a hipótese da secularização de Max Weber, que para boa parte dos diletantes estaria sendo obliterada hoje pela realidade óbvia do retorno do sagrado. A velha idéia do “eclipse do sagrado” acaba ruindo frente ao número crescente de trabalhos sobre “a vingança de Deus”. O sagrado parece fazer parte cada vez maior da vida das pessoas, quer seja através das novas técnicas de meditação oriental ou de uma forma moderna de bruxaria, passando pelos cultos afro-brasileiros e pelo crescimento do neopentecostalismo evangélico. Mas essa análise fácil clama por maiores considerações.

Pierucci tenta depurar os equívocos operados por muitos analistas do “reencantamento do mundo” sobre o conceito de “desencantamento” e de “secularização” em Max Weber. Para Weber, aponta ele, como para os antropólogos que vieram antes dele, a magia é “coerção do sagrado”, enquanto que a religião é “respeito, prece, culto e

sobretudo *doutrina*”. E é exatamente por ser doutrina que a religião representa um momento de racionalização teórica, de intelectualização em relação à magia. “A normatividade que corresponde à magia”, diz Pierucci, “é o tabu” e a que corresponde à religião é “a ética religiosa”. A transição da magia para a religião seria então a transição do tabu para o pecado, da compulsão do divino para o serviço divino, da chantagem e do conjuro para a oração e a súplica. A religião seria, portanto, um serviço de intelectuais, que operam por sua vez a racionalização de elementos que os privados de “ouvido musical” (ou seja, as massas) para religião não são capazes de operar.⁷²

Apesar de abandonar a magia ao reino do irracional e do tradicional, Weber coloca, de forma até surpreendente na primeira vez que surge o termo desencantamento em sua obra, que “a ação orientada segundo representações mágicas, por exemplo, tem muitas vezes um caráter subjetivamente muito mais racional com relação a fim do que qualquer comportamento religioso não mágico”⁷³. Ora, se a magia é a irracionalidade em pessoa, como poderia ser mais racional (com relação a fins) que a religião? É que aqui Weber se aproxima daqueles antropólogos que viam a magia como portadora de uma racionalidade própria, com relação a fins, isto é, a magia quando coage o sagrado com suas fórmulas mágicas visa com isso fins absolutamente racionais: saúde, alimento, descendência, etc. E a ação mágica é, em certo sentido, técnica, porque se os rituais forem executados corretamente, eles garantirão, necessariamente, o fim visado. Fora essa passagem que Pierucci nos aponta, Weber parece sempre associar a magia com o irracional e o tradicional.

Um ponto importante na sociologia da religião de Weber sobre a magia é a afirmação de que a preocupação da magia (e mesmo da religião) é com o mundo do aqui e agora. Daí Pierucci deduz que, segundo Weber, o equívoco de se considerar o homem como *homo religiosus*, que busca espontaneamente o além e que tem necessidade do eterno. Aquilo que o homem tem em mente é *este* mundo, essencialmente *este* mundo, primeiramente *este* mundo e não o outro, como coloca Weber em *Economia e Sociedade*, no capítulo sobre sociologia da religião:

⁷² Antônio F. Pierucci, *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*.

⁷³ Max Weber, *Metodologia das ciências sociais*.

“A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para *este* mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser idealizadas ‘para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra’ ”.⁷⁴

E na discussão sobre a *Ética econômica das religiões mundiais*, Weber volta à carga, sobre o mesmo tema do interesse da religião e da magia, essencialmente *neste* mundo e não no além:

“para o estudioso empírico, os valores sagrados, diferindo entre si, não devem ser interpretados apenas, e nem mesmo preferencialmente, como ‘voltado para o outro mundo’. Isso ocorre à parte o fato de que nem toda religião, nem toda religião mundial, conhece o ‘além’ como um centro de promessas definidas. A princípio, os valores sagrados das religiões primitivas, bem como cultos, proféticas ou não, eram os bens sólidos deste mundo”.⁷⁵

Mas a magia, para Weber, é essencialmente a-ética, irracional e imediatista. Um verdadeiro entrave rumo a uma metódica de vida racional e a uma verdadeira eticização da conduta. A religiosidade popular asiática, por não ter se desvencilhado da magia, permaneceu um “grande jardim encantado”. O viés evolucionista de Weber faz com que ele conceba a magia como um estado primitivo de religiosidade. Para ele, primeiro vem a magia e, depois, através de um processo de racionalização, surgem as religiões culturais e depois as religiões éticas, na forma dos monoteísmos judaico e cristão e, finalmente, como ponto culminante desse processo, o protestantismo ascético. Voltaremos a isso.

Weber concebe o “desencantamento do mundo” como um processo de desmagicalização, isto é, um processo no qual se despoja, ao máximo, do caráter mágico ou sacramental dos *meios* da graça. Desencantamento é, nesta acepção, expulsar a magia para o reino da irracionalidade; significa, portanto, desmágicizar, desenfeitiçar o mundo, despi-lo da magia, em suma: desencanta-lo. E aí Weber se refere ao desencantamento do mundo não pelo progresso técnico-científico, mas pelas grandes religiões éticas. São elas que desencantam o mundo! Neste sentido restrito, não faz sentido afirmar que o desencantamento, como bem nota Pierucci, signifique o fim, a morte, a decadência da

⁷⁴ Max Weber, *Economia e Sociedade*.

⁷⁵ Max Weber, *Ensaio de Sociologia*

religião. Isto não é Weber. O desencantamento, como deixam de perceber boa parte dos críticos diletantes da religião, significa triunfo e não declínio da religião. É o triunfo dos grandes monoteísmos ocidentais sobre o magismo, o triunfo do pecado sobre o tabu. E isso é possível porque, novamente considerando o viés evolucionista de Weber, as religiões através de seus intelectuais – os que possuem o “ouvido religioso” de que as massas não dispõem – racionalizam suas próprias condutas de vida, bem como rejeitam tudo o que for eticamente irracional. Quanto mais racionalizada uma religião, menos elementos mágicos ela possui. O caminho do evolucionismo weberiano vai, portanto, do pensamento mágico às éticas religiosas universalistas. As religiões que não conseguiram operar essa racionalização (como é o caso da religiosidade popular asiática) permanecem no “jardim encantado”. No trabalho sobre *Confucionismo e Puritanismo*, Weber define os dois critérios para determinar o nível de racionalização de uma religião:

“O primeiro é o grau em que se despojou da magia; o outro é o grau de unidade sistemática que imprime à relação entre deus e o mundo e, em consonância com isso, é sua própria relação ética com o mundo”.⁷⁶

Mas Pierucci nota em Weber também um outro tipo de desencantamento. A religião que expulsara a magia para o reino do irracional, com o tempo se viu ela mesma fazendo companhia àquela que havia subjugado. Com o prosseguimento do desencantamento e da racionalização a própria religião acabou sendo expulsa para o domínio do irracional:

“esse processo de desencantamento, realizado ao longo dos milênios da civilização ocidental e, em termos mais gerais, esse ‘progresso’ do qual participa a ciência, como elemento e motor, tem significação que ultrapassa essa pura prática e essa pura técnica?”.⁷⁷

Neste trecho de *A ciência como vocação*, fica claro que uma das acepções do termo “desencantamento do mundo” é aquela do desencantamento da religião – que outrora fora agente de desencantamento – pela ciência. No mesmo texto, o termo “desencantamento do

⁷⁶ In: Cohn, Gabriel (org.). Weber: Sociologia. São Paulo, Ática, ?

⁷⁷ Max Weber, *Ciência e Política: duas vocações*.

mundo” ganha um sentido expandido de “perda de sentido”. E mais: temos aqui a clara associação entre *vida moderna* e *ausência de sentido*:

“A intelectualização e a racionalização crescente não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significa, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos*, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da *previsão*. Equivale isso a despojar de magia o mundo [leia-se: desencantar o mundo]”⁷⁸.

Outro conceito weberiano intimamente relacionado ao de “desencantamento” é o de “secularização”. Se bem que aquilo que se ouve por aí, e basta ter ouvidos para ouvir e olhos para ver, é que estamos vivendo uma época moderna, ou pós-moderna, em que vemos ruir um mito: o mito da secularização. Pululam em todos os cantos, do meio acadêmico ao sensacionalismo da mídia, termos como “dessecularização” e “pós-secularização”. Nunca se viu, e é o que se diz, a proliferação de tantas seitas, de tantas igrejas, de tantos gurus espirituais de origem terrestre ou extraterrestre povoando as esquinas onde antes operava o catolicismo. A máxima niilista, ou realista, isso depende, de que “Deus morreu”, vê proliferar no mundo “pós-moderno” e “pós-secularizado” o surgimento de um certo politeísmo cultural que há muito se pensava superado. E todos eles tentando jogar uma última pá de cal sobre o conceito weberiano.

O mundo pós-moderno e pós-industrial, além de pós-histórico é agora pós-materialista. Seja lá o que isso signifique. Não estamos tentando negar o que se vê, mas negamos o equívoco do emprego, como bem notou Pierucci⁷⁹, do termo (pós) “secularização” fora da matriz weberiana. Ou seja, o equívoco quanto ao sentido que o termo possui em Weber e que está sendo desvirtuado. Depois que conseguirmos depurar esse problema, veremos se trata-se mesmo ou não de uma dessecularização ou de um reencantamento. A princípio, tão somente em termos conceituais. O que já é muita coisa.

⁷⁸ Idem

⁷⁹ Antoni F. Pierucci, *Secularização em Max Weber*.

Stefano Martelli, propõe designar “essa situação de transição” com o termo “eclipse da secularização”, e pensa que com isso consegue escapar de uma “*querelle* sem fim e claramente improdutiva”, sobre o termo e suas implicações. Para ele, na pós-modernidade,

“delineia-se, para a Religião, uma situação até inédita sob certos aspectos, caracterizada pelo decantar da questão da secularização ‘a partir do externo’, isto é, pela mudança do quadro sociocultural geral e não somente por causa de um despertar interno. Ao invés do “eclipse do sagrado”, diagnosticado durante os anos 60, os anos 80 vêem o ‘eclipse da secularização’, isto é, que as instâncias críticas, que a modernidade fez valer contra a tradição, agora se voltam contra a própria modernidade”⁸⁰.

Pierucci reclama, com muita irritação, e não sem razão, que “atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que entretanto não se cumpriu”. Para Weber, “secularização” corresponde a uma “emancipação” em relação à religião, uma redução do status da religião na vida das pessoas e na história. A perda da influência social e cultural das visões de mundo: isso é a secularização⁸¹.

Definidos os termos, concluímos que secularização e desencantamento, por mais que se assemelhem, não são sinônimos. Enquanto o desencantamento representa o embate da religião com a magia e o declínio desta, portanto, o *triunfo da religião*, a secularização, como acabamos de verificar, representa a perda da função integradora ou criadora de sentido que a religião possuía em outros tempos. Ou seja: esta trata da perda da *importância* da religião. Perda *comparativa* com outros tempos muitíssimo mais religiosos e dependentes das visões de mundo provenientes da religião. Neste sentido, não resta dúvida: a secularização já aconteceu. A semelhança entre os termos deve-se a eles estarem enformados por um outro conceito weberiano: o de racionalização.

É possível considerar Max Weber como um sociólogo da racionalização ou da racionalidade. Em outros termos, o que Weber tentara compreender era como surge a racionalidade, a partir de que condições sócio-econômicas e como ela incide sobre as visões de mundo religiosas. Para Weber, afirma Berlinck, comentando o autor,

⁸⁰ Stefano Martelli, *A religião na sociedade pós-moderna*.

⁸¹ Idem.

“a racionalidade diz respeito a uma equação dinâmica entre meios e fins. Nesse particular, ele acreditava (...) que toda ação humana é realizada visando a determinadas metas – concepções objetivas do desejável – ou valores”⁸².

Sendo assim, a ciência é racional porque indica os meios mais adequados para que se consiga alcançar determinados fins. A discussão quanto à racionalidade dos fins, que poderia indicar um certo formalismo na análise weberiana, não é discussão para agora, e talvez nem para esse trabalho. Por enquanto, fiquemos com o essencial da racionalidade com relação a fins que surge em Weber: trata-se do resultado da especialização científica, característica da civilização ocidental e que consiste na organização da vida através da divisão e da organização de diferentes atividades, através do estudo da relação dos homens entre si, com seu meio e seus instrumentos, tendo em vista um melhor rendimento e eficácia⁸³. Chegamos agora ao tema da mercantilização do sagrado e da subjetivação da crença nas sociedades de industrialização avançada, ou melhor dizendo, na sociedade de consumo.

“A ‘utilidade’ dos bens em oferta está relacionada a tudo aquilo que pode contribuir para a melhoria da ‘qualidade de vida’ do consumidor, entendida como o despertar de sua consciência, relativa ao papel de seu desempenho em um contexto mais amplo do desenvolvimento humano, em harmonia com a natureza”⁸⁴.

Sung afirma que na religião do mercado, dá-se “a fetichização das relações sociais, pelo fetiche da mercadoria, a humanização é vista como um processo que acontece via consumo”, enquanto “reproduz os mecanismos excludentes do mercado: os que não são ‘consumidores’ dessa religião são excluídos da salvação, são não-pessoas”⁸⁵. Enquanto Ortiz coloca que “vemos um processo de mercantilização do sagrado que, “ a meu ver, significaria uma adequação das instâncias religiosas ao funcionamento interno desse

⁸² Manoel T. Berlinck, Prefácio à edição brasileira. In: Max Weber, *Ciência e Política: duas vocações*.

⁸³ Freund

⁸⁴ Luz, *Quando o espírito encontra-se na mercadoria*.

⁸⁵ Jung Mo Sung, Intervenção. In: Moreira, A; Zicmann, R; eds.; *Misticismo e novas religiões*.

sistema”.⁸⁶ Assim, as religiões não precisam mais conquistar a todos ou definir um grupo; basta que seja vendida como mais um produto a ser consumido.

O “espírito” que norteia esses movimentos religiosos do qual a Pró-Vida é um exemplo caracteriza-se pela mesma fluidez das mercadorias na sociedade de consumo. Se o mercado precisa ininterruptamente da produção de desejos que jamais serão satisfeitos porque objeto algum é capaz de preencher o vazio dos consumidores, o mesmo se dá com os bens de salvação que precisam ser renovados aos milhares como em uma estante de supermercado. Por mais que a embalagem se altere e o consumidor de mistificações sintasse motivado a escolher de acordo com as propriedades imanentes da mercadoria, ele se engana como consumidor por deixar de perceber que não existe qualquer propriedade imanente. Todas as opções são a mesma coisa.

As escolas de ocultismo expandem seu raio de ação sobre uma população ávida por novidades religiosas e curiosas por descobrir os “segredos milenares” das tradições esotéricas. Mas elas não querem, em sua maioria, afiliarem-se a qualquer igreja ou seita específica; querem haurir as sementes de todas elas, simultaneamente. Sem paciência para investir tempo ou sem vontade de gastar seu dinheiro em longos processos de aprendizagem, incorporam-se as tradições esotéricas de forma fragmentada e sem compreendê-las. Crianças são tratadas segundo o “modelo antroposófico”, ou com homeopatia. Acredita-se na homeopatia sem saber se e como ela funciona e sem que se entenda seu suposto funcionamento. Procuram-se astrólogos, tarólogos, I-Ching, tai-chi-chuam, shiatsu, yoga, do-in e sessões xamânicas para solucionar os mais diversos males, sejam eles físicos, psíquicos ou amorosos. Mas nunca se questiona a eficácia desses métodos, e também não causa grande desânimo se eles não funcionam. A ineficácia de um deles não abala a crença nas práticas alternativas em geral, mas naquela prática em especial. Como acontece nas práticas mágicas, a crença nas práticas alternativas precede sua eficácia, e confia-se nelas não porque elas funcionam, mas elas funcionam, eventualmente, porque não se duvida delas. Um único sucesso é capaz de confirmá-la, mas nenhuma sucessão de fracassos tem força o bastante para refutá-las, porque o máximo que pode acontecer é que se rejeite *esta* ou *aquela* prática; nunca a crença em si. Na dúvida quanto à eficácia *desta* técnica, escolhe-se alguma outra. O mercado não cansa de fabricá-las aos milhares.

⁸⁶ Renato Ortiz, Intervenção. In: Moreira, A; Zicmann, R; eds.; *Misticismo e novas religiões*.

A mercadoria religiosa possui uma dimensão que é duplamente metafísica: como mercadoria e como religião. Não nos deteremos aqui na metafísica da religião mas sim na metafísica da mercadoria a que se reduziu aquela da religião. Considerados assim como “bem de consumo”, os bens de salvação vendidos por essas organizações místicas sofrem das mesmas vicissitudes de qualquer mercadoria: possuem valor de uso e valor de troca. Mas, diferente do caso comum, essas formas de mercadoria religiosa não possuem uma matéria fornecida pela natureza e nem se apresentam como fruto do trabalho humano. Como valor de uso, elas detêm a possibilidade de satisfazer necessidades humanas, quer sejam provenientes do estomago ou da fantasia, como já notara Marx. No caso, só da fantasia. A matéria da oferta do ocultismo é duplamente imaterial: como coisa espiritual e como mercadoria, o que a torna ainda mais misteriosa, porque encobre duas vezes suas propriedades sociais. A primeira quando se apresenta como coisa proveniente de um além-mundo, quando “a realidade expressa pelo pensamento religioso é a sociedade (...)”⁸⁷, e a segunda é como mercadoria mesmo, cujas características materiais deixam de ser percebidas como propriedades sociais do próprio produto do trabalho humano. Dessa forma, além da própria fetichização de objetos inanimados (pirâmides, cristais, etc.) operada por essa oferta religiosa e inerente a muitas formas de religião, um outro tipo de fetichização se soma a este, aquele da mercadoria.

Assim como não existe uma religião particular, uma política particular, um Estado particular, enfim, assim como não existem fronteiras particulares para os bens de consumo, também não existem fronteiras particulares para a salvação das almas e seus respectivos bens simbólicos apropriados a este fim. Tudo está a venda, mesmo éticas religiosas.

E como as antigas éticas tradicionais resistem à mercantilização de suas doutrinas, quer por terem sido reveladas dentro de um seleto grupo de eleitos, como foi o caso do judaísmo e do cristianismo, ou por não possuírem a agilidade necessária para concorrerem com adversários muito mais ágeis, porque menores, e já nascidos fora de qualquer ética normativa que não o hedonismo, elas não tem como concorrer com as novas mercadorias religiosas. Se bem que o cristianismo, em seu tempo de expansão, soube vender muito bem seus artigos de salvação, caso contrário jamais se teria convertido em uma religião

⁸⁷ E. Durkheim, *O problema religioso e a dualidade da natureza humana*. Religião e sociedade, nº 2, nov/1997.

universal. De qualquer forma, vemos no primeiro caso (judaísmo) um limite étnico-geográfico, e no segundo caso (cristianismo) um limite que poderíamos chamar de “moral”, mas que de fato é marcado pela “tradição” (as religiões tradicionais adorariam disponibilizar seus bens de salvação no mercado religioso, mas vêm-se presas pela tradição).

Não é esse o caso das novas organizações místico-científicas. Nelas, os segredos mais ocultos podem ser vendidos por uma módica quantia, e por vezes nem tão módica assim. E organizações como a que nos dispomos a analisar sequer escamoteiam sua intenção mercadológica: não se trata de gastar dinheiro, mas de “investir” em conhecimento útil para a vida. Trata-se de um investimento na salvação individual. Notemos a mudança de enfoque: não se trata mais de uma salvação através do refinamento ético, e sim de uma salvação pelo consumo de bens de salvação, e pouco importa se estamos falando de conhecimento revelado ou de enlatados em estantes de supermercados.

O caso da Pró-Vida é muito peculiar e característico do processo. Suas revelações pedem um “investimento inicial” em cursos que deverão “mudar nossas vidas”, e que se assim não o fizerem é só “pegar seu dinheiro de volta”, segundo aquela lógica cínica do mercado de “satisfação garantida ou seu dinheiro de volta”. E mesmo o valor elevado para um curso tão curto recheado de banalidades que não valeriam (caso fosse o valor o móvel dos consumidores) um único vintém, cumpre uma função que também é psicológica. Quando um produto é colocado no mercado, seu preço não pode ser tão mais baixo que aqueles da concorrente, por correr o risco de ser depreciado. O raciocínio do consumidor é mais ou menos o seguinte: “se a marca Y custa duas vezes menos que a marca X, não deve ser boa”. Se é cara, é porque deve ser boa; esse é o raciocínio do consumidor, como se o alto preço fosse um indicativo de qualidade. Além do mais, ao comprar o produto mais caro X e percebê-lo como de má qualidade, entra em ação a dissonância cognitiva⁸⁸. Depois de ter pagado um preço elevado por tal produto e descoberto sua baixa qualidade, o consumidor esforça-se para resolver a dissonância. No caso, ele se esforça por supor que tal conhecimento banal, de fato, é um conhecimento importante para sua vida. Antes disso que pensar que foi um tolo investindo mal seu dinheiro. Aquilo que a Pró-Vida vende são

⁸⁸ Festinger, L. *Teoria da dissonância cognitiva*.

gadgets para o espírito. As coisas do espírito, características das coisas vivas, tomam aqui o aspecto e o atributo de coisa morta: convertem-se em preço.

CAPÍTULO IV

A PRÓ-VIDA COMO UM REFLEXO DA IRRACIONALIDADE SOCIAL.

A Pró-Vida, tanto quanto boa parte dos novos movimentos religiosos, é o exemplo de uma bem sucedida empresa de salvação, dessas tantas que vemos crescer no mercado, essencialmente urbano, de bens simbólicos e serviços religiosos. Tudo isso, claro, “sem fins lucrativos”. E como toda empresa lucrativa, ela possui um “público alvo” e uma vitoriosa estratégia de propaganda. Seu público alvo é, sem dúvida, as classes média e alta, para quem as religiões tradicionais de matriz judaico-cristã, obsessivamente preocupadas com questões de moral sexual, apresentam-se muito pouco sedutoras a uma classe que hoje preza muito mais o hedonismo que o ascetismo intramundano. O neopentecostalismo, por sua vez, vê nessas classes o limite de sua penetração; sua defesa de uma “teologia da prosperidade” não funciona muito bem em classes que já são prósperas.

Se a sociedade de consumo, como aponta Baudrillard, caracteriza-se pela superabundância dos objetos, de serviços e de bens materiais, e como os bens de salvação individual pertencem à sociedade de consumo, eles compartilham de suas características: é preciso produzir, incansavelmente, novidades, para consumidores preocupados exclusivamente com o seu bem-estar. E como o seu bem-estar depende da satisfação de necessidades heterônomas criadas pelo mercado, eles consomem segredos, mistérios e verdades ocultas como se fossem eletrodomésticos. E a produção regula até mesmo o consumo do espírito.¹

Da imagem fornecida pelo mercado de uma profusão de objetos com vida própria e que de certa forma nos desejam, posto que possuem características psicológicas (como *sex appeal*, deriva a força do pensamento mágico nesta cultura. O equivalente do pensamento mágico é a crença na onipotência dos signos de felicidade, como nos aponta Baudrillard. Os objetos, tanto quanto os amuletos dos indígenas ou as pirâmides de onde emanam forças misteriosas, possuem uma eficácia miraculosa. “Na prática cotidiana” – diz-no Baudrillard – “os benefícios do consumo não se vivem como fruto do trabalho ou de processos de produção, vivem-se como milagre (...)”. Mas de onde provém a força da propaganda enganosa? Lefebvre afirma que é da miséria do cotidiano². É dessa miséria que se nutrem todas as tolices que as pessoas costumam engolir como “filosofias da vida” e que não

¹ Jean Baudrillard, *A sociedade de consumo*.

² Henri Lefebvre, *A vida cotidiana no mundo moderno*.

passam de filosofias do cotidiano banal e estúpido, que a indústria da cultura nos empurra goela abaixo como se estivessem fabricando *foie gras*.

A indústria cultural, que segundo Adorno & Horkheimer é aquilo que promete tudo mas nada realiza, oferecendo algum prazer para em seguida privar seu consumidor do que lhe fora prometido, impõe que todos se vejam unicamente como eternos consumidores, como objetos dessa mesma indústria. Por isso

“A indústria cultural volta a oferecer como paraíso o mesmo cotidiano, tanto o *escape* quanto o *elopement* estão de antemão destinados a reconduzir ao ponto de partida. A diversão favorece a resignação, que nela quer se esquecer”³.

A análise das vicissitudes do consumo e da indústria cultural conduz-nos diretamente à reflexão sobre o freudismo e à crítica marcuseana da cultura, sobretudo ao tema de uma sociedade que desenvolveu novas formas de controle sobre as liberdades e as consciências.

Marcuse aponta que a civilização ocidental desenvolvida é totalitária não por estar submetida a uma política terrorista da sociedade, mas por sua coordenação técnico-econômica que manipula necessidades, impedindo qualquer possibilidade de reação. As necessidades criadas por esta sociedade unidimensional são falsas por serem superimpostas por interesses particulares, necessidades estas que eternizam a miséria, a agressividade e a labuta. Por mais que tais necessidades se tenham tornado próprias do indivíduo, elas assim mesmo não podem ser consideradas verdadeiras porque não provêm de uma consciência autônoma. Tanto a produção quanto a satisfação de tais necessidades não são autônomas, fruto de forças externas sobre as quais o indivíduo não tem qualquer controle. Tais necessidades são por isso repressivas, por serem falsas necessidades. O indivíduo pensa e sente aquilo que lhe é imposto pensando estar agindo de forma autônoma, e o resultado disso é a miséria como preço da satisfação, é a “euforia na infelicidade”. Se o indivíduo consegue ser feliz nesta sociedade é porque está obliterada a consciência de sua própria miséria.

A falsidade ou a veracidade de tais necessidades, afirma Marcuse, precisam ser submetidas ao escrutínio da história, posto que “designam condições objetivas no quanto a

³Theodor Adorno & Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*.

satisfação universal das necessidades vitais é, além disso, a suavização progressiva da labuta e da pobreza sejam padrões universais válidos”. Nestes termos, a resposta à pergunta sobre quais seriam as verdadeiras ou as falsas necessidades deveria ser dada, é claro, pelos próprios indivíduos. Mas, como eles poderiam julgar adequadamente se não estão livres para dar sua própria resposta? Enquanto tais indivíduos forem mantidos em condições que não privilegiem sua autonomia, eles jamais poderão arrogar para si o direito de julgar quais necessidades devem ser consideradas verdadeiras.

“Quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, tanto mais inimagináveis se tornam os modos e os meios pelos quais os indivíduos administrados poderão romper sua servidão e conquistar sua própria servidão”⁴.

Na sociedade totalmente administrada, até mesmo a liberdade pode se converter em dominação, porque não é o número de escolhas aberto ao indivíduo o que determina o grau de liberdade humana e sim “*o que pode ser escolhido e o que é escolhido pelo indivíduo*”. Não é a quantidade das escolhas que estabelece a autonomia do indivíduo; ela “apenas testemunha a eficácia dos controles”.

“A eleição livre dos senhores não abole os senhores ou os escravos. A livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se esses serviços e mercadorias sustentam os controles sociais sobre uma vida de labuta e ternos – isto é, se sustentam alienação”.⁵

Mas se o sujeito consegue ser feliz mesmo em meio à miséria do cotidiano e depois de ter sucumbido ao consenso integral, fruto da unidimensionalização do pensamento e também da realidade, se ele consegue manter sua “euforia na infelicidade” é porque, diferente de antes, quando a miséria do real era capaz de desmentir a ideologia que pregava a idéia panglossiana de que este era mesmo “o melhor dos mundos possíveis”, enquanto a realidade objetiva retrucava com a cândida ironia de “então, o que será dos outros?”, hoje e

⁴ Herbert Marcuse, *A ideologia da Sociedade Industrial*.

⁵ Idem.

desde o pós-guerra a realidade material deixou de ser insuportável para a maioria da população.

Rouanet introduz adequadamente o problema ao notar que no após guerra a situação se inverte e diminui a tensão entre realidade e ideologia. A realidade não teria mais a função de negar a ideologia apontando-a como falsa. A melhoria das condições materiais apresenta a própria realidade como utopia já realizada, impossibilitando a tarefa de desmistificação, porque se antes a realidade era aliada da razão crítica na desmistificação das pretensões de veracidade da ideologia, hoje ela a confirma. A consciência estaria sendo fustigada agora por duas partes: pela ideologia e pela própria realidade. E quando a razão crítica apela para o teste da realidade, esta só faz confirmar a ideologia. Assim, a “consciência infeliz” converte-se em satisfação na infelicidade.⁶

Por isso a afirmação de Marcuse de que confrontamo-nos agora com um dos aspectos mais perturbadores desta civilização: caráter racional de sua irracionalidade.

“Sua produtividade e eficiência, sua capacidade para aumentar e disseminar comodidades, para transformar o resíduo em necessidade e a destruição em construção, o grau com que essa civilização transforma o mundo objetivo numa extensão da mente e do corpo humanos tornam questionável a própria noção de alienação. As criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, hi-fi, casa em patamares, utensílios de cozinha. O próprio mecanismo que ata o indivíduo à sua sociedade mudou, e o controle social está ancorado nas novas necessidades que ela produziu”.⁷

Aquilo que a produção e a distribuição em massa reivindicam, afirma Marcuse, é o indivíduo *inteiro*, o que inclui seu espaço privado, sua consciência. Não existe mais “liberdade interior”, em que o homem possa ser “ele mesmo” quando o indivíduo se apresenta totalmente identificado com sua sociedade. Ele não mais a introjeta, em termos propriamente freudianos, de transposição do exterior para o interior, porque a própria noção de introjeção postula a existência de um mundo interno por vezes antagônico ao mundo exterior, um mundo que seja separado da “opinião e do comportamento públicos”. Ele o imita. O resultado não é ajustamento, e sim *mimese*.

⁶ Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria crítica e psicanálise*.

⁷ Herbert Marcuse, *A ideologia da Sociedade Industrial*.

A sociedade totalmente administrada, diferente daquela do capitalismo liberal, não rouba mais somente a força de trabalho dos seres humanos e seus anos de vida. Não lhes obriga mais a viver na miséria como antes. Hoje a estratégia de controle é muito mais sutil e por isso mesmo definitiva: aniquila-se sua própria consciência e capacidade de reação não mais pela insuficiência material, mas pela superabundância. A identificação dos indivíduos com a sua sociedade e a satisfação que eles encontram em sua própria servidão não é uma ilusão, ela é absolutamente real:

“Contudo, a realidade constitui uma etapa mais progressiva de alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva. O sujeito é engolfado por sua existência alienadora. Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e tem todas as formas”.⁸

Mas Marcuse, como se pode notar, não se deixa enganar por essa fusão da ideologia com a realidade. Isso não significa, afirma ele, o “fim da ideologia”, e sim o seu contrário: a sociedade industrial avançada é ainda mais ideológica que sua predecessora. O que acontece é que a ideologia reside agora no próprio processo produtivo:

“Os produtos doutrnam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais*, no qual as idéias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo”.⁹

C. Wright Mills, leitor de Marcuse e crítico da sociedade americana, em sua análise da classe média levanta um ponto que se relaciona estreitamente com as análises de Marcuse e que nos interessa diretamente. Mills aponta uma contradição na moral do sucesso presente na América dos anos 50: se por um lado se vê ainda uma obrigação de que se lute para tornar-se “alguém”, por outro lado se vê uma deterioração da imagem do

⁸ Idem.

⁹ Idem.

sucesso, uma certa “pobreza de desejo”. Daí o surgimento nos Estados Unidos de um novo tipo de literatura “inspiradora”, fruto de um novo estilo de aspiração:

“Essa literatura não oferece aos seus leitores uma técnica de cultivo das virtudes da antiga classe média, nem as técnicas de vender-se, embora, como toda literatura desse gênero, preocupe-se mais com o indivíduo do que com a sociedade. Ela acentua a paz de espírito e as diversas formas de relaxamento físico e espiritual, e não o arrebatamento interior a serviço de ambições exteriores e explícitas”.¹⁰

As aspirações de outrora, ou seja, do capitalismo liberal, em que o indivíduo autônomo ainda existia como o exemplo do *self-made man*, o homem de negócios empreendedor, precisavam ser refreadas. Na época dos grandes monopólios e do pensamento unidimensional, esse “tipo” não existe mais e nem é mais útil para a manutenção do sistema vigente. Esse tipo de *caráter social* a que se refere Erich Fromm, não é mais necessário. Comentando a produção teórica de Fromm, Rouanet aponta que o interesse da classe dominante, formulado sob a forma da ideologia, cristaliza-se como caráter social:

“O caráter social é a soma dos traços comuns a todos os indivíduos que estão inseridos na mesma situação social, e na mesma condição de classe. Constitui um padrão normativo, em função do qual o processo de socialização modela as personalidades individuais”¹¹.

Sendo assim, o caráter social exigido pelo capitalismo liberal é muito diferente daquele requerido pelo capitalismo monopolista a que aludem as análises dos frankfurtianos, seja através da imagem da indústria cultural de Adorno ou do homem unidimensional de Marcuse. Esta sociedade procura outro tipo de caráter social que não é mais aquele do indivíduo empreendedor do século XIX:

“Agora a massa não pode mais iludir-se quanto às perspectivas de ascensão individual. O correlato psíquico desse imobilismo social é a *vontade de não ascender*. Não

¹⁰ Mills, *A nova classe média*.

¹¹ Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria crítica e psicanálise*

somente o indivíduo sabe que não pode escapar à sua servidão, mas tem que ser moldado para encontrar prazer na própria condição servil”¹².

A cultura americana dos anos 30 foi assim a grande época da temática da auto-ajuda, em que dois grandes clássicos foram produzidos, o “*How to win friends and influence people*”, de Dave Carnegie (1936) e o best seller “*The return to religion*” de Henry Link, em que a religião se unia à psicologia. Link foi o precursor de toda a literatura psicológica açucarada dos últimos anos, em que a ênfase é sobre a personalidade, com a inteligência emocional sobrepujando a importância dos tradicionais testes de QI. A ideia dessas publicações era, tanto quanto hoje, o “faça as pessoas gostarem de você”, desenvolvendo habilidades úteis aos outros.

“Mas o fato mais raro sobre toda essa literatura, em vista do enorme assalto crítico sobre o capitalismo e até a suposição amplamente sustentada entre muitos da direita, da esquerda e do centro, de que o capitalismo estava condenado, é o seu princípio básico: o fracasso é pessoal, não social, e o sucesso pode ser alcançado através de um determinado ajuste, não na ordem social, mas na personalidade individual”¹³.

O protestantismo liberal dos anos 30 começava a desintegrar-se em interesses sobre o “pensamento positivo” e a “cura pela mente”¹⁴. Mills aponta que essa finalidade é atingida com a desmistificação das antigas imagens do sucesso. Os romances da época retratam os homens de sucesso como pessoas odiosas, interiormente fracassadas, “criaturas em guerra contra todas as virtudes pacíficas do antigo modo de viver e, sobretudo, em guerra contra seu próprio *eu* torturado”. As novelas radiofônicas do período tocavam no mesmo tema das literaturas da resignação, tanto que Frank Hommert, um dos produtores dessas novelas, afirma sobre suas personagens que elas “são fracassadas apenas no plano material, mas vitoriosas no plano espiritual”¹⁵.

Essa literatura da “tranquilidade interior” faria parte do processo de alienação que desloca os interesses dos indivíduos da produção para o consumo. Se antes todas as

¹² Idem.

¹³ Warren I. Susman, A década de trinta. In: Coben & Ratner, *O desenvolvimento da cultura norte-americana*.

¹⁴ Idem

¹⁵ Wright Mills, *A nova classe média*

possibilidades estavam abertas, era imperativo estimular a vontade para a ação, mas a ambição do antigo empreendedor ter-se-ia solidificado na consciência irracional do “bom empregado” ou na ânsia do consumo, passando a ser vista como um impulso que corrompe e conduz ao mau caminho. O advento do sucesso passa a ser visto como um “golpe de sorte”, idéia que corresponde à dificuldade cada vez maior de ascensão social e do conseqüente enrijecimento da estratificação social. Em resumo:

“A nova literatura de inspiração ressalta as virtudes interiores, adequadas à vida tranqüila do consumidor, e não à vida tensa do produtor. É esse valor espiritual ao alcance de todos, mesmo na pobreza material, que a filosofia de um *Reader's Digest* ou de um *Peace of mind* exemplifica. Não são mais as antigas virtudes austeras de frugalidade e diligência, nem a ambição e o estilo do indivíduo que se autopromove, nem os talentos cultivados pelos profissionais burocráticos. São virtudes de resignação, e essa literatura justifica a diminuição das ambições e a moderação do antigo arrebatamento”.¹⁶

O crescimento dessa literatura do *savoir vivre*, ganha na sociedade de consumo um caráter epidêmico, substituindo todo o cultivo do espírito que antes era o orgulho da burguesia. Hoje, mesmo ela se rende à exortação da *happiness* vendida por esses manuais de auto-conhecimento e resignação que oblitera a visão do mal e do sofrimento mesmo lá onde ele é mostrado sem disfarces. Sua própria estrutura ligeira e de fácil compreensão cumpre objetivamente a função de ocultamento próprio da indústria do entretenimento que, após perverter os espíritos, produz todo esse dejetos com a desculpa de que é isso mesmo que as pessoas gostam de ler. A mentira mais manifesta de toda essa produção literária é quando o desconhecimento de si é vendido como conhecimento de si: essa literatura só serve mesmo para matar o tempo em coletivos sujos enquanto as pessoas seguem de suas casas a seus empregos, como uma preparação para o amortecimento do espírito que será necessário ao final do percurso. Nem mesmo a desculpa cínica de que esse material ligeiro não possui qualquer pretensão de ser sério, e de que seu único objetivo deveria ser aquele de “ajudar na digestão” serve de fato: se seus leitores conseguissem determinar exatamente aquilo que se esconde por detrás de tanta banalidade veriam o quanto é indigesta tal leitura. O diagnóstico de T.W.Adorno não poderia ser mais acertado: essa exortação à *happiness*,

¹⁶ Wright Mills, *A nova classe média*.

faz parte do mecanismo da dominação que intenta “impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz”,

“e há uma linha reta que conduz do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos tão longínquos na Polônia que qualquer *Volksgenosse* [camarada do povo] pode se persuadir de que não ouve o grito de dor de suas vítimas. Este é o esquema da capacidade imperturbada de ter prazer”¹⁷

Já a década de 50, que serviu de incubadora para os movimentos religiosos de caráter místico dos anos 60, terminou de forma nostálgica para as utopias de esquerda norte-americanas, com o julgamento e a prisão de diversos líderes comunistas. Estava aberta a temporada de caça aos representantes da “ameaça vermelha”, fruto do “pânico vermelho” originado pelo triunfo do comunismo na China e no Leste Europeu. Liderado por Joseph McCarthy, a caça aos comunistas banuiu, nos anos 50, as idéias de socialismo, comunismo e anarquismo da vida pública americana e com isso qualquer possibilidade de uma utopia revolucionária de esquerda. O máximo de utopia a que os americanos haveriam de se permitir daí por diante seria aquele que permitisse o acesso de todos aos bens de consumo dentro de uma sociedade de economia capitalista, com muita prosperidade econômica e tudo isso adotado pelo Estado de bem-estar social.

“Apropriando-se dos principais fins radicais, o sistema reformista do capitalismo do estado de bem-estar eliminara tanto a possibilidade quanto a conveniência de atalhos revolucionários para a justiça social. Poderia persistir de certa discordância dentro do consenso, mas um protesto contínuo, desintegrador, era tido como acabado na América e nas nações desenvolvidas do ocidente. Em consequência, não era mais plausível – se o havia sido em alguma época – que gente séria da política pensasse sequer num arriscado sacrifício da democracia e da estabilidade numa busca revolucionária de socialismo, comunismo ou anarquismo”.¹⁸

A nova esquerda surgida daí, já surge isolada no movimento estudantil e restrita aos *campi* universitários. Clecak aponta também para o surgimento, nessa época, de um “vago

¹⁷ T.W. Adorno, *Mínima Moralía*.

¹⁸ Peter Clecak, *O movimento dos anos 60 e seu legado cultural e político*. In: Coben & Ratner, *O desenvolvimento da cultura Norte-Americana*

mas insistente mal-estar espiritual, uma profunda angústia e alienação da cultura tecnológica”. Esses movimentos de contestação cultural, fruto de um emergente senso de injustiça social entre jovens brancos e cultos norte-americanos, conduziu muitos deles a formarem “comunidades urbanas e rurais, para explorarem as fronteiras da consciência através das músicas rock e das drogas (...)”. Esses movimentos, porém, emergiam de uma preocupação com a autenticidade pessoal e da idéia de que as estruturas de poder seriam obstáculos à auto-realização. O interesse pessoal era, portanto, afastar do eu qualquer coisa que não pudesse ser alterada de forma imediata, como era o caso do sistema social. Por isso em grande parte eles apontaram para uma “postura fácil, manipulação egoísta de outras pessoas; desilusão; angústia comodista, gratuita, e retórica ingênua”. Para Christopher Lasch, aponta Clecak, a fraqueza de tais movimentos da nova esquerda devia-se ao fato de eles já terem surgido da “alienação” que definia as questões políticas como questões pessoais, buscando equivocadamente a autenticidade em uma sociedade mecanizada. A nova esquerda por conta disso vacilaria entre a desesperança existencial e estimativas absurdas sobre suas potencialidades, por partirem de um ideal de heroísmo pessoal em vez da análise acurada das fontes de tensão no interior da sociedade, ponderando assim suas possibilidades de mudança.¹⁹

O desencanto do movimento estudantil só foi agravado com a guerra do Vietnã, quando seus processos e passeatas pacíficas surtiram pouco efeito no desenrolar imediato dos acontecimentos. O sentimento de fracasso e inutilidade, atrelado a uma crônica deficiência teórica que poderia tê-los tornado imunes às ilusões de uma comunidade humana e feliz e autônoma a partir do “eu” desalienado foi rechaçada em nome de uma ação prática. Não havia tempo para elucubrações teóricas no calor do ativismo. Enraizada na “sensibilidade” e com um repúdio público e consciente de teorias e ideologias, o movimento acabou por ressuscitar antigos temas culturais, principalmente o antiintelectualismo dos anos áureos do individualismo americano, representado sobretudo pela corrente revivalista. Essa é uma de nossas hipóteses sobre a origem do sentimento religioso e do cultivo da sensibilidade que irá caracterizar a década de 60: o fracasso da nova esquerda associado com um despertar de elementos culturais há muito adormecidos,

¹⁹ Idem.

sobretudo de carácter irracionalista e antiintelectualista característico da religiosidade americana.

“A mentalidade americana foi configurada no molde do protestantismo moderno. A religião foi o primeiro campo da vida intelectual americana e por isso o primeiro campo para o surgimento de uma tendência antiintelectualista. Tudo que depreciasse seriamente o papel da racionalidade e da instrução nos primeiros tempos da religião americana, iria mais tarde depreciá-lo na cultura secular. O sentimento de que o intelecto, acima de tudo, deveria prestar serviço, o desprezo pela doutrina e pelo refinamento das idéias, a subordinação dos intelectuais aos homens de força emocional ou de capacidade prática não são inovações do século XX, mas herança do protestantismo americano”.²⁰

A autoridade nos inúmeros grupos sectários surgidos nos primórdios da colonização americana era mais pessoal e carismática que institucional, e não nutria grande simpatia ou necessidade de alguma fundamentação intelectual para sua prática religiosa. A grande exceção era o clero puritano. Mas no século XVIII (1720) época do “Grande Despertar” religioso (reflexo de movimentos oriundos da Europa), quando não mais restava um único membro vivo da primeira geração de puritanos, o clero instruído, secularizado e civilizado demais começa a ser repudiado. Os sermões maçantes desse clero começam a ser substituídos pelo entusiasmo dos pregadores “revivalistas”, os pregadores do “Despertar” religioso. A princípio, o clero regular até incentivou o entusiasmo revivalista que fazia com que pregadores de formação teológica muito rudimentar empolgassem multidões em seus sermões. Mas quando o movimento ganhou força logo perceberam que eles não eram colegas de profissão e sim opositores. Os revivalistas, aponta Hofstadter,

“sentiam pouca ou nenhuma necessidade de se dirigirem à razão dos ouvintes ou de se dedicarem a complicadas questões de doutrina (...) e raramente hesitavam em dirigir-se à emotividade dos ouvintes: as convulsões e acessos, os gritos, gemidos, rastejamentos e a loucura momentânea que iriam caracterizar o revivalismo começava a surgir”.²¹

²⁰ Hofstadter, *O anti-intelectualismo nos Estados Unidos*.

²¹ Idem.

A idéia de que não se precisa de nenhum outro livro além da Bíblia, fantasia herética de tempos idos, ressurgiu agora no Grande Despertar. Não havia necessidade de instrução e qualquer um poderia, guiado pelo “espírito”, pregar melhor que qualquer ministro do clero instruído. Como se sabe, a expansão para o oeste do território americano obrigou homens e mulheres a viverem em condições de profunda pobreza, enfrentando o perigo constante de ataques de índios. Aqueles que levaram a religião para o oeste precisavam enfrentar uma população de desordeiros e pregar numa linguagem simples para uma audiência rude, pouco instruída e que não via nenhuma utilidade prática de qualquer instrução para a sobrevivência no ambiente rústico do oeste.

Com a multiplicação crescente das seitas, os americanos conhecem a liberdade religiosa nos séculos XVIII e XIX. Não só a liberdade religiosa, mas a competição livre entre as diversas seitas que desembocaram no “denominalismo”, uma forma de protestantismo na qual o leigo tinha liberdade para escolher a qual das denominações disponíveis ele deveria vincular-se. Essa forma era nova porque,

“nos padrões antigos, o leigo nascia numa igreja, era geralmente forçado pelo Estado a permanecer nela e vivia suas experiências religiosas na forma determinada pelos ritos litúrgicos. O leigo americano, entretanto, não nascia numa denominação nem herdava determinadas formas sacramentais; a denominação era uma sociedade voluntária em que ele escolhia ingressar, muitas vezes após ter passado por uma diversificada experiência religiosa”.²²

Os americanos se desenvolveram, no que diz respeito à forma de sua religiosidade, na matriz da liberdade total do denominalismo, mas com pouco interesse com relação aos conteúdos da religião. Eles começaram cedo a valorizar a fé, mas uma fé sem continente, fé em que era importante ser religioso, mas sem que isso implicasse qualquer interesse no conteúdo da fé. Hofstadter afirma que as denominações conquistaram um povo que “por alguma razão” não se ajustaram às soluções das religiões tradicionais, “o que parecia eficiente era uma restauração do primitivo apelo emocional”. O revivalismo triunfou no vácuo do tradicionalismo. Sua religião era para eles uma religião pura e do coração, feita para homens rústicos, de forte apelo emocional, estratégia sempre útil quando era

²² Idem.

necessário arrebanhar adeptos, e de caráter francamente sectário e denominalista. E por tudo isso, francamente antiintelectual e antiintelectualista.²³

Incrustada na alma dos americanos, essa idéia de que é possível operar uma transformação tanto pessoal quanto da política a partir unicamente do sujeito e de sua ação prática no mundo, acabou por ressurgir nos movimentos da nova esquerda quando a desilusão atingiu seu ápice. A fé no poder da subjetividade e da vontade, a descrença na importância da análise teórica, o não conformismo com as desigualdades sociais e o preconceito contra as minorias, o fracasso do protesto contra a guerra do Vietnã, bem como o próprio saldo da guerra, todos esses elementos reunidos conduziram ao apodrecimento do protesto da nova esquerda. Esse esfacelamento levou os “revolucionários” a seguirem seu próprio caminho, e muitos deles vieram engrossar as bases do movimento da contracultura. O ímpeto da nova esquerda, cujos objetivos sempre foram muito vagos, mesclando visões de comunidades anti-ideológicas com a possibilidade de um comunismo democrático, ou até mesmo de um capitalismo mais justo, acabou convertendo-se em comunidades hippies usuárias de maconha e de LSD, roqueiros perfeitamente ajustados ao *status quo*, que gritavam letras ingênuas de protesto, ou simplesmente apatia feliz através das benesses do consumo.

Grande parte da angústia desses grupos devia-se à impotência frente a um sistema de governo perfeitamente ajustado ao sistema de produção capitalista e que não só não queria sequer ouvir falar de revolução como também não via com bons olhos qualquer tipo de mudança. Desde a temporada de caça aos vermelhos que desarticulou a velha esquerda, sobraram poucos revolucionários marxistas com consciência histórica digna de crédito. Além disso, o temor criado na população americana pela campanha anticomunista acabou por convertê-los, na consciência do povo americano, em degenerados morais inimigos do Estado e da democracia. Pessoas de quem deveriam manter distância, e que, se pudessem ser todos encarcerados pelo resto da vida, melhor. Os americanos que ainda viam alguma possibilidade de mudança pela esquerda estavam sitiados nos campi universitários.

Penso que o grosso da população americana nunca conseguiu realmente conceber uma utopia que fosse verdadeiramente de esquerda. Por conta disso, o caminho que restou foi a criação de uma utopia conformista de direita ancorada na individualidade pelo

²³ Idem.

consumo e na busca da autenticidade e da transformação societária pela via da espiritualidade. Era a única maneira concebível de criticar o sistema e todas as autoridades, incluindo as religiosas. Individualismo, religiosidade mística (também individual), consumismo, antiintelectualismo, irracionalismo, tudo isso associado a uma descrença na política, conduziram a um deslocamento da revolução social para a revolução interior, que dará forma à mentalidade da Nova Era tanto nos Estados Unidos quanto no resto do mundo capitalista.

Essas análises apontam diretamente para o surgimento daqueles movimentos místicos que são o núcleo central deste trabalho. As “novidades” que a Pró-Vida disponibiliza para seus alunos são derivações açucaradas dessas literaturas de resignação, temperadas com toda a irracionalidade das novas mitologias criadas pelo ocultismo, e que representam esse novo momento do capitalismo, essencialmente monopolista. As idéias de um homem desencapsulado, livre e feliz, e de um mundo onde a sociedade encontra sua razão de existir no “ser” e não no “ter” é já o reflexo da impotência do sujeito em determinar seu próprio destino na sociedade totalmente administrada. A “consciência feliz” dos providianos é conformismo racional. A doutrina de que “o meio é produto do homem” é tão falsa quanto qualquer tentativa de reduzir o social à dinâmica psíquica do sujeito, além de apontar para o próprio aniquilamento da capacidade de reação do indivíduo nesta cultura. Com isso, fecha-se totalmente o universo da política, abrindo-se assim uma passagem perigosa para o delírio milenarista.

Aquilo que pareceria óbvio, ou seja, de que a falsa consciência seria fruto das relações sociais, é simplesmente invertida, retornando ao sujeito, no exato momento em que vemos o recrudescimento da dominação ideológica adquirir sua forma mais definitiva e sem precedentes, em uma sociedade que, nas palavras de Marcuse, é “racionalmente totalitária”. A ideologia apregoada pelos providianos, que tenta localizar as origens da “falsa consciência” – sob a forma infantil de uma “mente coletiva” – em outro lugar que não nesta própria sociedade (em que ideologia e real estão fundidos como nunca) é ela mesma falsa consciência.

A “mente coletiva” nada mais é que a caricatura bizarra de uma falsa consciência que ri da idéia de que a consciência alienada seja determinada pela base material de uma sociedade. Aquilo que ela faz é repetir a crença, falsa, de que o real é racional. Mas o que

faz a falsidade da “mente coletiva” não é o desconhecimento de uma certa “pressão” social sobre a consciência de seus indivíduos. Isso ela consegue reconhecer, mesmo que ingenuamente. O erro consiste em apontar no sujeito a culpa pela patologia do existente, que inverte a relação entre causa e efeito deixando de notar que

“O exterior impõe à consciência o que será percebido, como os grandes conglomerados impõem ao mercado o que será consumido, e em que quantidades. O mundo exterior diz ao sujeito: ‘Eis como quero ser visto – fatos sem conexão, existência sem essência, atualidade sem latência’. O sujeito obedece”.²⁴

E quando a causa das patologias do real é buscada no interior do sujeito, acaba-se militando a favor do real, ele mesmo enfermo, convertendo em projeção do sujeito aquilo que originalmente é reflexo, no sujeito, da desertificação do real operada pela sociedade totalmente administrada. Em outros termos: perpetua-se a falsa consciência, enquanto se adia, indefinidamente, a consecução do referido “mundo melhor” a que todos aspiramos. A consciência ingênua dos providianos, que toma o indivíduo como a antítese da socialização supõe que o conceito de indivíduo designe “algo concreto, fechado e auto-suficiente, uma unicidade que se caracteriza por propriedades particulares que só a ele se aplicam”²⁵.

Segundo Leibniz, o universo nada mais seria que o conjunto de substâncias simples, com individualidade própria, chamadas por ele de “mônadas”. Em sua nova concepção de substância, Leibniz exclui a ação recíproca entre as diversas mônadas, estando assim cada uma delas fechada em si mesma, ou seja, “sem janelas” pelas quais possa entrar ou sair alguma coisa. Mas a mônada como tal é suscetível de mudança, mas que não é causada pela ação de outras mônadas e sim segundo seu próprio princípio interno, que Leibniz chama de *espontaneidade*. Cada mônada é, em última análise, diferente de outra. O reflexo disso na sociedade é a conclusão de que ela representaria a soma de cada uma dessas mônadas (ou “indivíduos”) tomados isoladamente, ou seja, a essência do todo nada mais seria que a essência da soma de suas partes.

Para Adorno, a teoria das mônadas de Leibniz ofereceria o modelo conceitual para a concepção de indivíduo na sociedade burguesa, concepção esta abalada pela filosofia

²⁴ Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria crítica e psicanálise*

²⁵ Theodor Adorno, *Temas básicos da sociologia*.

especulativa da sociedade, que mostrou que o próprio indivíduo estaria socialmente mediado.

“A vida humana é, essencialmente e não por mera causalidade, convivência. Com esta afirmação, põe-se em dúvida o conceito do indivíduo como unidade social fundamental. Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então a sua definição última não é a de uma indivisibilidade e unicidade primárias mas, outrossim, a de uma participação e comunicação necessária com os outros”.²⁶

Desta forma, a crença na independência do indivíduo em relação ao todo só pode ser ilusória, e a correção operada pela sociologia sobre a idéia de que o indivíduo chega a ser o que é por sua própria conta, segundo o mesmo obscuro “princípio interno” das mônadas de Leibniz, foi um corretivo muito válido, principalmente no seio da sociedade totalmente administrada a que se refere Marcuse, em que a pressão da sociedade sobre o indivíduo adquire uma força jamais vista, essa correção enfatizou o primado da sociedade sobre o indivíduo corretamente.

A máxima de que “o meio é produto do homem” esconde mal a angústia de que o mundo tal como está não poderia constituir indivíduos saudáveis, por isso a inversão. Ela esconde também o fechamento do universo político onde cada vez menos o sujeito é incapaz de influenciar as decisões que governarão suas existências. A crença na falsidade do meio como “produto do homem” disfarça a impotência do sujeito em modificar o *status quo* a partir da ação política, bem como para a incorporação irrefletida da ideologia dominante, que vê no sujeito os problemas da sociedade por ela produzidos. O deslocamento do problema da constituição íntima do existente para o indivíduo apóia-se em dois equívocos: o de que ele é culpado e, em um plano ideológico ainda mais elaborado, aponta para o engodo de que nesta sociedade os indivíduos ainda podem, eles mesmos, decidir seus destinos, ou seja, aponta para o engodo de que ainda existem sujeitos pensantes. Eles não só não existem como não podem ser responsabilizados por tantas mazelas no mundo. “Que ‘o’ homem deva ter existido antes da espécie, ou é reminiscência

²⁶ Idem.

bíblica ou puro platonismo”, porque a sociedade não é uma abreviatura do indivíduo²⁷. Em outros termos: um homem que não seja produto do meio, dirá Adorno, “só poderá ser um animal ou um Deus”²⁸.

A assertiva está prenhe de conseqüências. Se partirmos do princípio de que esse homem certamente não é um animal, a ele só restaria mesmo tentar ser Deus. Aquilo que os providianos tentam, em última instância, é ser algo para além das limitações do humano, seja pelo individualismo ou por sua conseqüência mais mortal: a ilusão de que seria possível desenvolver potencialidades latentes no homem capazes de alçá-lo acima da natureza. O homem parece mesmo ser, como bem notou Camus, a única criatura que se recusa a ser o que é. Eis aí um pouco do sonho dos ocultistas. Para eles, não basta ser simplesmente animal – no que estão certos – mas também é pouco serem produto do meio, no que, em parte, também estão certos (se considerarmos o mundo tal como se nos apresenta). Ser produto do meio (isto é, da cultura) não é um mal em si, pelo contrário: é isso o que nos eleva acima da natureza e converte-nos efetivamente em humanos. Ruim é ser produto do meio nesta sociedade. É ela que faz de nós menos que homens, não a socialização em si. Querer transcender essa falta de humanidade e de individualidade rumo a um mais além do existente, que aponta para um além-mundo ou para uma “outra dimensão”, é uma utopia que milita contra a superação da sociedade administrada, negando assim a possibilidade de uma existência autônoma ainda nesta vida. A porta que se abre com isso é aquela de todas as utopias milenaristas: a da rejeição do mundo, que culmina com a perpetuação da miséria cotidiana.

A tão repisada “quarta dimensão” a que aludem com freqüência os ocultistas presta-se bem a atender essas exigências de transcendência, principalmente entre os intelectuais mais desencantados com o ativismo político, ávidos por soluções que sejam ao mesmo tempo científicas e individualistas, enquanto aparentam ser progressistas. Quando o mestre pergunta como seria o mundo se “a gente pudesse perpetuar aquele momento da quarta dimensão?” está apontando para uma possibilidade ilusória de transcendência. O equívoco em torno da “quarta dimensão” resiste de forma estóica às investidas da realidade porque

²⁷ Theodor Adorno, *Palavras e sinais*.

²⁸ Idem.

cumprir, necessariamente, uma função psicodinâmica. O equívoco, como nota T.W. Adorno, também guarda relação com a magia :

“A magia podre nada mais é que a existência podre que ela ilumina. Com isso ela torna as coisas tão cómodas para as pessoas prosaicas. Fatos, que só se distinguem do que é o caso por não serem, são mobilizados como uma *quarta dimensão*”²⁹

Ao estudar o tema das ilusões da consciência no caso das neuroses e das psicoses, Freud postula que a diferença entre as duas reside no desfecho do embate entre o ego e a realidade. Tanto na neurose quanto na psicose, em um primeiro momento, o ego se afasta da realidade. A diferença está no desfecho dessa dinâmica com a realidade. No caso da neurose, um fragmento da realidade é evitado mas a realidade como um todo não é repudiada, ela é apenas ignorada. No caso da psicose, a realidade não só é repudiada ostensivamente como a psicose tenta substituí-la por uma outra realidade segundo os precipitados psíquicos de antigas relações com essa mesma realidade que se tenta remodelar. Esses precipitados são “os traços de memória, as idéias e os julgamentos anteriormente derivados da realidade e através dos quais a realidade foi representada na mente”. O que a psicose faz é tentar conseguir novas percepções que correspondam a essa nova realidade por ela modificada, e isso se dá, claro, a partir da alucinação. Mas a força da realidade é intensa e o preço que o sujeito paga por essa tentativa de remodelamento através de delírios e alucinações é o caráter aflitivo, gerador de ansiedade, dessas tentativas.³⁰

É a negação do mundo tal como ele se apresenta que mobiliza o repúdio da realidade, abrindo assim o caminho para o delírio milenarista. A quarta dimensão dos ocultistas é a reação da consciência que se percebe infeliz, é a negação da miséria cotidiana. Mas o resultado do delírio que prescinde da realidade só poderia ser bizarro. O mundo tridimensional é o mundo que se quer ver pelas costas. A quarta dimensão é uma réplica bizarra das antigas visões do paraíso, resultado de um remodelamento delirante de uma parcela da “realidade tridimensional”. Mais que a incorporação de uma dimensão extra, ela é a negação desta. Por isso aponta de forma tão resoluta para a direção menos provável: visões do plano astral.

²⁹ T.W. Adorno, *Minima Moralia*. O grifo é nosso.

³⁰ Sigmund Freud, *A perda da realidade na neurose e na psicose*.

O propósito do princípio do prazer, como bem coloca Freud, encontra-se em desacordo com o mundo, e não há, portanto, qualquer possibilidade de executá-lo, pois “todas as normas do universo são-lhe contrárias”. Se não há na vida qualquer propósito possível de ser concretizado (pelo menos não neste mundo), a religião se apresenta como capaz de fornecer-lhe um propósito, mesmo que no além. A força da proposta religiosa, porém, está na modéstia da proposta real: o homem só poderia buscar sua felicidade no isolamento voluntário do mundo, na inclusão na comunidade humana (onde com o auxílio da técnica poderia atacar a natureza e sujeitá-la à sua vontade) ou na intoxicação química. Outra técnica para afastar o sofrimento consistiria nos deslocamentos de libido, onde os objetivos dos instintos, sublimados, poderiam gerar sua cota de prazer através da satisfação intelectual e da fruição artística. Neste sentido o trabalho poderia constituir uma fonte especial de satisfação se livremente escolhido, mas, infelizmente, estas estratégias não são nunca definitivas. Diante das pressões da realidade pode ocorrer que o indivíduo recrie um mundo onde os aspectos mais insuportáveis da realidade sejam eliminados. Nesta atitude desesperada de fugir ao desprazer o indivíduo modela a realidade à imagem de seus desejos, mas, assim mesmo, a realidade é mais forte que seus delírios. As religiões poderiam ser classificadas como delírios deste tipo.³¹

Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro. Tentaremos resumir aqui com exemplos mais de acordo com nosso trabalho as idéias de Freud sobre o assunto. Um erro seria a crença de que o sol é do tamanho que se nos apresenta à nossa percepção ou que ele gira em torno da Terra porque o vemos deslocar-se no céu ao longo do dia. Uma ilusão é acreditarmos que os astros são capazes de nos revelar o futuro. Note-se bem que já dissemos que uma ilusão não é necessariamente um erro, e devemos acrescentar que nem todo erro é uma ilusão. É possível que uma ilusão venha a revelar-se verdadeira, por mais que, como nota Freud, “exemplos de ilusão que mostraram ser verdadeiras não são fáceis de encontrar, mas a ilusão dos alquimistas de que todos os metais podiam ser transformados

³¹ Idem. Importante frisar que não posso considerar, mesmo que eu não disponha (tal como se refere Weber) de “ouvido musical” para coisas de religião, que qualquer pessoa religiosa seja, necessariamente, mais ou menos neurótica que a maioria das pessoas. Existem loucos tanto religiosos como irreligiosos e ser religioso não significa ser mais ou menos neurótico, mais ou menos psicótico. De fato muitos loucos existiram, e dos mais perigosos, que não professavam, que eu saiba, qualquer crença religiosa. Uma posição como esta (por mais saborosa que seja a análise de Freud), tal como está elaborada, seria, portanto, muito objetável. Além disso, penso mesmo que qualquer teórico que decida perder um bom número de anos de sua vida para estudar a religião é porque vê nela algo de uma importância vital para a vida humana.

em ouro poderia ser um deles”.³² O exemplo do nazismo com suas considerações a respeito da superioridade da raça germânica pode ser considerada uma ilusão, dessas que felizmente jamais serão provadas verdadeiras. Em resumo, uma ilusão não precisa ser necessariamente falsa ou estar em contradição com a realidade para que possamos considerá-la uma ilusão. Para tal é necessário que a motivação que a gerou tenha sido a realização de um desejo, e é por isso que “desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação”. E algumas dessas crenças,

“são tão improváveis, tão incompatíveis com tudo que laboriosamente descobrimos sobre a realidade do mundo, que podemos compará-las – se considerarmos de forma apropriada as diferenças psicológicas – a delírios. Do valor de realidade da maioria delas não podemos ajuizar; assim como não podem ser provadas, também não podem ser refutadas”.³³

A astrologia, por exemplo, poderia ser considerada uma ilusão porque a ela subjaz o desejo humano de prever o futuro para poder controlar o próprio destino e assim defender-se do imprevisível. Também é uma ilusão a quarta dimensão, que oculta o desejo muito humano de um mundo melhor. O mesmo se pode dizer da esperança em uma suposta “Era de Aquário” de paz e harmonia. A Era de Aquário não passa de uma esperança messiânica. O amor universal a ser instaurado no mundo pela “nova era”, e o fim das hostilidades que ela implica não encontram na realidade qualquer apoio. Esta civilização, aponta Freud,

“repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte de seus atributos: a uma parcela de seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais”.³⁴

Freud coloca aí, novamente, o remodelamento delirante da realidade como o modo mais desesperado de fugir do desprazer. A realidade é aqui tomada como inimiga e fonte de

³² Hoje, graças à física, isso é mesmo possível. Mas infelizmente sai mais barato comprar um grama de ouro que tentar transformar essa mesma massa de qualquer outro metal menos nobre em ouro.

³³ Sigmund Freud, *O futuro de uma ilusão*.

³⁴ Sigmund Freud, *O mal-estar na civilização*.

todo o sofrimento, sendo necessário, portanto, romper com ela todas as relações, e recriar em seu lugar um outro mundo no qual não mais persistam os aspectos insuportáveis da realidade. Essa nova realidade, mais de acordo com nossos desejos, não pode, porém, ser o caminho rumo à felicidade, porque quem quer que se lance a este caminho “geralmente não chega a nada”: a realidade é forte demais para ser demovida tão facilmente por seus delírios, “torna-se um louco; alguém que, a maioria das vezes, não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio”. Por isso,

“As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal”³⁵.

A civilização, tal como a conhecemos, está assentada sobre a renúncia ao instinto, e ela precisa, para isto, utilizar esforços supremos para submeter tanto os instintos sexuais quanto os agressivos, lançando mão, para tanto, de formações psíquicas reativas. Daí a importância da cultura em agrupar seus membros através de vínculos identificatórios e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade. Daí também as restrições à vida sexual do homem civilizado e do mandamento ético-religioso de amar ao próximo como a si mesmo. Ora, mas será que existe uma máxima mais absurda que essa que me obriga a amar o meu próximo como a mim mesmo? Notamos já aqui a complicação, ou melhor, a impossibilidade de se fundar uma ética de amor universal: nem todos os homens são dignos de amor, e, de fato, muitos deles são mesmo merecedores de nosso ódio. Porque, com razoável frequência, esse meu próximo

“Não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir alguma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; tampouco pergunta a si mesmo se a vantagem assim obtida contém alguma proporção com a extensão do dano que causa em mim. Na verdade não precisa nem mesmo auferir alguma vantagem; se puder satisfazer qualquer tipo de desejo com isso, não se importará em escarnecer de mim, em me insultar, me caluniar e me

³⁵ Idem.

mostrar a superioridade de seu poder; e, quanto mais seguro se sentir e mais desamparado eu for, mais, com certeza, posso esperar que se comporte dessa maneira para comigo”³⁶.

E é exatamente por notar essa impossibilidade, por perceber a existência no homem dessa inclinação para a agressão que perturba nosso relacionamento com nosso próximo, que a civilização estabeleceu limites a essa agressividade, instando os seres humanos a vincularem-se uns aos outros através de fortes laços libidinais. Objetivo este que torna inevitável uma restrição à vida sexual. Ora, e se tão grandes são os sacrifícios à sexualidade do homem e à sua agressividade, é fácil compreender por que lhe é impossível ser feliz na civilização. Por mais que o homem primitivo se encontrasse em uma situação melhor quanto à privação de seus instintos sexuais e agressivos com relação ao homem civilizado, ele raramente conseguia desfrutar dela em um ambiente tão hostil. Sendo assim, vemos que o homem civilizado “trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança”³⁷. E a sensação que se tem, talvez injusta, ao se ler este texto de Freud é o de que ele (o homem) *não* fez um bom negócio.

Depois desse breve preâmbulo sobre a agressividade natural dos seres humanos, Freud passa ao ataque daqueles que concebem o homem tal como Rousseau, isto é, os comunistas. Segundo estes, que acreditariam “ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males”, o homem seria naturalmente bom, embora corrompido em sua natureza pela instituição da propriedade privada. Sua abolição faria desaparecer magicamente a hostilidade entre os homens, pois “como as necessidades de todos seriam satisfeitas, ninguém teria razão alguma para encarar outrem como inimigo”. Daí Freud fulmina as pretensões comunistas afirmando que “as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável”, já que a abolição da propriedade não alteraria em nada a natureza da agressividade: “a agressividade não foi criada pela propriedade”, ela reinou mesmo quando a propriedade, nos tempos primitivos, era escassa. A naturalização da agressividade em Freud atinge aqui sua conclusão: “Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis”³⁸.

³⁶ Idem.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

Na última das Conferências introdutórias, e apesar das críticas sobre o comunismo já esboçada em “O mal-estar na civilização”, Freud nota bem a força do marxismo ao focar a influência das “circunstâncias econômicas” sobre a vida dos homens em sociedade:

“A força do marxismo está, evidentemente, não em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Com isso foram descobertas numerosas correlações e implicações, que anteriormente haviam sido quase totalmente negligenciadas”³⁹.

Mas os elogios terminaram aí. Freud nega, tal como Max Weber fizera anos antes, a monocausalidade da análise marxista, que supervaloriza os fatores econômicos: “Não se pode, contudo, supor que os motivos econômicos sejam os únicos que determinam o comportamento dos seres humanos em sociedade”⁴⁰. Mas o embate entre Freud e Marx não é só entre duas *weltanschauungen* diferentes, é também um embate quanto à prevalência dos motivos geradores da falsa consciência. Enquanto Marx afirma categoricamente (alinhando-se assim aos teóricos do iluminismo) a existência (monocausal) do vínculo entre as ilusões da consciência e a ordem social e política, Freud desenvolve uma teoria, também monocausal e ancorada na sexualidade, que dizia exatamente o oposto (alinhando-se assim aos filósofos pré-modernos): a ilusão seria produzida por um pensamento que se julga livre quando na verdade é prisioneiro de seus afetos (das pulsões, segundo a terminologia freudiana). Freud nota bem a “concorrência” e defende seu ponto de vista contra aquele de Marx:

“É completamente incompreensível como os fatores psicológicos podem ser desprezados, ali onde o que está em questão são as reações dos seres humanos vivos; pois não só essas reações concorrem para o estabelecimento das condições econômicas, mas até mesmo apenas sob o domínio dessas condições é que os homens conseguem pôr em

³⁹ Sigmund Freud, *Novas conferências introdutórias*.

⁴⁰ Idem.

execução seus impulsos instintuais originais – seu instinto de autopreservação, sua agressividade, sua necessidade de serem amados”⁴¹.

As críticas de Freud não são totalmente infundadas. De fato o marxismo consistia também de uma utopia, porém muito diferente das utopias milenaristas que lhe precederam e sucederam. Sua *weltanschauung* apontava para uma solução coletiva e não individual por mais que negligenciasse a dinâmica pulsional e, principalmente a agressividade própria da espécie humana. A crítica freudiana ao marxismo precisa também ser vista como o embate entre duas sérias e concorrentes *weltanschauungen* que apontam em diferentes lugares as origens das ilusões. Por mais que Freud negue à psicanálise o caráter de uma *weltanschauung*, ela se apresente indiscutivelmente como uma. Enquanto isso, ele acusa o marxismo de sê-lo e nega essa possibilidade apontando a deficiência de suas explicações monocausais. Pior ainda, Freud reduz a sociologia à psicologia:

“Pois também a Sociologia, lidando, como é de seu ofício, como comportamento das pessoas em sociedade, não pode ser senão Psicologia aplicada. Estritamente falando, só há duas ciências: Psicologia pura ou aplicada, e ciência natural”⁴².

Com isso ele nega ao marxismo o status de ciência, neutralizando assim o conteúdo de verdade de seu oponente, tal como farão no futuro com sua própria disciplina. O marxismo teórico, como expressado pelo bolchevismo russo, é comparado à religião, por mais que se assente sobre a ciência. Tal marxismo, por conta de sua intolerância, cria proibições para o pensamento, tanto quanto a religião. De fato, as críticas de Freud a esse modelo de marxismo, que culminou em um totalitarismo de esquerda, são impossíveis de serem refutadas. A própria história encarregou-se de confirmá-lo. E neste ponto, a psicanálise como ciência que estuda o comportamento irracional revela-nos toda a irracionalidade humana, pervertendo as boas intenções de Marx, tanto quanto as *ilusões* do próprio movimento bolchevista, apoiado em um otimismo ingênuo quanto à natureza humana:

⁴¹ Idem

⁴² Idem.

“Embora o marxismo prático tenha varrido impiedosamente todos os sistemas idealísticos e as ilusões, ele próprio desenvolveu ilusões que não são menos questionáveis e merecedoras de desaprovação do que as anteriores. Ele espera, no curso de algumas gerações, de modo tal alterar a natureza humana, que as pessoas viverão juntas quase sem atrito na nova ordem da sociedade e que elas assumirão as tarefas do trabalho sem qualquer restrição”⁴³.

Mas todo o corpo da obra freudiana indica o caminho oposto. A agressividade inerente ao ser humano impediria a realização das ilusões marxistas. Treinado na análise das ilusões religiosas, Freud não deixa de notar ainda uma certa esperança messiânica no projeto marxista:

“Exatamente da mesma forma como a religião, o bolchevismo deve também oferecer aos seus crentes determinadas compensações pelos sofrimentos e privações de sua vida atual, mediante promessas de um futuro melhor, em que não haverá mais qualquer necessidade insatisfeita. Esse paraíso, no entanto, tem de ser nesta vida, ser instituído sobre a terra e ser descerrado num tempo previsível”⁴⁴.

Se o marxismo era mesmo uma ilusão, ele era, pelo menos, uma ilusão que apontava para a dinâmica social, e para as ilusões geradas por essa dinâmica e não para alguma ordem cósmica oculta e opaca à razão como fazem todos os ocultismos. Se o freudismo aponta a agressividade na natureza humana enquanto o marxismo crê ingenuamente que ela estaria tão somente nas condições sócio-históricas, pelo menos nenhuma dessas duas *weltanschauungen* cometeu o erro de localizar o problema da humanidade em um além-mundo. O problema reduz-se à escolha entre sociedade e natureza: o amor universal é impossível ou por culpa da pulsão de morte ou por culpa das condições objetivas. A modificação da constituição íntima do sujeito dar-se-ia a partir da dissolução da falsa consciência quer fosse ela proveniente do sujeito ou constituída a partir do exterior, nunca mediante uma alteração das forças cósmicas ou da posição dos planetas. Ora, se os sujeitos são mesmo mônadas que não exercem influência umas sobre as outras, como sugerem essas literaturas e doutrinas de resignação, só Deus mesmo para coordenar

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

suas vidas, os astros, ou uma obscura universalidade cósmica. Eis aí mais um problema da indústria cultural: ela não se contenta em vender as velhas filosofias na forma de brochuras baratas em bancas de jornais, ela quer criar sua própria filosofia.⁴⁵ A idéia de uma consciência ou de um sujeito planetário é visceralmente falsa: porque não existem mais nem sujeitos nem consciências, sequer em nível individual. A própria menção do termo “planetário” em associação com o termo “consciência”, nesta cultura, só pode ser um descaramento, um delírio, ou uma piada de mau gosto. Além do mais, não consigo ver que benefício poderia nos trazer esse tipo artificial de fusão com o todo, seja ele qual for: depois da experiência do nazismo qualquer tipo de totalidade merece ser vista com desconfiança, porque

“significam heteronomia, uma dependência de preceitos, de normas que fogem à racionalidade do indivíduo. O que a psicologia denomina superego, a consciência, é substituído em nome de um vínculo por autoridades externas, descompromissadas, permutáveis, como foi possível observar após o colapso do Terceiro Reich na Alemanha. É precisamente a disposição de aderir ao poder e, externamente, submeter-se como norma àquilo que é mais forte, à mentalidade dos algozes, que jamais deverá ressurgir. Por isso é tão fatal a recomendação do vínculo”⁴⁶.

O amor universal que esses movimentos pregam também é uma ilusão: a incapacidade para amar, nesta cultura, é uma característica de todos, e não vai mudar com a insistência cristã de que nos amemos uns aos outros. O que precisa mudar não é o sujeito, mas as condições objetivas que ocasionaram tal frieza.

O pessimismo freudiano não admite qualquer utopia porque entende como naturais todas as exigências do princípio de realidade sem criticar a realidade mesma, tal como se nos apresenta, como um produto da história e que portanto poderia ser de outra forma. Ele

⁴⁵ Lemos em um Jornal da Igreja Messiânica (número 5, Dezembro de 2000) o seguinte: “**Ciência do 3º milênio.** O filósofo Mokiti Okada superou a dicotomia fé versus razão ao apresentar uma lógica total que pode ser chamada de Dialética da Harmonia”. Nele intenta-se provar que Mokiti Okada, fundador da seita, conseguiu superar a dicotomia entre fé e razão, questão insolúvel que demandou boa parte da preocupação de quase todos os filósofos ocidentais, dos gregos aos modernos, através de um arremedo de dialética marxista que ele chama de “Lógica Dialética da Harmonia”, lógica essa que supostamente ampliaria os conceitos de Heráclito, Hegel, Bergson, Marx e Engels. O texto não passa de uma tentativa de expandir, para o plano espiritual, o conceito de dialética como surge em Marx, em uma profusão de suposições místicas sem qualquer importância ou seriedade filosófica. Nada nele faz sentido, como ciência ou como filosofia.

⁴⁶ T.W. Adorno. *Educação e emancipação*.

crê na suposta evidência de que o indivíduo é capaz de distinguir as realidades de idéias e desejos, por mais intensos que estes sejam. “É de todo impossível sustentar que os desejos inconscientes devem necessariamente ser considerados como realidades tão logo se tenham tornado conscientes”.⁴⁷ Vejamos por quê.

Freud considera o fato de que é justificável presumir que a crença na realidade vincula-se à percepção através dos sentidos, porém também aceitamos uma percepção como *real* quando um pensamento é conduzido pela regressão até os traços de memória inconscientes dos objetos, chegando depois à percepção, por isso a alucinação traria consigo a crença na realidade. Mas Freud refuta a hipótese de que a regressão seja a responsável pela alucinação considerando que, se fosse assim “toda regressão com intensidade suficiente produziria alucinação com crença em sua realidade” (como é o caso de alguns sonhos), o que não acontece. A regressão deveria constituir-se de “algo mais que a revivescência regressiva de imagens mnêmicas que em si mesmas são Ics.”⁴⁸

O tema não é, como se pode notar, em nada irrelevante, afinal, é de uma enorme importância prática que consigamos distinguir entre realidade e alucinação, “toda a nossa relação com o mundo externo, com a realidade”, afirma Freud, “depende de nossa capacidade nesse sentido”. Em seguida, ele resume a análise da transição dos processos primários aos processos secundários, segundo essa exigência imperativa:

“Formulamos a ficção de que nem sempre possuímos essa capacidade e de que, no começo de nossa vida mental, de fato alucinamos o objeto que nos satisfaria quando sentimos necessidade disso. Mas em tal situação a satisfação não ocorreu, e essa falha deve ter feito com que logo criássemos algum dispositivo com a ajuda do qual fosse possível distinguir tais percepções carregadas de desejo de uma real satisfação e evitá-las no futuro. Em outras palavras, desistimos da satisfação alucinatória de nossos desejos ainda muito cedo e estabelecemos uma espécie de ‘teste de realidade’”.⁴⁹

Mas o problema de saber em que consiste esse teste de realidade e de como a psicose alucinatória consegue aboli-la, permanece. Freud presume que a alucinação consistiria em uma catexia do sistema Cs. (Pcpt), originada do interior, “e que uma

⁴⁷ Sigmund Freud, *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos*.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

condição necessária para a ocorrência da alucinação é que a regressão seja levada longe o suficiente para alcançar esse próprio sistema, sendo, assim, capaz de passar pelo teste de realidade”⁵⁰.

Como já foi apontado antes, o organismo consegue distinguir externo de interno de acordo com a relação entre essas percepções e a ação muscular do organismo, “uma percepção que desaparece por meio de uma ação é reconhecida como realidade”. Por isso é problemático para o indivíduo lidar com aquilo que provém do interior, contra as reivindicações de seus instintos e daí a tentativa constante do indivíduo de projetar para o exterior aquilo que se torna problemático dentro dele. A função de orientar o indivíduo nesta tarefa deve-se ao sistema Cs. (Pcpt), que tem à sua disposição as inervações motoras capazes de realizar o teste de realidade. A execução desse teste seria uma das principais instituições do ego ao lado das censuras.⁵¹

Freud desconsidera assim a possibilidade de que a própria realidade possa estar oferecendo às consciências um conteúdo que em si mesmo é falso. A patologia do existente acaba por sustar totalmente a possibilidade de qualquer teste de realidade, porque quando confrontado com a realidade pervertida dos sistemas de opressão, o sujeito acaba por adequar-se ao existente reconciliando-se com a dominação e identificando-se com o agressor. A realidade com a qual o sujeito precisa ser confrontado nesta cultura não é aquela da realidade exterior, e sim ao real que a esta subjaz dissimulado. Operando a mesma inversão que os teóricos de Frankfurt operaram sobre a racionalidade do real em Hegel, podemos afirmar que o *real*, nesta cultura, é o virtual e que, portanto, o virtual é racional e o racional é virtual.

Sobre o tema, Marcuse aponta que, embora o princípio de realidade exija em um grau considerável o controle repressivo sobre os instintos, as *instituições históricas* do princípio de realidade que atuam sob os interesses de dominação introduzem *controles adicionais* acima do indispensável para o bem da civilização. A esse controle adicional Marcuse dá o nome de *mais-repressão*. A crítica marcuseana submete o princípio da realidade ao mundo sócio-histórico. Para Marcuse, na sociedade administrada, o “princípio de realidade” toma a forma histórica predominante do “princípio de desempenho”, que

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

aponta para o fato de que nesta sociedade a estratificação se dá de acordo com os desempenhos econômicos de seus membros.⁵²

“Ao longo de toda a história documentada da civilização, a coação instintiva imposta pela escassez foi intensificada por coações impostas pela distribuição hierárquica da escassez e do trabalho; o interesse de dominação adicionou mais-repressão à organização dos instintos, sobre o princípio de realidade. O princípio de prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso da civilização, mas também porque militava contra a civilização cujo processo perpetua a dominação e o trabalho esforçado e penoso”⁵³.

Sendo assim, está claro que a felicidade plena não pode ser conseguida dentro da cultura, por conta da própria repressão instintual que a mantém, mas boa parte da infelicidade reinante poderia já ter sido mitigada e mesmo assim não o foi. Aquilo que mantém os homens em um estado de permanente insatisfação não pode ser naturalizado convertendo-se as contingências históricas em necessidades biológicas. A carência é, na realidade, “a conseqüência de uma *organização* específica de carência e de uma igualmente específica atitude existencial, imposta por essa organização”⁵⁴.

A temática holística constantemente repisada pela Pró-Vida e demais movimentos místicos, que pretende demolir a alienação dos sujeitos entre si e para com a totalidade do mundo, só consegue ampliar ainda mais a falsa consciência. Tal temática, estreitamente relacionada com as questões ecológicas, vai buscar na alternativa espiritualista os fundamentos para a sua crítica. John Dryzek, perfeitamente alinhado com a crítica frankfurtiana, reflete sobre essas novas abordagens ecológicas notando as deficiências dessa confiança excessiva na ecologia espiritualista pregada pelos ambientalistas e apontando seu irracionalismo:

“É claro que uma espiritualidade sensível ecologicamente não pode ser recomendada de forma automática. Para um exemplo extremamente negativo não precisamos ir mais longe do que o terceiro Reich e o convite de Hitler aos bons arianos para pensarem mais com o sangue do que com o cérebro. Junto com a mitologia, o nazismo incorporou uma espécie de reverência peculiar pela natureza (alemã) e pela terra de seus

⁵² Herbert Marcuse, *Eros e civilização*.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem

ancestrais. Os verdes [ambientalistas] alemães de hoje já estão bem prevenidos dessa história, e assim evitam qualquer associação com a espiritualidade ecológica”.⁵⁵

Dryzek nota também nos princípios da “ecologia profunda”, que prega a feliz fusão entre sujeito e objeto em um todo harmônico como o mundo natural, a essência do totalitarismo. A ingenuidade e o saudosismo dos ecologistas modernos acaba por perverter a imagem que eles fazem do homem em estado de natureza, romantizando a sensibilidade ecológica dos povos primitivos. E Dryzek também denuncia que “as sensibilidades ecológicas coexistiram muitas vezes com a ordem social despótica (como no Egito Antigo)”⁵⁶. Boas intenções, infelizmente, não são móveis suficientes para a ação.

Esse retorno ao passado pregado por essas novas seitas de reavivamento religioso aponta para uma romantização a-histórica e irracionalista do próprio passado. O retorno ao mundo religioso egípcio tão obstinadamente perseguido pela pró-Vida aponta para uma tentativa de resgatar, no passado, o sentido tanto do presente quanto do futuro. Mas esse resgate não é possível de ser conduzido fora da história da própria civilização egípcia ou de nossa própria civilização. A romantização dessa religiosidade passada caminha junto com a idealização de um tempo perdido de felicidade e harmonia com a natureza que obscurece todas as contradições e deixa de perceber que a razão orientalista que ela tenta insuflar em seus adeptos era ela mesma uma forma despótica de razão, apesar de sua sensibilidade ecológica.

Por isso as abordagens “holísticas” desses renascimentos religiosos são ainda mais falsas quando postulam uma verdade de conjunto que de fato não existe. A idéia de uma feliz identidade entre sujeito e objeto tal como a hoje postulada pela física moderna e pela abordagem holística em diversos desses movimentos de reavivamento religioso são ilusórios:

“mas, a imagem de um estado originário, temporal ou extratemporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântica; por longo tempo, projeção da nostalgia, hoje reduzida à mentira”⁵⁷.

⁵⁵ John Dryzek, *[From] Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere*. In: Gruen, L. & Jamieson, D. *Reflecting on Nature: readings in environmental philosophy*.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Theodor Adorno, *Palavras e sinais*.

Mas não é por ser ilusória que não merece explicação. A ilusão de fusão oculta mal o medo da separação total entre sujeito e objeto operada pela ciência e que não só deixou de cumprir suas promessas de emancipação do gênero humano como nos fez mergulhar no caos. É o reflexo do horror do caos operado pela separação total. O recurso à magia, característica principal de tais movimentos, é a consequência desse desejo de fusão, mas não é possível retornar a esse estado originário sem fazer retroceder também o estado de autoconsciência do homem para os tempos em que o sujeito ainda não existia. Talvez nem mesmo na loucura isso seria totalmente possível.

O idealismo a que sucumbiu a nova física em sua tentativa de fundir sujeito e objeto em um contínuo psicofísico trouxe muitas contribuições ao sonho religioso de harmonizar-se com a ciência. Mas os renascimentos religiosos de nossos dias pareciam a Adorno “filosofia da religião, não religião”. E ainda lhe parece que essas “tentativas de transladar à religião os resultados críticos da ciência moderna, sobretudo as que prosperam à margem da física quântica”, seriam de curto alcance⁵⁸.

O curioso de toda essa questão da nova física, do holismo, do retorno para o sujeito que o tema opera, alienação quanto às determinações sócio-históricas, e as utopias milenaristas que ela incorpora é a tentativa de “mudar o mundo” também a partir dessa mesma ciência, dessa mesma racionalidade que tais movimentos pretendem negar. Ao mesmo tempo em que a Pró-Vida critica o materialismo da ciência tradicional, busca encontrar Deus nas formulações idealistas da ciência moderna, como se houvesse entre ambas uma descontinuidade capaz de obscurecer todas as contradições. Ela afirma a transcendência do mundo espiritual mas manda o fluido ectoplasmático para ser analisado em laboratório. Todo o seu departamento científico presta-se a este fim: o de pesar, medir e calcular os objetos de sua fé. Mas, ora, um Deus que se deixa deduzir ao final de uma equação é menos que um Deus de prótese; é uma abstração inútil. E Adorno ironiza a questão argumentando que os ocultistas

“Fazem o maior alarido em torno do materialismo mas querem pesar o corpo astral. Os objetos de seu interesse devem ao mesmo tempo transcender a possibilidade da

⁵⁸ Idem.

experiência e ser experimentados. Tudo deve se passar de maneira rigorosamente científica; quanto maior o embuste, tanto mais cuidadosa a preparação da experiência. O controle é levado *ad absurdum*, onde nada há para se controlar. O mesmo aparato racionalista e empirista que acabou com os espíritos é acionado para impingi-los àqueles que não mais confiam em sua própria *ratio*".⁵⁹

A transposição das teorias da física para o espaço social, como se seus conceitos fossem capazes de distinguir entre essência e aparência, verdadeira e falsa fruição ou entre verdadeiras e falsas necessidades, por mais que seja bizarro, aponta para um novo momento da ciência. Antes ela sabia da impossibilidade de arbitrar sobre valores éticos e da impossibilidade de fornecer sentido à vida das pessoas, contentando-se humildemente em dominar a natureza e de tudo explicar nesse âmbito. Hoje ela começa a achar isso tudo muito pouco. Acha que é possível explicar agora tudo em qualquer âmbito, da psicologia do sujeito à estrutura mais íntima da matéria, bem como se dispõe, muito generosamente, a dar palpites sobre as leis que regem o universo social, incluindo crenças e valores. E se considerarmos a distinção que Levi-Strauss opera entre ciência e magia, afirmando que esta última postula um determinismo total e global, enquanto aquela opera "distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis", a ciência moderna ao intentar converter-se em explicação global e integral de todos os assuntos humanos, acaba por regredir à magia. O que vemos surgir, portanto, não é um processo em que a magia está sendo alçada ao patamar da ciência, e sim um momento em que a ciência, por conta de seu próprio sonho de totalidade, converte-se naquilo que pretendia negar.

A consciência culpada da ciência resolve transformar em matéria científica toda aquela vasta gama de preocupações morais que sempre lhe escaparam, e que acabou por conduzir, como apontam Adorno e Horkheimer, o iluminismo à sua própria autodestruição. A dissociação entre meios e fins, que culmina com a adoração daqueles em detrimento destes é possível porque aquilo que os homens querem aprender da natureza é como melhor dominá-la, e fora isso, nada mais importa.

⁵⁹ T.W Adorno, *Mínima Moralía*

“O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz. Pois não é nos ‘discursos plausíveis, capazes de proporcionar deleite, de inspirar respeito ou de impressionar de uma maneira qualquer, nem em quaisquer argumentos verossímeis, mas em obrar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida’, que reside ‘o verdadeiro objetivo e função da ciência’ ”.⁶⁰

Para o esclarecimento, só importa o útil ou aquilo que pode ser submetido ao cálculo racional. O último resto de autoconsciência do iluminismo cai assim cauterizado. Mas existe algo nesse processo capaz de ultrapassar “essa pura prática e essa pura técnica?”, pergunta-se Weber.⁶¹ Não, não existe, diga-se logo. O desenvolvimento técnico-científico, como este deixa claro, não é capaz de atribuir sentido ao mundo e à vida. Só a religião pode fazer isso, a ciência não. A conclusão não aponta ambigüidades:

“Deus está oculto, seus caminhos não são os nossos, nem seus pensamentos os nossos pensamentos. Esperava-se contudo, descobrir traços e suas intenções através do exame da natureza, por intermédio das ciências exatas, que permitiriam apreender fisicamente suas obras. E em nossos dias? Quem continua a acreditar – salvo algumas das crianças grandes que encontramos justamente entre os especialistas – que os conhecimentos astronômicos, biológicos, físicos ou químicos poderiam ensinar-nos algo a propósito do sentido do mundo ou poderiam ajudar-nos a encontrar sentido, se é que ele existe? Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença na existência de seja lá o que for que se pareça a uma ‘significação’ do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pelas ciências. Como poderia a ciência ‘conduzir a Deus’? Não é ela a potência especificamente a-religiosa?”⁶².

Só mesmo algumas crianças grandes (dentre elas muitos new agers e físicos atômicos), continuam ainda a acreditar nisso. A ciência não é capaz de atribuir sentido ao mundo e nem de propiciar felicidade, não porque ela não *quer*, mas porque ela não *pode*, por exemplo, dizer-nos o que devemos fazer ou como devemos viver. A única resposta que a ciência é capaz de fornecer é aquela à pergunta: o “que devemos fazer, *se* quisermos ser

⁶⁰ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*.

⁶¹ Max Weber, *Ciência e política, duas vocações*.

⁶² Idem

tecnicamente senhores da vida”? Agora, se isso tem algum sentido, ela não é capaz de responder, afirma Weber.

Horkheimer⁶³ nota que a formalização da razão relegou ao mundo da opinião os critérios norteadores de uma ação, transformando-os em assuntos de escolha e predileção. Falar de “verdade” em questões práticas, morais ou estéticas, simplesmente não faria sentido. A ética seria, portanto, não científica. Desta feita, tudo aquilo que é mais importante para a vida humana fica banido do discurso racional.

Mas o equívoco não é da razão como um todo, diga-se logo. Aquilo que os grandes teóricos críticos da cultura afirmam é a irracionalidade de um *modelo* de razão – a razão instrumental. Os movimentos de revivescência religiosa como o representado pela Pró-Vida também fazem uma crítica da razão. Porém, eles deixam de perceber que a razão adoecida que eles criticam é uma forma dominante de razão mas que encontra sua gênese na história. É este tipo de razão, técnica, que precisa ser suprimida e não *qualquer* tipo de razão. A crítica da razão, desta razão, não pode significar a rejeição de qualquer forma de razão, como sugerem os ocultistas. Em nenhum momento a crítica da razão operada pelos principais teóricos do século XX supôs o abandono da razão em qualquer de suas formas; a proposta era a de substituir a razão técnica por uma razão crítica, que considerasse como um fim em si mesmo a emancipação das condições de opressão de toda a humanidade. Uma razão que visasse não o domínio da natureza mas a felicidade humana. Fazer a crítica da razão não significa de forma alguma ser irracionalista, como fazem os movimentos ocultistas ao enfocarem a intuição ou o pensamento com o coração.

A máxima providiana de que “se não ficou claro foi porque você utilizou o cérebro para entender” é sintomática, e o seu complemento de que o conhecimento é para ser “sentido” e não “racionalizado” é ridículo, irracional e perigoso. Criticar a razão tecnológica pregando o banimento de qualquer forma de razão é apelar para um irracionalismo que pode simplesmente conduzir a novas formas de barbárie. É jogar o bebê fora junto com a água do banho. Ideologias não podem ser demolidas sem o metódico trabalho do pensamento, porque é preciso contar com a razão no trabalho de desmistificação da desrazão travestida de racionalidade.

⁶³ Max Horkheimer, *Eclipse da razão*.

A mistura de ciência com ocultismo intenta recuperar de certa forma, em uma matriz irracionalista, o domínio da ciência sobre regiões que sempre estiveram fora de seu alcance. Quando o organizador-filósofo dos workshops da Pró-Vida afirma que a ciência estaria chegando agora às mesmas conclusões a que já chegara a filosofia e os sistemas religiosos do oriente, é a isto que ele está se referindo. A obra místico-científica de Fritjof Capra conduz a estas mesmas conclusões: de que agora seria possível, através da ciência física, tecer considerações éticas sobre o mundo (como se os valores morais precisassem de qualquer respaldo da ciência). Entretanto os providianos, bem como todo o movimento Nova Era, pensam estar com isso instaurando uma nova maneira de pensar que é supra-racional quando, de fato, é um irracionalismo tanto quanto aquele que eles pretendiam substituir. E que ainda guarda muitas afinidades com o “antigo paradigma”: a idéia de que a consciência do observador é capaz de alterar o objeto, se aponta para o cosmos integrado, aponta também para um domínio total da natureza mesmo quando aquilo que se pretende é fundir-se com o objeto. O poder do pensamento positivo, a tela mental, a possibilidade de se alterar a realidade com o mero exercício do “poder da mente” ainda é domínio da natureza, só que agora em grau mais elevado. A natureza não é mais violentada a partir da força do homem em produzir trabalho; hoje se intenta dominá-la de forma absoluta, a partir de dentro, da constituição íntima da matéria. A dominação quer ser total quando pensa a si própria como harmonia.

O pensamento “holístico”, que paga tributo às tradições místicas e à magia primitiva como uma época de harmonia com a natureza, esquece que a própria magia já era ela mesma, como apontam Adorno e Horkheimer, dominação sobre a natureza, só que de forma menos astuta que a ciência e pela mimesis, não pelo afastamento progressivo em relação ao objeto. A magia opera a manipulação de meios não empíricos (ou supra-empíricos) na tentativa de conseguir realizar fins empíricos. Ou seja, ela também busca atingir determinados fins e a diferença entre ela e a ciência quanto a este ponto é que os meios que esta manipula são, geralmente, empíricos. Os ocultistas, aponta Adorno, “são gente prática. Eles não são movidos por uma curiosidade vã, eles procuram boas indicações. Das estrelas aos negócios a prazo a passagem é rápida”⁶⁴. Lefebvre, por sua vez, aponta que hoje uma ideologia não pode mais se apresentar como tal apelando ao

⁶⁴ T. W. Adorno, *Mínima Moralia*

afetivo ou administrando a filiação a um grupo dirigente, “ela precisa tomar um procedimento científico”, a não ser que ela mire ousadamente o irracional, como é o caso do ocultismo⁶⁵ (notemos que a Pró-Vida faz tudo isso ao mesmo tempo). Marcuse resume adequadamente o tema ao afirmar que a filosofia da ciência contemporânea, referindo-se especificamente àquela da física, parece “estar lutando com um elemento idealista e, em suas formulações extremas, movendo-se perigosamente perto de um conceito idealista de natureza”⁶⁶.

É impossível deixar de apontar a semelhança de todos esses movimentos ocultistas com o pensamento mágico tal como apontado por Freud, e com a magia primitiva. Leitor de Frazer, Marcel Mauss e Henri Hubert, Freud vai buscar aí muito do material para a análise que fará da magia primitiva em seu “Totem e tabu”. Começemos por esclarecer o que se entende por magia e por pensamento mágico nos autores em que Freud se apóia.

O antropólogo James Frazer, em seu trabalho de 1890, analisa os princípios lógicos nos quais a magia se baseia, e conclui tratem-se de apenas dois princípios: o *princípio da semelhança* (ou lei da similaridade) e o *princípio da contiguidade* (ou lei do contato/contágio)⁶⁷. O princípio da semelhança supõe que o semelhante produz o semelhante ou que um efeito se parece com a causa que o produziu. Agindo sob esse princípio, o mago deduz que os atos praticados sobre um objeto que represente o indivíduo alvo de seus sortilégios terão efeito sobre o indivíduo. É o tipo de magia utilizada nos já conhecidos bonecos vodu, em que um boneco de pano é confeccionado para representar alguém em especial, sendo depois perfurado com agulhas na intenção de que ferindo assim o objeto-símbolo do inimigo este sofra, por semelhança, os mesmos ferimentos. Nas culturas modernas uma foto do desafeto, como se pode deduzir, é capaz de cumprir a mesma função. Os sortilégios baseados na lei da similaridade também podem ser chamados de *magia homeopática* ou imitativa. O outro princípio lógico da magia, a lei do contato ou do contágio, pressupõe “que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. Em outras palavras, o princípio pressupõe que a parte seja capaz de representar o todo. Assim, fios de cabelo,

⁶⁵ Henri Lefebvre, *A vida cotidiana no mundo moderno*.

⁶⁶ Herbert Marcuse, *Ideologia da sociedade industrial*

⁶⁷ James Frazer, *O ramo de ouro* (a análise que segue refere-se ao cap. 3).

pedaços de unhas e peças de roupa, por haverem estado em contato com determinada pessoa, são capazes de representá-la integralmente.

Para Frazer, a magia é um “guia enganoso de comportamento”, uma “falsa ciência”. Para o mago, “a simples idéia de ciência está ausente de sua mente subdesenvolvida”. Segundo sua análise lógica das práticas mágicas, estas são aplicações errôneas da associação de idéias: a magia homeopática (que associa idéias por similaridade), erra por identificar similaridade com igualdade, posto que o mero fato de duas coisas serem semelhantes entre si – como a fotografia que é apenas representação de um objeto e não o próprio objeto – não significa que elas sejam iguais. No caso da associação de idéias por contágio, erra-se em supor que “o contato uma vez estabelecido não se rompe nunca”. Mas a associação entre similaridade e contiguidade, afirma Paula Montero, são equivalentes: “a imagem está para a coisa assim como a parte está para o todo”.⁶⁸ Ambos os ramos da magia (homeopática e por contágio), Frazer agrupa sob a denominação de *magia simpática*, já que “ambas supõem a possibilidade de interações entre coisas que estão distantes umas das outras, através de uma simpatia secreta”. Essas formas de pensamento “primitivo” do mago são consideradas simples e elementares, familiares em sua forma “à tosca inteligência não só do selvagem como também dos ignorantes e obtusos em toda parte”.⁶⁹

A estas duas categorias ou princípios da magia, Marcel Mauss e Henri Hubert⁷⁰, por necessidade lógica deduzem uma terceira: a lei da contrariedade (a lei dos contrários aponta para uma organização dualista do pensamento, sobretudo no que diz respeito ao inconsciente, e Lévi-Strauss supõe universal esta organização). Mauss cita como exemplo um ritual em que se fazia cessar a chuva invocando o seu contrário, no caso, a madeira, denominada *arka* – que significa luz, raio, sol. É claro que em um rito essas categorias não surgem de forma pura, mas tendem a se misturar.

Mauss diz que a magia dispõe de uma autoridade tal que é refratária a qualquer tentativa de negá-la, subtraindo-se assim a todo controle, porque mesmo os fatos desfavoráveis servem para favorecê-la. Se alguma prática mágica deixa de funcionar, pensa-se simplesmente que se deixou de efetuar corretamente algum ritual ou que se está sendo vítima de contramagia. A crença na magia não é refutada por seus insucessos porque

⁶⁸ Paula Montero, *Magia e pensamento mágico*.

⁶⁹ James Frazer, *O ramo de ouro*.

⁷⁰ Mauss & Hubert, *Sociologia e Antropologia*.

“Na magia, a fé precede necessariamente a experiência: só se procura o mágico porque se crê nele; só se executa uma receita porque se confia”.⁷¹

Neste sentido é que a crença na magia é sempre apriorística. Basta que um evento positivo surja para que sejam esquecidos todos os incidentes negativos do passado: “as coincidências fortuitas são consideradas fatos normais, e os fatos contraditórios são negados”.⁷² Mas mesmo assim, prossegue Mauss, ainda sobrevive uma certa preocupação em citar, “contos mágicos anedóticos” que venham em apoio à crença na magia. A insistência providiana em contar e recontar as aventuras de seu mestre espiritual, suas descobertas interiores, suas viagens e suas peripécias místicas cumprem essa função de reafirmar a eficácia da magia através de um rico anedotário de contos mágicos que gira em torno da biografia de seu fundador. Essas provas tradicionais geralmente bastam, e bastam porque não se duvida da eficácia mágica. A falta de rigor metodológico com que são conduzidos os experimentos que servem para reforçar as crenças de seus prosélitos já é o resultado da crença apriorística na magia: a fé precede a experiência, por isso negligencia-se o rigor. Ninguém permaneceria na Pró-Vida se não expressasse uma crença *a priori* na magia. Mas o mágico, tanto quanto os mistificadores das massas, sabem muitas vezes que o transe é falso e que as doenças que são retiradas do corpo daqueles que o procuram são mera simulação. Mesmo assim não se pode dizer que se trata de charlatanismo, porque a seriedade do rito denota tanto uma vontade de crer quanto uma crença real.⁷³

“Em todo caso não se trata de uma simples fraude. Geralmente, a simulação do mágico é da mesma ordem da que se constata nos estados neuróticos e, conseqüentemente, ao mesmo tempo em que é voluntária, é involuntária. Quando é primitivamente voluntária, torna-se pouco a pouco inconsciente e termina por produzir estados de perfeita alucinação; o mágico engana-se a si mesmo, como o ator que se esquece de que está representando um papel”.⁷⁴

Mauss e Hubert tomam o cuidado de não identificar o transe mágico com charlatanismo. O que acontece é que o mágico é um profissional da magia e espera-se dele

⁷¹ Idem.

⁷² Idem.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Idem.

que ele possa atender a todos que o procuram, mas nem sempre é possível estar em transe involuntário, ou em estado involuntário de simulação. Por isso

“o mágico simula porque se pede que ele simule, porque se vai procurá-lo, porque se impõe que aja; ele não é livre, é forçado a desempenhar ou um papel tradicional, ou um papel que satisfaça a expectativa do público”.⁷⁵

O mago *é sério* porque *é levado a sério* e é levado a sério porque se precisa dele, é o que nos diz Mauss. E as crenças do mágico e de seu público não são coisas diferentes, porque a simulação do mágico só é possível graças à credulidade pública. E o mago mesmo fingindo, aponta Mauss, crê na magia porque a procura quando necessita dela. Ele pelo menos crê, se não na sua, na magia de outro mágico. Para Mauss a magia é um tipo primitivo de ciência, ocupando o lugar das ciências que ainda haverão de nascer. O mago é, assim, uma espécie de cientista. Porém, tanto na magia quanto na religião os raciocínios dos indivíduos são inconscientes. O mago, os usuários da magia e as pessoas religiosas não têm necessidade de refletir sobre o seu rito, não precisam compreendê-lo para utilizá-lo, não se inquietam com o porquê daquilo que fazem. Como já se disse: a crença na magia é apriorística.

“Em seu pensamento há apenas a idéia vaga de uma ação possível, para a qual a tradição lhe oferece os meios inteiramente prontos, diante da idéia, extraordinariamente precisa, da finalidade a atingir (...) Quando se atira a chave fora de casa para ter bom tempo, empresta-se à chave virtudes de um determinado gênero. Mas não se consegue estabelecer a cadeia de associações de idéias pelas quais os inventores desses ritos chegaram a tais noções”.⁷⁶

É claro que deve haver uma lógica nessa associação de idéias, e Mauss não parece negar isso quando afirma que os raciocínios são inconscientes. O que não refuta o fato de que, na magia, se age de forma rudimentar, mas científica. O catálogo de plantas, minerais e animais com o objetivo de registrar suas propriedades são, para Mauss, rudimentos de leis científicas, mas com um problema. Se considerarmos que a propriedade de determinada

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem.

planta provém de sua coloração amarela, o pensamento mágico pode deduzir por convenção “arbitrária”, que essa planta atuará curando a icterícia (que deixa a pele amarela). O erro se dá porque de maneira “arbitrária” (de fato, trata-se de um acordo tribal), a cor foi escolhida para estabelecer relações entre as coisas. Esse raciocínio pode se estabelecer para a forma, a resistência e também para as palavras, que ganham assim, através de uma correspondência simbólica, um caráter mágico. Para Mauss, o pensamento mágico classifica as coisas do mundo, e a magia só é possível porque age com espécies de classes. Essa classificação, porém, é mais emocional e inconsciente que racional. Sendo assim, e ele reconhece bem isso, se está diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem.

Freud deduz desse material que “a verdadeira explicação de toda a insensatez dessas observâncias mágicas é a dominância da associação de idéias”. Ao concordar com Frazer, Freud supõe que no pensamento mágico os homens tomariam equivocadamente conexões ideais por conexões reais, ou seja, eles imaginariam que o controle que pensavam exercer sobre seus pensamentos poderia ser estendido às coisas. Mas se os antropólogos da época foram capazes de descrever minuciosamente os processos associativos dos selvagens, não conseguiram explicar o motivo que os levava a substituir as leis da natureza pelas leis psicológicas.

Freud propõe-se explicar o fator dinâmico que faltava nas explicações de Frazer, Mauss e Hubert. Para ele, os motivos que conduziram os homens às práticas mágicas deveriam ser buscados nos desejos humanos. O homem primitivo possuía uma crença muito forte no poder de seus desejos; essa era a razão principal da prática da magia: tenta-se fazer acontecer aquilo que se deseja. A criança primeiro satisfaz seus desejos de forma alucinatória, mas o adulto primitivo tem à sua disposição um método alternativo: “seus desejos são acompanhados de um impulso motor, a vontade, que está destinado, mais tarde, a alterar toda face da terra para satisfazer seus desejos”⁷⁷. É esse impulso motor, similar às brincadeiras motoras e imitativas da criança, que darão prosseguimento “à técnica primitiva e puramente sensorial de satisfação”. Mas a satisfação dos homens primitivos com suas representações imitativas (tanto quanto as crianças com seus brinquedos) não significa resignação diante de uma impotência real. Essas práticas lhes são satisfatórias por conta “da

⁷⁷ Sigmund Freud, *Totem e tabu*.

virtude suprema que atribuem aos seus desejos, da vontade que está associada a esses desejos e dos métodos pelos quais os desejos operam”.⁷⁸

O sistema subjacente ao pensamento mágico para Freud deve-se à importância atribuída aos desejos e à vontade, a uma supervalorização geral de todos os processos mentais. O que impressiona é que

“as coisas se tornam menos importantes do que as idéias das coisas: tudo o que for feito às idéias das coisas inevitavelmente acontecerá também com as coisas. As relações mantidas entre as idéias de coisas manter-se-ão também igualmente entre as próprias coisas”.⁷⁹

E como a distância não impõe dificuldades ao pensamento, o mundo da magia, aponta Freud, exibe um “desprezo telepático pela distância espacial e trata as situações passadas como se fossem atuais”. No animismo, portanto, aquilo que obscurece a representação do mundo tal como “nós” o percebemos é o “reflexo do mundo interno” no mundo primitivo que está sendo representado. Aquilo que dirigiria, pois, a magia seria o princípio da “onipotência de pensamentos”.

O termo Freud vai buscar na prática clínica da neurose obsessiva, em que ele supõe que a sobrevivência dessa crença é mais visível. Se lembrarmos que no mundo neurótico a moeda corrente não é a realidade, mas tudo aquilo que é “pensado com intensidade e imaginado com emoção”, e que aquilo que determina a formação dos sintomas não é a realidade da experiência, mas a realidade do pensamento, a analogia freudiana entre os mecanismos da neurose e do pensamento primitivo se esclarece.

“Um neurótico obsessivo pode ser oprimido por uma sensação de culpa que seria adequada para um grande assassino, embora, na realidade, de sua infância em diante, tenha se comportado para com os seus concidadãos como o mais escrupuloso e respeitável membro da sociedade. Não obstante, sua sensação de culpa tem uma justificativa: está fundada nos intensos e freqüentes desejos de morte contra os seus semelhantes que estão inconscientemente em ação dentro dele. Tem uma justificativa se levarmos em consideração os pensamentos inconscientes e não os atos intencionais. Assim, vê-se que a onipotência de

⁷⁸ Idem

⁷⁹ Idem.

pensamentos, a supervalorização dos processos mentais em comparação com a realidade, desempenha um papel irrestrito na vida emocional dos pacientes neuróticos e em tudo que dela se deriva. Se um deles submeter-se ao tratamento psicanalítico, que torna consciente o que nele era inconsciente, será incapaz de acreditar que os pensamentos são livres e constantemente terá medo de expressar desejos malignos, como se sua expressão conduzisse inevitavelmente à sua realização. Essa conduta, bem como as superstições que pratica na vida comum, revela a semelhança dele com os selvagens que acreditam que podem alterar o mundo externo pelo simples pensamento”.⁸⁰

Os atos obsessivos do neurótico, Freud apontará como apresentando “um caráter inteiramente mágico”, que se não representam encantamentos de fato, seriam, no mínimo, “contra-encantamentos, destinados a manter afastadas as expectativas de desgraça com que a neurose geralmente começa”. Freud opera também uma identificação entre a onipotência do pensamento e o narcisismo, afirmando que a supervalorização que tanto os primitivos quanto os neuróticos atribuem aos atos psíquicos, “pode perfeitamente ser relacionada com o narcisismo e encarada como um componente essencial deste. Pode-se dizer que, no homem primitivo, o processo de pensar ainda é, em grande parte, sexualizado”.⁸¹ O poder do pensamento positivo a que aludem com frequência os providianos nada mais é que a crença na onipotência do pensamento, reflexo bizarro da impotência real do sujeito.

Ora, em uma cultura em que o ego apresenta-se enfraquecido pela identificação imediata do indivíduo com as instâncias sociais do mundo totalmente administrado, que desobriga o sujeito de pensar o existente a partir de seus próprios recursos, a regressão ao pensamento mágico, mesmo após a humanidade ter-se libertado de uma “feliz identidade” com a natureza através da magia, é um sintoma de regressão da consciência.

A tão alardeada eficácia da homeopatia, dos florais, pirâmides, cristais e a suposta “percepção primária” das plantas encontram aqui sua explicação. A homeopatia, por mais que se repise a “comprovação científica” das diluições infinitesimais – que, como pudemos notar, não passou de fraude ou ilusão – é, como o próprio nome aponta, baseada no princípio da semelhança ou similaridade, que pressupõe, como apontou Frazer, “que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. É esse princípio da magia que explica a bizarra hipótese

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem.

de uma “memória da água”: a água em contato com a tintura curativa, mesmo após inúmeras diluições, guardaria ainda a “lembrança” desta. Ou seja, coisas que estiveram em contato continuariam a agir umas sobre as outras. Na medicina de Samuel Hahnemann, nascida no século XVIII, ecoa a herança da filosofia natural de Empédocles (427 a.C.), que sustentava o “princípio segundo o qual o semelhante atrai o semelhante”⁸², e possivelmente da medicina hermética de Paracelso (1527), com sua referência à “força vital”. Ora, o princípio *Similia Similibus Curantur* de Hahnemann nada mais é que o princípio da semelhança apontado por Frazer como um dos princípios lógicos nos quais a magia se baseia, ou seja, a idéia de que um efeito se parece com a causa que o produziu.

Já as pirâmides e os cristais, nos quais tanto se tenta encontrar “energias cósmicas inteligentes”, modernamente consideradas “energias sutis” das quais o “corpo etérico” (comum tanto aos animais quanto às plantas, e responsável pela agregação das forças físico-quânticas) seria um exemplo, parecem se associar com a idéia que Mauss e Hubert fazem do *mana*. Pirâmides, plantas e cristais possuem uma certa “força” ou “qualidade” que lhes conferem o poder de fazer determinada coisa. Elas são em certo sentido *coisas mágicas*, objetos-fetichismo aos quais se atribui um poder sobrenatural. Em certo sentido, os remédios homeopáticos também possuem *mana*, porque a “energia sutil” que se supõe atuar neles possui a capacidade de ser transmissível, e o *mana*

“é por natureza transmissível, contagioso: comunica-se o *mana* que está numa pedra a outras pedras, colocando-se estas em contato com aquela (...) no campo, é a fertilidade, nos remédios, é a virtude salutar ou letal”⁸³.

O conceito de *mana* subentende uma gama enorme de idéias tais como: qualidade mágica, poder mágico, coisa mágica, ser mágico, agir magicamente, etc. Os espíritos da natureza seriam, todos eles, dotados de *mana*. Uma pirâmide possui *mana*, um cristal possui *mana*, só que reinterpretado segundo o vocabulário da nova ciência: como energias sutis, energias cósmicas, forças elétricas e magnéticas, enfim, vocabulário novo mas que disfarça muito mal seu sentido original. Tal idéia sempre esteve presente no imaginário popular, mesmo sem ter sido formulada como tal, afinal, como bem apontam Mauss e

⁸² citado por Riffard

⁸³ Marcel Mauss & Henri Hubert

Hubert, referindo-se à noção em outras culturas: “Um povo não tem necessidade de formular uma idéia semelhante mais do que de enunciar as regras de sua gramática”. E, antecipando Freud, afirmam: “Na magia, como na religião, como em lingüística, são as idéias inconscientes que agem”.

Mauss e Hubert não deixam de notar de forma brilhante a associação da idéia de *mana* com os novos desenvolvimentos científicos de sua época, principalmente no campo da geometria. Notemos que surge neles o uso correto do termo “quarta dimensão” associado ao “espaço”, isto é, em uma acepção mais coerente com a geometria que com a física:

“Poder-se-ia ainda dizer, para mais bem exprimir como o mundo da magia supõe-se ao outro sem destacar-se, que nele tudo se passa como num mundo constituído em uma quarta dimensão do espaço [grifo nosso], da qual uma noção como a de *mana* exprimiria, por assim dizer, a existência oculta. Aplica-se tão bem a imagem à magia, que os mágicos modernos, desde que a geometria com mais de três dimensões foi descoberta, apossaram-se de suas especulações para legitimar seus ritos e suas idéias”.⁸⁴

Para Lévi-Strauss o pensamento selvagem implica empenho intelectual e métodos de observação semelhantes àqueles da ciência moderna, ou seja, nos dois casos a realidade é tomada como objeto de pensamento, e não somente como meio para a satisfação de necessidades orgânicas ou econômicas imediatas. Poder-se-á objetar que essa ciência não é muito eficaz na prática, mas seu objetivo não é mesmo de ordem prática. Ele é de ordem intelectual e tem como alvo a exigência imperativa de pôr ordem no mundo. Exigência que está na base de qualquer pensamento, e que pode, por isso mesmo, levar a resultados de boa ordem científica. Apoiado em Pritchard e Mauss, Lévi-Strauss conclui que o pensamento selvagem não se distingue do nosso por um desprezo pelo determinismo, mas por uma exigência mais imperiosa e intransigente que aquela da ciência moderna, que costuma ser mais cautelosa na hora de ligar os efeitos a causas. A diferença entre ciência e magia seria, portanto, “que uma postula um determinismo global e integral, enquanto que a outra opera

⁸⁴ Idem.

distinguindo níveis, dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis”.⁸⁵

Os ritos e crenças mágicas dos selvagens, afirma Lévi-Strauss, seriam um “ato de fé numa ciência ainda por nascer”. Mas ele não aceita reduzir a magia a uma modalidade de ciência, ou como uma etapa da evolução técnica e científica. A magia seria tão acabada quanto a ciência moderna, o pensamento mágico não seria o esboço de um todo ainda por vir, mas um todo bem articulado e independente do sistema que constituirá a ciência, “exceto quanto à analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo”. Lévi-Strauss põe assim magia e ciência não em oposição, mas em paralelo, como duas formas de conhecimento que são desiguais quanto aos seus resultados práticos e teóricos. Está claro que na maioria das vezes a ciência se sai bem melhor que a magia, “mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam”. Diferenças que se devem a condições objetivas em que surgiram o conhecimento mágico e o científico

Sobre a perenidade das crenças mágicas, bem, algo que não funcionasse nunca jamais poderia ter uma vida tão longa. Sendo assim, alguma eficácia a magia deve ter. Lévi-Strauss chama de “eficácia simbólica” a propriedade da magia de funcionar eventualmente. A cura mágica consistiria “em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”. Que a mitologia indígena não corresponda a uma realidade objetiva não é relevante. O que importa é que o doente crê nela, para ele, “os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo”. A eficácia da cura mágica reside na sua capacidade de atribuir significado às doenças, coisa em que a nossa medicina freqüentemente fracassa. É a compreensão do sentido da doença que cura. E aqui reside a diferença entre a cura mágica e a medicina moderna: no caso da cura médico-científica, por mais que saibamos que nossos males são causados, digamos, por um vírus, a relação entre o vírus e a doença é exterior ao espírito do paciente, enquanto que a relação

⁸⁵ Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*.

entre as entidades maléficas ou protetoras dos indígenas é interior a esse mesmo espírito (consciente ou inconscientemente).⁸⁶

Trata-se de “uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos lingüistas, de significante a significado”. O que o xamã oferece ao doente é uma possibilidade de exprimir estados não-formulados através de uma linguagem. E é essa passagem a uma expressão verbal “que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência cujo desenvolvimento o doente sofreu”. É por isso que Lévi-Strauss afirma que a cura xamanística encontra-se a meio caminho entre a medicina e as práticas terapêuticas da psicologia, como a psicanálise.⁸⁷

As energias cósmicas desconhecidas que a Pró-Vida crê habitarem cristais e pirâmides nada mais são que o esvaziamento da antiga noção de poder mágico que se tornou semicientífica. O exemplo de uma nova mitologia que surge substituindo outra, fazendo-a desaparecer. Mas a suposta eficácia de tais práticas que em tese seria capaz de sustar todas as críticas não resiste à análise de Levi-Strauss que tem em mente a eficácia terapêutica da psicanálise. A eficácia existe de fato, caso contrário tais crenças não resistiriam de forma tão relutante à argumentação racional, por mais infantil de fosse o modelo de funcionamento mental das pessoas ou a força do desejo. Um dia os fracassos tornar-se-iam tão numerosos que não resistiriam à racionalização. Existe, portanto, uma realidade na cura, uma eficácia real em tais práticas, mas é a própria dinâmica do psiquismo que opera tal cura. Notemos que aqui reside um erro lógico no discurso da Pró-Vida: ao mesmo tempo em que ela afirma a positividade curativa da mente humana, ela não extrai daí todas as conseqüências possíveis, recaindo nas “superstições” que pretende negar nos credos concorrentes (como a umbanda, o candomblé, a Seicho-no-Ie, etc.). Se a eficácia é simbólica e operada pela mente, isso torna desnecessária toda a referência a energias sutis, poderes mágicos, paranormalidade ou intervenção divina e alienígena.

Mas tão primitiva quanto a onipotência dos desejos é a identificação. Tal como utilizada pela psicanálise ela consiste, grosso modo, em um processo pelo qual o sujeito se constitui e se transforma através da incorporação ou assimilação de aspectos e características daqueles que o cercam. Ela consiste assim em uma oscilação entre o eu e o

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem.

outro que é constitutiva da própria identidade do sujeito, mas que traz em seu mecanismo o risco de uma alienação no outro. A dinâmica da identificação está intimamente associada com a introjeção e a projeção, mecanismos centrais para a apreensão do mundo pelo sujeito.

O uso que Adorno dá ao conceito de identificação é um tanto diferente. Se em Freud significa basicamente individualização, em Adorno e Horkheimer, tal como surge em seu principal trabalho, a “Dialética do esclarecimento”, a identificação é o mecanismo pelo qual a razão iluminista integra os indivíduos instando-os a fundirem-se na cultura, processo esse que culminaria com o desaparecimento do particular na falsidade do todo, do universal. Nestes termos, identificação significa fusão e esta passa a representar o fim das subjetividades, em outras palavras, morte do sujeito. Como é possível notar, esta nova concepção de identificação relaciona-se com os problemas que Marcuse e Mills apontaram quanto à transição do capitalismo liberal para o atual capitalismo de monopólios. Se naquele era necessária a criação e a manutenção de personalidades razoavelmente autônomas, hoje esse imperativo não mais se verifica.

O indivíduo ajusta-se ao social a partir de um longo processo em que as instâncias do aparelho psíquico chegam a um resultado harmonioso sob a hegemonia do Ego. A partir dessas incontáveis identificações e mediado pela família, o sujeito incorporou a ordem burguesa personificada na figura do pai autoritário que produzia personalidades fortes perfeitamente adequadas aos interesses do individualismo burguês, sempre pronto a competir mas suficientemente submisso à autoridade quando inelutável. Sendo assim, cada uma dessas mônadas sociais disporia de seu Id (gerador de impulsos cegos), de um Superego, instância que representaria de forma mediatizada a presença do social e de seu Ego, instância responsável pelo acordo entre as necessidades do indivíduo burguês e do sistema capitalista. O preço pago pelo capitalismo liberal por essa dominação mediada pelo todo através do superego era o excessivo número de indivíduos demasiadamente autônomos que *poderiam vir* a ameaçar o sistema. Na etapa final do capitalismo, este prefere abolir as mediações, sempre incertas, posto que condicionadas pelo resultado incerto de interações endopsíquicas, e aspirar o Id diretamente, passando o todo a administrar o aparelho psíquico sem mediações⁸⁸. Nas palavras de Adorno:

⁸⁸ Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria crítica e psicanálise*.

“Mas, na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. Para as pessoas na esfera profissional, as decisões são tomadas pela hierarquia que vai das associações até a administração nacional; na esfera privada, pelo esquema da cultura de massa, que desapropria seus consumidores forçados de seus últimos impulsos internos”.

Diferente de antes, a dominação não se dá mais pela repressão dos impulsos cegos do Id, mas por sua liberação. Marcuse supõe que a sociedade administrada operou com uma nova forma de dominação exercida através da abundância capaz de gerar gratificações imediatas, portanto, dessublimadas. Para ele, o princípio do prazer, ao absorver o princípio de realidade, opera uma liberalização da sexualidade sob formas socialmente construtivas. Tal liberação, porém, implicou uma “localização e contração da libido, a redução da experiência erótica para experiência e satisfação sexuais, ou seja, o ambiente em que o indivíduo antes poderia encontrar prazer foi reduzido ao mesmo tempo em que a sexualidade convertida em impulso parcial “especializado” (em oposição a Eros, de caráter total) é liberada.

“Assim, diminuindo a energia erótica e intensificando a energia sexual, a realidade tecnológica limita o alcance da sublimação. Reduz também a *necessidade* de sublimação. No mecanismo mental, a tensão entre o que é desejado e o que é permitido parece consideravelmente reduzida e o princípio da realidade não mais parece exigir uma transformação avassaladora e dolorosa das necessidades instintivas. O indivíduo deve adaptar-se a um mundo que não parece exigir a negação de suas necessidades mais íntimas – um mundo que não é essencialmente hostil. O organismo está assim preconditionado para a aceitação espontânea do que lhe é oferecido”.

Aquilo que a princípio pareceria ser positivo, na realidade não é. Essa “maior liberdade” oferecida pela sociedade administrada não representa um maior desenvolvimento das necessidades instintivas dos seres humanos, e sim uma maior

contração. Por isso Marcuse se refere a ela como uma “dessublimação institucionalizada” ou “repressiva”. A civilização industrial aumenta a liberdade sexual (tornando-a “um valor marcante e um fator de costumes”), mas ao mesmo tempo mantém o controle sobre o corpo como instrumento de trabalho. O corpo passa a ter permissão para mostrar-se no trabalho através das “escriturarias e balconistas sensuais” e o “chefe de seção e superintendente atraentes e viris”. Sensualidade e virilidade passam a ser vistos como mercadorias altamente valorizadas e comercializadas. Como parte do processo de “deserotização”, o sexo é integrado no trabalho para que sua satisfação possa ser mais bem controlada.

E o mais assustador é que essa mobilização da libido pela sociedade administrada é agradável aos indivíduos administrados, gerando submissão consentida. A sociedade industrial, ao afirmar-se na esfera instintiva, cria um tipo de satisfação que gera não liberdade, mas submissão. Em Freud o termo sublimação aponta para uma “elevação” que podemos até mesmo entender em termos morais (trata-se de uma forma socialmente valorizada de transformar ou excluir certas tendências sexuais), em outros termos, a sublimação consiste em uma dessexualização da pulsão sexual, que deverá buscar assim objetos substitutivos para sua satisfação. Quando Marcuse inverte o termo, passando a falar de “dessublimação”, está querendo dizer que esta sociedade autoriza o sujeito a buscar formas não sublimadas, mais imediatas de satisfação, ao mesmo tempo em que fornece as ocasiões para a satisfação imediata. Em contraste com a dessublimação ajustada, a sublimação preservava no indivíduo a consciência da renúncia repressiva que a sociedade lhe impunha, fazendo com que este mobilizasse sua energia para a liberação de seu estado de opressão, por isso é que, por mais que toda sublimação seja imposta pelo poder da cultura, a “consciência infeliz desse poder já abre caminho através da alienação”. A satisfação agora permitida não aumente, reduz a ação do princípio do prazer porque por mais que ele não seja negado pela realidade mas por ela mobilizado, o prazer assim ajustado gera submissão, já que diminui o raio de ação da consciência, formada exatamente pelas barreiras da realidade à satisfação pulsional.

O Superego freudiano inscreve-se na genealogia das identificações do sujeito porque por meio dele se inscrevem no aparelho psíquico os resíduos de suas antigas relações objetais, primeiramente com seus pais e depois com as figuras de autoridade que lhes sucedem em uma complicada trama de identificações e projeções. Pois bem, Marcuse

vai apontar que o Superego, ao censurar a consciência, implanta-a mas também censura o censor ao registrar não só o mau ato produzido pelo sujeito mas também aquele de sua própria sociedade, porém,

“Inversamente, a perda da consciência em razão das liberdades satisfatórias concedidas por uma sociedade em liberdade favorece uma *consciência feliz* que facilita a aceitação dos malefícios dessa sociedade. É o indício de autonomia e compreensão em declínio”⁸⁹.

O Superego ter-se-ia desprendido de suas origens, isto é, de sua experiência traumática com o pai que estaria sendo agora substituída por imagens exógenas, na medida em que a família estaria se tornando cada vez menos decisiva no direcionamento da adaptação entre indivíduo e sociedade. Essa perda da importância reguladora da família acabaria também por dissolver a importância do conflito modelo entre pai e filho. Se antes era a família que “para o bem ou para o mal” criava e educava o indivíduo com as normas e valores sendo transmitidas pessoalmente e “transformadas através do destino pessoal”, hoje,

“sob o domínio dos monopólios econômicos, políticos e culturais, a formação do superego maduro parece, agora, saltar por cima do estágio de individualização; o átomo genérico torna-se diretamente um átomo social. A organização repressiva dos instintos parece ser *coletiva*, e o ego parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares. Ainda no nível pré-escolar, as turbas [na versão inglesa, histórias em quadrinhos], o rádio e a televisão fixam os padrões para a conformidade e a rebelião; os desvios do padrão são punidos não tanto no seio da família, mas fora e contra a família. Os especialistas dos meios de comunicação de massa transmitem os valores requeridos, oferecem o treino perfeito em eficiência, dureza, personalidade, sonho e romance. Com essa educação, a família deixou de estar em condições de competir”⁹⁰.

Esse sistema de controle unificado afeta diretamente a estrutura do Superego. No passado, o Superego era alimentado pelos “mandatários” da figura paterna – o chefe, o diretor, o patrão – que representavam o princípio de realidade em sua repressora concretude

⁸⁹ Herbert Marcuse, *A ideologia da sociedade industrial*.

⁹⁰ Herbert Marcuse, *Eros e civilização*.

posto que encarnada em figuras reconhecíveis e que puniam o desejo de revolta. O ódio do sujeito contra as figuras de autoridade possuía assim um alvo evidente, mas com a racionalização do mecanismo produtivo a dominação toma a forma de administração e os contornos do alvo desse ódio se esfumam, convertendo a dominação em anonimato. O impulso agressivo acaba assim mergulhando no vácuo e sendo, pois, reintrojetado.

“A agressividade voltada contra o eu ameaça ficar sem qualquer sentido: com sua consciência coordenada, sua intimidade abolida, suas emoções integradas em conformismo, o indivíduo não dispõe mais de ‘espaço mental’ suficiente para desenvolver-se *contra* o seu sentimento de culpa, para viver com uma consciência própria. O seu ego contraiu-se num grau tal que os multiformes processos antagônicos entre o id, ego e superego não podem desenrolar-se em sua forma clássica”.⁹¹

A agressividade que não conseguia atingir o seu verdadeiro alvo, por este ter-se subtraído à agressão em seu ocultamento na burocracia e engrenagem do próprio sistema de dominação, acaba também sendo reaproveitada em fins socialmente mais “úteis”. A agressividade acumulada volta-se não para o todo, mas para aqueles que não pertencem ao todo (“nos campos de concentração e de trabalhos forçados, nas guerras civis e coloniais, nas expedições primitivas, etc.”). Introjetada, ela alimenta a submissão masoquista; sublimada, ela intensifica o progresso técnico e o domínio da natureza.

Sobre o tema da expropriação da subjetividade, Adorno e Horkheimer já haviam antes esboçado explicações semelhantes às de Marcuse ao colocarem que as forças do desejo eram desencadeadas desde que estivessem ao serviço do todo. O que nos interessará nestes autores não será, portanto, o já discutido com Marcuse, e sim os mecanismos psicológicos que o poder ativa para conseguir a identificação com o existente, principalmente na forma de “falsa projeção”, e da “identificação”, tema a que já nos referimos sem integrá-lo totalmente ao problema da falsa projeção.

A falsa projeção, para Adorno & Horkheimer, seria o reverso da mímese genuína, porque só esta é capaz de se tornar semelhante ao mundo enquanto a falsa projeção torna o mundo semelhante a ela. No sentido psicanalítico, a projeção representa um mecanismo de defesa em que o ego, para livrar-se de representações desagradáveis, acaba por transpô-los

⁹¹ Idem.

para o exterior. Aquilo que se projeta são sentimentos e desejos que o sujeito não aceita em si mesmo. Mas Freud não encara a projeção como um mecanismo patológico, já que ele estaria presente em todos os indivíduos normais, cumprindo uma função de autopreservação. É a tendência projetiva que auxilia o ego a traçar os limites entre interior e exterior, cumprindo assim uma importante função epistemológica. Essa seria a função positiva da projeção. Porém, a projeção cumpre um importante papel nas ilusões da consciência quando leva, no caso do pensamento primitivo, a atribuição de qualidades humanas a objetos inanimados, como é o caso desses movimentos místicos que nos propusemos analisar, de caráter por vezes animista, em que uma realidade suprasensível é construída a partir dos desejos onipotentes do sujeito. Em sua forma mórbida, pode-se recair na fobia ou na paranóia. Nestes últimos casos, o que vemos é um remodelamento delirante da realidade.

Adorno & Horkheimer reconhecem a dinâmica pulsional da projeção, que segue os ditames do psiquismo, mas eles apontam no exterior os clichês que dão forma ao conteúdo do delírio. No fascismo, apontam os autores, o comportamento paranóico é adotado pela política que transforma em realidade concreta o objeto da doença, tornando o sistema alucinatório a norma racional do mundo. A percepção do mundo se dá, em certo sentido, através da projeção, mas entre “o interior e o exterior, abre-se um abismo que o sujeito tem de vencer por sua própria conta e risco”. Em outros termos, o sujeito, para refletir, precisa devolver ao objeto mais que aquilo que dele recebe, recriando assim um mundo exterior com as impressões que o mundo deixa, constantemente, em seus órgãos dos sentidos. Quando esse entrelaçamento se rompe, o ego se petrifica, cessando qualquer possibilidade de reflexão:

“O patológico no anti-semitismo não é o comportamento projetivo enquanto tal, mas a ausência da reflexão que o caracteriza. Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, porém, mais pobre. Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. Ao ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes (...)”⁹².

⁹² Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*

Assim, Adorno & Horkheimer traçam a distinção entre projeção normal e projeção patológica. Na projeção normal, o sujeito é capaz de perceber a diferença entre a sua contribuição ao objeto e a realidade do objeto percebido. No caso da falsa projeção, não existe reflexão, o que há é a subjetividade do sujeito transposta para o real, convertendo o mundo no palco dos seus delírios.

A atribuição de sentido ao mundo, que passa pela projeção, depende tanto do objeto quanto do sujeito que reflete esse objeto, atribuindo-lhe um sentido. Aquilo que os movimentos ocultistas fazem é atribuir ao mundo um sentido totalmente arbitrário, da mesma forma que o paranóico atribui ao seu mundo interior. Mas um esquema privado como o do paranóico, que não é partilhado por ninguém, é o que torna louco todo o processo.

“Para escapar a isso há os conventículos e panacéias fatais que se pretendem científicos e, ao mesmo tempo, bloqueiam o pensamento: teosofia, numerologia, medicina natural, euritmia, doutrinas pregando a abstinência, ioga e inúmeras outras seitas, todas com academias, hierarquias, linguagens especializadas e as fórmulas fetichizadas da ciência e da religião. Do ponto de vista da cultura eram apócrifas e sem respeitabilidade. Mas hoje, quando a cultura está em vias de se extinguir por razões econômicas, criaram-se em uma escala insuspeitada novas condições para a paranóia das massas”⁹³.

Os delírios de grandeza, as idéias de complô e de “fim do mundo” que vemos surgir nos delírios paranóicos de Daniel Paul Schreber que Freud analisa, poderiam tanto tê-lo convertido em um visionário quanto em um paciente psiquiátrico. No caso, verificou-se a segunda opção. Mas muitos dos elementos presentes na paranóia de Schreber são possíveis de serem notados tanto em Blavatsky quanto em Celso Charuri, em combinações das mais variadas e nas mais diversas proporções. A crença na destruição das raças, a onipotência do pensamento, as angústias persecutórias, o isolamento, a distorção da realidade, o narcisismo, a megalomania, as visões místicas, o ódio narcísico aos *out-groups*, a paranóia coletiva, os delírios milenaristas, a falsa projeção, está tudo aí. Com um pouco de sorte Schreber ter-se-ia convertido em um mestre espiritual, no iluminado que ele julgava ser.

⁹³ Idem.

Dependendo da cultura, o paranóico pode ser internado ou converter-se em um líder carismático.

Adorno aponta que a inclinação para o ocultismo já é em si mesma um sintoma de regressão da consciência. A mitologia do ocultismo é mais falsa que a mitologia do monoteísmo porque pelo menos esta era a sedimentação do estágio de conhecimento possível para aquela época. Já esta nova mitologia “confusa e embaraçada, joga fora o autoconhecimento adquirido numa sociedade onde a relação de troca, que engloba tudo, escamoteia o que é elementar, de que os ocultistas afirmam serem senhores”⁹⁴. Atribuições de uma alma às árvores ou a outros seres inanimados eram crenças, por ilusórias que fossem, historicamente adequadas àquela época e à experiência que os homens possuíam do mundo que os circundava. Neste sentido, essas crenças possuíam um sentido e uma razão de ser, ou seja, eram bastante razoáveis e perfeitamente compreensíveis. Ninguém hoje haverá de criticar o animismo de um selvagem que acredita no poder de seus objetos mágicos ou atribui uma alma ao rio, à fonte e aos animais. Não há nada de estranho nessa mitologia primitiva e nem se poderia chamar de louco um selvagem que conversa com suas plantas acreditando que elas o escutam. Mas conferir aos ocultistas modernos, que crêem na consciência das plantas ou no *mana* de cristais e pirâmides, o mesmo olhar de compreensão que se atribui aos selvagens, supondo que cada cultura deve ser julgada em seus próprios termos, é fazer mal uso do preceito da antropologia cultural. A mitologia do ocultismo é menos verdadeira que aquela do monoteísmo porque “o animismo ressuscitado nega alienação da qual ele mesmo dá testemunho e da qual vive, sub-rogando uma experiência que não existe”⁹⁵. E também é falsa porque negligencia todo o progresso do conhecimento. Reflexo da subjetivação do sentido, o ocultismo é o complemento da reificação, e as práticas mágicas que o inspiram são a tentativa desesperada de arrancar do real algum sentido:

“Os movimentos ocultistas modernos da envergadura da astrologia são formas de uma superstição de épocas desaparecidas há muito tempo e mais ou menos artificialmente ressuscitadas; a receptividade correspondente se mantém

⁹⁴ Theodor Adorno, *Mínima Moralía*.

⁹⁵ T.W. Adorno, *Mínima Moralía*.

A PRÓ-VIDA COMO UM REFLEXO DA IRRACIONALIDADE SOCIAL

viva até hoje por razões sociais e psicológicas, porém tais conteúdos requeitados são incompatíveis com o nível alcançado pela instrução universal (...)"⁹⁶

A regressão da consciência operada pela cultura, que afasta do sujeito sua possibilidade de autodeterminação, lesa a imaginação transformando a realidade em algo de fantástico e a ilusão em realidade. O ocultismo não é só irracional, por mais que os ocultistas se ufanem muito disso; o ocultismo também compartilha com o fascismo de certas características:

“A violência do ocultismo como a do fascismo, ao qual está ligado por esquemas de pensamento do tipo do anti-semitismo, não é apenas a violência prática. Ela reside muito mais no fato de que, nas menores panacéias, a consciência faminta por verdade crê poder apreender um conhecimento que lhe está obscuramente presente e que lhe é deliberadamente negado pelo progresso oficial em todas as suas formas (...). A absurdidade do real é reproduzida pela da astrologia, que exhibe as opacas conexões entre elementos estranhos – nada mais estranho que as estrelas – como um saber sobre o sujeito. (...) com razão os ocultistas sentem-se atraídos por fantasias científicas infantis e monstruosas. A confusão que estabelecem entre suas emanações e os isótopos do urânio é a última das clarezas. Os raios místicos são modernas antecipações dos raios técnicos”⁹⁷.

O próprio termo “conspiração aquariana”, que caracteriza o novo ocultismo como uma unidade harmoniosa de todos os seres humanos, por princípio, é mesmo muito sugestivo. Para o paranóico, são todos conspiradores em potencial. Mais que uma definição, o termo é uma projeção e a tentativa de criação de uma proteção para a consciência que delira. Os ocultistas precisam delirar em companhia, formar grupos de conspiradores, conspirar juntos, em associações que legitimem o seu delírio (basta ver o isolamento do grupo de providianos em seus módulos). Daí a incrível paranóia com que esses grupos lidam com seus conhecimentos ocultos e com os outros grupos concorrentes de ilusões. As pessoas tal como são socializadas nos dias de hoje agrupam-se graças à solidão abissal da loucura em “frias multidões”, e é assim que a tolice torna-se epidêmica: “as seitas insanas crescem no mesmo ritmo que as grandes organizações. É o ritmo da destruição total”.⁹⁸

⁹⁶ T.W. Adorno, *Filosofia y superstición*.

⁹⁷ T.W. Adorno, *Mínima Moralía*.

⁹⁸ T.W. Adorno, *Mínima Moralía*.

Como aponta Simmel, aquilo que mais chama a atenção nessas sociedades secretas não é só a severidade, mas o cuidado com que se guarda o segredo, como se o seu desvelamento fosse tão perigoso a ponto de pôr em risco a própria existência da associação secreta. Isto se dá porque a sociedade secreta só consegue converter-se em uma unidade fechada através do próprio segredo. Aquilo que ela intenta conseguir é uma totalidade da vida, por isso ela constrói ao redor de seu fim todo um sistema de fórmulas que a rodeia e a coloca sob a proteção do secreto porque só assim tudo se converte em um conjunto harmônico cujas partes se apóiam mutuamente. Tanto quanto o exército ou as comunidades religiosas, as seitas secretas exigem o homem em sua totalidade, por isso ela vincula e obriga mutuamente as personalidades em uma medida muito mais ampla do que faria uma associação que fosse pública. A organização secreta mantém níveis de hierarquias entre seus membros e cria por esse meio revelações graduais para manter uma esfera de proteção para o segredo, assim os membros que ainda não provaram sua fidelidade ao grupo, caso dele se afastassem, não teriam muito a revelar.⁹⁹

A “independência sociológica” desses grupos – aponta Simmel – manifesta-se no “egoísmo do grupo”. Ele persegue seus fins sem qualquer consideração para com a organização social maior que o circunda, e a justificação moral para o egoísmo do grupo (que inclusive exige de seus membros altruísmo e sacrifício) é a de que os fins do grupo possuem um caráter supraindividual e objetivo. Mas a justificação moral esconde mal o egoísmo do grupo expressado por seu isolamento. Nas sociedades secretas, com o desaparecimento das necessidades de fins últimos que visem o todo (como em parte seria o objetivo das associações públicas, que por isso têm seu egoísmo diminuído), surge a possibilidade de uma hostilidade absoluta contra os outros grupos e o todo:

“Nada simboliza e nada fomenta o afastamento das sociedades secretas com relação a seu ambiente social, como o desaparecimento dessa hipocrisia ou condescendência efetiva que faz com que a sociedade pública inexoravelmente se acomode à teologia da totalidade ambiente”¹⁰⁰.

⁹⁹ Simmel, *El secreto y la sociedad secreta*, In: *Studio sobre las formas de socialización*.

¹⁰⁰ Idem.

A filantropia providiana, caracterizada por grandes festas beneficentes, onde se exalta a bondade e consciência social da organização sob a máxima da “Central Geral do Dízimo” e do “privilégio de ser nas mãos de quem dá”, não bastam para negar a hostilidade para com os out-groups. A criação do “Mundo Bem Melhor” a que alude seu fundador jamais poderá ser alcançado através do festival pirotécnico de caridade que a Pró-Vida tanto preza. A compaixão em certa medida só confirma a frieza e a indiferença de quem dá ao apontar para a consciência culpada do filantropo, por isso caridade e justiça nem sempre podem ser harmonizadas. Nem o amor ao próximo nem a compaixão serão capazes, como bem apontam Adorno e Horkheimer, de abrandar a desumanidade, as injustiças ou a alienação universal. E o problema não reside na moleza nem na pieguice do amor ou da caridade, sua fraqueza reside em sua insuficiência: a filantropia só não basta. E mais:

“As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres.”¹⁰¹

Quanto àquilo que se chama de “lavagem cerebral” nestes grupos, possui uma explicação psicossocial. No cotidiano real de tais indivíduos, eles estão sujeitos às influências de diversos círculos sociais que requerem para si a atenção do sujeito, como a escola, o trabalho, os amigos, etc. O que a sociedade secreta faz é extrair o sujeito desses círculos para concentrar toda sua energia em um único grupo, a própria seita. Dentro deste grupo, a possibilidade de haverem choques de concepções de mundo divergentes com outros grupos fica profundamente reduzida. O que reina neles é a paz interna, fruto da negação de toda a diferença, e é por isso que tais associações prescrevem o “afastamento gentil” de todos aqueles que não compartilhem de seus preceitos.

Freud aponta que a essência de um grupo reside nos laços libidinais que unem seus membros entre si e ao líder. Em uma igreja, bem como no exército, aponta Freud, prevalece a ilusão de que há uma “cabeça” (cristo ou o comandante-chefe) que ama igualmente a todos os indivíduos do grupo. Nesses dois grupos, cada indivíduo está ligado por laços libidinais por um lado ao líder e por outro aos demais membros do grupo. Estando preso em duas direções por um laço emocional tão intenso, não é difícil atribuir a essa circunstância a

¹⁰¹ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*.

alteração e a limitação que são observadas na personalidade dos indivíduos. Uma outra sugestão de que a essência de um grupo reside nos laços libidinais que nele existem pode ser encontrada no fenômeno do Pânico, quando os laços mútuos deixam de existir e libera-se um medo gigantesco e insensato. A perda do líder, o nascimento de suspeitas sobre ele, trazem a irrupção do pânico, embora o perigo permaneça o mesmo; os laços mútuos entre os membros do grupo via de regra desaparecem ao mesmo tempo que o laço com seu líder.

As antipatias que sentimos por estranhos, que Freud identifica como o amor de si mesmo do narcisismo, dentro de um grupo, a totalidade desta intolerância parece desvanecer, temporária ou permanentemente. Os indivíduos se comportam como se fossem uniformes, toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles. Uma tal limitação do narcisismo só poderia ser produzida por um determinado fator; um laço libidinal com outras pessoas. A identificação é conhecida pela psicologia como a mais primitiva expressão de laços emocionais entre as pessoas, e Freud acredita que o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder. A identificação com um objeto que é renunciado ou perdido, como um sucedâneo para esse objeto – introjeção dele no ego – não é difícil de ser notada, nem constitui novidade na psicologia. Um exemplo deste mecanismo (introjeção do objeto) foi-nos fornecido por Freud na análise da melancolia. Uma característica principal desses casos é a cruel autodepreciação do ego combinada com uma inexorável autocrítica.

As análises demonstraram que essa depreciação e essas censuras aplicam-se, no fundo, ao objeto e representam a vingança do ego sobre ele; “a sombra do objeto caiu sobre o ego”, nas palavras de Freud. Essas melancolias nos mostram o ego dividido, separado em duas partes, uma das quais vocifera contra a segunda. Esta segunda parte é aquela que foi alterada pela introjeção e contém o objeto perdido. A parte que se comporta tão cruelmente corresponde a uma instância crítica dentro do Ego. A esta instância, Freud chama de “Ideal do Ego” atribuindo-lhe a função de auto-observação, consciência moral e censura dos sonhos. Herdeiro do narcisismo original, em que o Ego infantil desfrutava de auto-suficiência, gradualmente reúne, das influências do meio ambiente as exigências que este impõe ao ego, das quais este não pode estar sempre à altura. Quando um homem pode

não estar satisfeito com seu próprio Ego, tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no Ideal do Ego que se diferencia do Ego.

Quando ocorre uma fusão entre o Ego e o Ideal do Ego cai-se num estado maníaco; quando ocorre o contrário, e, quando há um choque entre estas duas instâncias a pressão do Ideal do Ego leva a depressão. Um outro momento em que a identificação desempenha um importante papel é na hipnose e no fascínio amoroso. Na identificação há um enriquecimento do Ego com as propriedades do objeto, diferentemente da “servidão amorosa” onde o objeto que foi colocado no lugar do Ideal do Ego acaba por empobrecê-lo. Do estado de “estar amando” à hipnose vai, evidentemente, apenas um curto passo. Os aspectos em que os dois concordam são evidentes: existe a mesma sujeição humilde que há para com o objeto amado; há o mesmo debilitamento da iniciativa própria do sujeito; o hipnotizador colocou-se no lugar do Ideal do Ego, porém, a satisfação sexual está excluída. Em resumo, para Freud a fórmula para a constituição libidinal dos grupos que têm um líder é a seguinte: um grupo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu Ideal de Ego e, conseqüentemente, identificaram-se uns com os outros em seu Ego. Isso explica bem a característica de “subordinação centralista” das seitas secretas e desindividualização operada por elas sobre os seus membros:

“Quando a sociedade secreta não tem como finalidade imediata o interesse de seus indivíduos, mas utiliza seus membros como meios para fins e ações superiores a eles, acentua-se na sociedade secreta o caráter de despersonalização (...)”¹⁰².

A “igualdade fraternal” que ele nota nos membros dessas seitas e que se opõe à tendência conflituosa que impera nas demais situações da vida, bem como a hostilidade para com os estrangeiros, deve-se exatamente ao forte vínculo libidinal que une seus membros entre si em uma irmandade até certo ponto artificial, em que a totalidade da intolerância parece se desvanecer, quando são vencidas as tendências originárias de antipatia por estranhos (o “narcisismo das pequenas diferenças” a que alude Freud) fruto do amor por si mesmo próprio do narcisismo. Como dissemos, o que essas seitas fazem é diminuir a hostilidade intragrupal enquanto reforça a hostilidade para com os extragrupos.

¹⁰² Simmel, *El secreto y la sociedad secreta*, In: *Studio sobre las formas de socialización*.

O processo de despersonalização a que se refere Simmel justifica-se, por sua vez, pela quantidade de vínculos libidinais dos indivíduos em tais grupos. Por um lado vinculados entre si, e por outro maciçamente identificados com o líder ou com o ideal do grupo, o Ego fica inevitavelmente enfraquecido. Tal como na hipnose e na fascinação amorosa, em que o objeto é colocado no lugar do Ideal do Ego, o que se vê é uma sujeição humilde e um debilitamento da iniciativa do Ego, ou seja, um empobrecimento capaz de levar ao processo de despersonalização a que se refere Simmel.

Notemos que a substituição do Ideal do Ego (que Freud posteriormente irá denominar “Superego”) pela figura do líder guarda relação com toda a temática apontada por Marcuse, Adorno e Horkheimer quanto à debilitação do Superego e a imposição do princípio de realidade diretamente pelo todo, sem qualquer mediação:

“A consciência moral perde seu objetivo, pois a responsabilidade do indivíduo por si mesmo e pelos seus é substituída muito simplesmente por sua contribuição ao aparelho, mesmo que isso ocorra sob as antigas categorias morais. Não é mais possível dar uma solução ao conflito pulsional em que se forma a consciência moral. Em vez da interiorização do imperativo social – que não apenas lhe confere um caráter mais obrigatório e ao mesmo tempo mais aberto, mas também emancipa da sociedade e até mesmo faz com que se volte contra a sociedade – tem lugar uma identificação pronta e imediata com as escalas de valores estereotipadas”¹⁰³.

Mas não se trata mais de uma patologia individual. Hoje, o que se tem é o adoecimento da cultura como um todo. Quando o sujeito delira pensando que são os astros ou o destino que conspira contra ele, acerta a direção mas erra no sentido: a perseguição existe de fato, mas não é supra-humana. Tudo se dá como se o sujeito fosse capaz de intuir o enlouquecimento da cultura enquanto enlouquece junto com ela. A diferença entre o paranóico e o ocultista é apenas de grau, porque ambos exibem um mesmo fundamento comum: a patologia do conhecimento e o conseqüente apodrecimento do espírito.

“A violência na qual se baseia a civilização significa a perseguição de todos por todos, e o maníaco de perseguição só se põe em desvantagem na medida em que atribui ao

¹⁰³ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*.

A PRÓ-VIDA COMO UM REFLEXO DA IRRACIONALIDADE SOCIAL

próximo o que é perpetuado pelo todo, numa tentativa desamparada de tornar comensurável a incomensurabilidade (...)”¹⁰⁴.

“O ocultismo”, aponta Adorno, “é a metafísica dos parvos”, reflexo do adoecimento da consciência do sujeito.

¹⁰⁴ Theodor Adorno, *Mínima Moralía*.

CAPÍTULO V

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda a discussão que conduzimos até aqui não será capaz de convencer a quem quer que seja se a própria racionalidade não for considerada um bem a que todos os humanos deveriam aspirar, tanto quanto sua própria liberdade e felicidade. A pergunta que poderia ser feita por quem acompanhasse a argumentação até aqui mas não aceitasse a premissa da razão como um bem a ser alcançado, seria a seguinte: “Qual o problema, enfim, de as pessoas serem irracionais?”. Essa pergunta, que em parte representa a máxima do liberalismo e faz mau uso do relativismo cultural, encerra em si mesma todo um potencial de irracionalidade e violência que só poderia mesmo ser formulada em uma cultura como a nossa, gravemente enferma. Tal pergunta, exatamente por tudo aquilo que ela implica, não admite longas análises filosóficas, sob o risco de recair em uma desumanidade. A única resposta possível é a mais grosseira: a irracionalidade deve ser evitada para que toda e qualquer forma de barbárie, que sem qualquer dúvida é um tipo de irracionalidade, seja banida da história humana, e para que com isso não corramos nunca mais o risco de uma recaída, uma vez mais, nos horrores de um estado de violência desmedida, porque tal como aponta T. W. Adorno, “a barbárie subsistirá enquanto as condições que produziram aquela recaída [referindo-se a Auschwitz] substancialmente perdurarem”¹. A emancipação da espécie humana depende desse esforço. Porém, a desconfiança que os irracionalistas demonstram pela razão possui fundamentos que são, ao mesmo tempo, falsos e verdadeiros: são verdadeiros quando a crítica incide sobre a razão subjetiva, e falsos quando se referem a qualquer razão. Equívoco esse que possui uma longa história.

Horkheimer pretende desvendar o mistério traçando a diferença entre razão objetiva e razão subjetiva. A razão que classifica, infere, deduz e controla a natureza é denominada por ele de “razão subjetiva”. Tal razão não se importa e nem se pergunta sobre se os propósitos a que ela se aplica são em si mesmos racionais. Sua ênfase é colocada na capacidade de calcular probabilidades e assim coordenar os meios corretos na consecução de determinados fins. Para ela, não existem fins bons ou maus em si mesmos, daí o pensamento poder servir a qualquer empenho, seja ele bom ou mau.

Estando correta a concepção subjetivista, “nenhuma realidade particular pode ser vista como racional *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a

¹ T.W.Adorno, *Educação após Auschwitz*.

ser apenas invólucros formais”. Ela nada pode dizer sobre a plausibilidade dos ideais ou sobre os critérios que norteiam nossas crenças. Nossas mais importantes decisões, sejam elas éticas ou políticas, haveriam de depender de outros fatores extra-rationais. Essas decisões seriam, portanto, “assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas”².

A razão objetiva, por sua vez, aponta para uma direção diametralmente oposta. A razão seria não só uma força da mente individual, mas também do próprio mundo objetivo, ou seja, as coisas do mundo, bem como os fins, poderiam ser vistos como dotados ou não de razão. A razão objetiva não só poderia como deveria determinar as crenças e regular as relações dos homens entre si e destes com a natureza.

“Os sistemas filosóficos de razão objetiva implicam a convicção de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano. Entender a ciência, quando digna desse nome, como o empreendimento de tal reflexão ou especulação. Opõem-se a qualquer epistemologia que reduza a base objetiva do nosso entendimento a um caos de dados não-coordenados e identifique nosso trabalho científico com a mera organização, classificação ou computação de tais dados”³.

A crise atual da razão, aponta Horkheimer, reside exatamente no fato de que o pensamento se tornou incapaz de conceber uma tal objetividade em si mesma ou então começou a negá-la como uma ilusão. A razão, em seu sentido “moderno”, adquiriu um caráter formalizado, mas com isso ela perdeu sua capacidade de julgar a racionalidade dos fins que os homens colocam a si mesmos como fins desejáveis e fazendo com que conceitos de suma importância para a vida humana como justiça, igualdade, felicidade, perdessem suas raízes intelectuais. O resultado perigoso disso tudo é o de que

“a afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil. Começa a soar como se fosse

² Max Horkheimer, *O eclipse da razão*.

³ Idem.

sem sentido, do mesmo modo que o seria a afirmação de que vermelho é mais belo do que azul, ou de que um ovo é melhor do que leite”⁴.

Eis o problema: a humanidade precisa da razão objetiva, porque a razão subjetiva formalizada não basta, mas a razão objetiva, por sua vez, perdeu totalmente seu fundamento, deixando de ancorar-se no pensamento. O resultado disso foi que qualquer tentativa de valoração dos fins a que se lança a ação humana, bem como os próprios princípios morais, passaram a depender de fatores não racionais. Por isso existe hoje, afirma Horkheimer, “uma tendência geral para reviver as teorias da razão objetiva do passado, a fim de dar algum fundamento filosófico à hierarquia dos valores geralmente aceita e que rapidamente se desintegra”⁵. Ora, e são exatamente essas práticas pseudo-religiosas ou semi-científicas, como a astrologia e as amostras baratas das filosofias do passado (como o budismo e o misticismo), além das adaptações das filosofias clássicas objetivistas que vieram preencher o vácuo deixado pela crise da razão. Porém, afirma Horkheimer, a transição de razão subjetiva para a razão objetiva não foi um mero acidente, nem pode ser revertido por esses renascimentos de forma arbitrária:

“Se a razão subjetiva na forma do iluminismo dissolveu as bases filosóficas das crenças que foram uma parte essencial da cultura ocidental, ela consegue fazer isso porque essas bases se revelaram demasiado frágeis. Sua revivescência, portanto, é completamente artificial: serve apenas para o propósito de preencher uma lacuna. As filosofias do absoluto são oferecidas como um excelente instrumento para nos salvar do caos”⁶.

A pergunta sobre o problema de sermos irracionais esconde a sofisticada idéia do relativismo, segundo o qual tudo depende do critério escolhido e, portanto, qualquer verdade é relativa. O problema maior em tudo isso é quando, sem critério algum, consideramos que uma hipótese improvável *podendo vir a ser* provada verdadeira (o que é possível, sem dúvida), *deverá ser considerada desde já como verdadeira*, segundo o argumento de que a ciência cometeu erros no passado ao considerar falsas teorias que vieram a se mostrar verdadeiras. Ora, isso é absurdo e inadmissível. Seria algo como supor

⁴ Idem.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

que o homicídio é crime nesta cultura e neste determinado momento histórico (porque toda a verdade é histórica), e sendo assim, no futuro, o homicídio poderia *vir a deixar de ser* considerado crime, logo, eu poderia matar hoje outro ser humano, considerando que ninguém me garante que as leis que regulamentam os crimes contra a pessoa *hoje*, não serão modificadas *amanhã* (afinal, elas são historicamente determinadas). Desnecessário dizer que o argumento é descabido: está claro que aquilo que é considerado verdadeiro hoje poderá deixar de sê-lo amanhã (por mais que eu ache que a proteção à vida humana deveria ser considerada um universal), mas hoje é hoje e amanhã é amanhã, ou seja, no caso da física, que estamos discutindo, se considerarmos a sério tal argumentação seremos levados a concluir que todas as *opiniões* de hoje devem ser consideradas, de antemão, como verdadeiras, só porque talvez o sejam amanhã, depois, ou daqui a cem anos (afinal, a ciência se engana). No limite, recairíamos em uma lógica fantasiosa que supõe que tudo é relativo (e portanto não existe verdade possível, com todas as opiniões compartilhando do mesmo grau de verdade), o conhecimento é impossível, tudo é permitido, tudo está em tudo, e tolices do gênero que já estamos cansados de escutar.

A força da mera opinião sobre o conhecimento fundado na experiência, T.W. Adorno explica a partir de seus efeitos psicológicos: a opinião oferece explicações capazes de ordenar uma realidade cheia de contradições, mediante a *lei do menor esforço*, em que se agregam elementos de satisfação narcisista. Uma opinião, mesmo que absurda, no momento em que é enunciada converte-se em elemento integrante da própria pessoa que a enuncia. Assim, qualquer ataque à opinião é entendido pelo inconsciente como um ataque não ao conteúdo do que é enunciado, mas ao “dono” do enunciado. Curiosamente, não é raro vermos um tolo defender uma opinião insensata com uma habilidade que supera em muito sua própria inteligência. Vinculado afetivamente à sua opinião, por mais que a perceba como falsa, o indivíduo defende-a, para evitar um ataque a seu narcisismo, como defenderia, por vezes, sua própria existência. A inteligência deforma o objeto para defender uma insensatez narcisista.⁷

O argumento do relativismo, que iguala opinião saudável a opinião insana, leva à negação de todo e qualquer valor universal e conduz necessariamente à apatia e cumplicidade diante das injustiças do mundo, afinal, se eu não posso mais condenar o

⁷T. W. Adorno, *Opinião, demência e sociedade*. In: Filosofia y superstición.

genocídio ou a mutilação de mulheres no longínquo continente africano, porque todos os valores se equivalem, dependendo da cultura, nada mais me resta a fazer, como ser humano, neste mundo. Igualando opinião saudável e opinião insana, o indivíduo acusa de dogmático os postulados das ciências e iguala-os com os dogmas religiosos. Assim, qualquer absurdo pode ser enunciado sem verificação, posto que a princípio duas opiniões divergentes não possuem diferenças quanto a seu *conteúdo de verdade*: são ambas verdadeiras ou potencialmente verdadeiras, e por isso mesmo igualmente possíveis sob a afirmação de que tudo, afinal, é relativo.

E se o conhecimento e a razão não são mais capazes de julgar a validade de uma afirmação ou a racionalidade em si de determinada ação, buscam-se fundamentos para além da razão e fora do pensamento: o conhecimento converte-se em inutilidade. Há por isso uma supervalorização do sentimento em detrimento do conhecimento. Aquele que sente fala com a autoridade de quem sente e acredita que a relatividade das diversas opiniões aponta no sentido de uma abertura democrática quando na verdade o sentido é outro: o “eu sinto e por isso ninguém pode contestar o que sinto” das massas aponta para o preconceito que julga apressadamente seu objeto através da emoção. Essa preocupação sofisticada com o particular, que culmina no relativismo, já é um indicativo de sua impossibilidade de pensar o existente e do apodrecimento do espírito. A liberdade total dos pontos de vista significa que o mundo é como *eu* o percebo e como o *outro* o percebe, também. Se for assim, fecha-se a possibilidade do conhecimento, posto que o que interessa é a aparência do mundo e como ele se mostra ao observador. A verdade é a *aparência*, é isso o que diz o relativismo. Esse é o mesmo pensamento que motiva o preconceito e que pode, por sua vez, regredir ao horror bárbaro. Para o anti-semita, o alvo de seu preconceito era aquilo que lhe parecia ser.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Filosofia y superstición**. Madrid, Taurus, 1972, 1964.
- _____. Acerca de la relación entre sociología y psicología. In: Jensen, H. (org). **Teoria crítica del sujeto**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.
- _____. **Mínima Moralia**. São Paulo, Ática, 1993.
- _____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. & Horkheimer, M. **Temas básicos de Sociologia**. São Paulo, Cultrix, 1973.
- _____. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- BARROS, R. S. S. **Tomando o céu de assalto: esoterismo, ciência e sociedade: 1848-1914 – França, Inglaterra e EUA**. Dissertação de mestrado em História social. São Paulo, FFLCH-USP, 1999.
- BAUDRILLARD, J. **O sistema dos objetos**. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- _____. **A Sociedade de Consumo**. Rio de Janeiro, Elfos, 1995.
- BERGER, P. L. **Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis, Vozes, 1973.
- _____. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BERLINCK, M. T. Prefácio à edição Brasileira. In: Weber, M. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo, Cultrix, 1993.
- BERLITZ, C. **O triângulo das bermudas**. São Paulo, Círculo do livro, 1974.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

BESANT, A. ; LEADBEATER, C. H. **O homem: Onde e como veio e para onde vai ?**

BETTO, F. Intervenção. In: Moreira, A. & Zicman, R (Orgs.), **Misticismo e Novas Religiões**. Petrópolis. Petrópolis; Bragança Paulista, SP: Vozes: USF/IFAN, 1994.

BUNGE, M. **Física e filosofia**. São Paulo, Perspectiva, 2000.

CAPRA, F. **O tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. São Paulo, Cultrix, 1983.

_____. **O ponto de mutação**. São Paulo, Cultrix, 1995.

CAROZZI, M. J. (org). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis, Vozes, 1999.

CARVALHO, J. J. *O encontro de novas e velhas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*. In: MOREIRA, A.; ZICMANN, R.; eds., **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, USF/IFAN, 1994.

CAZEAU, C. J.; SCOTT JR, S. D. (**Exploring the unknown: great mysteries reexamined**). NY: *plenun press*, 1979.

CHANDLER, R. **Compreendendo a Nova Era**. São Paulo, Bom Pastor, 1993.

CHARURI, C. **Como vai a sua mente ?**

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo, Brasiliense, 1994.

CLECAK, P. O movimento dos anos 60 e seu legado cultural e político. In: COBEN, S & RATNER, N. **O desenvolvimento da cultura norte-americana**. Rio de Janeiro, Anima, 1985.

COHN, G. **Sociologia**. São Paulo, Ática, 1982.

DANINKEN, E, V. **Eram os deuses astronautas**. São Paulo, Melhoramentos, 2000.

DRYZEK, J. [From] Green Reason: Cominicative Ethics for the Biosphere. In: GRUEL, L & JAMIESON, D. **Reflecting on Nature: reading in environmental phylosophy**. New York, Oxford University Press, 1994.

DURKHEIM, E. **O problema religioso e a dualidade da natureza humana**. Religião e sociedade nº 2, novembro de 1997.

FERGUSON, M. **A conspiração aquariana: transformações pessoais e sociais nos anos 80**. Rio de janeiro, Nova era, 2000.

FESTINGER, L. **Teoria da dissonância cognitiva**. Rio de janeiro, Zahar, 1975.

FONSECA, A. B. Nova era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem-religião. Trabalho apresentado no seminário temático ST02 “**Nova Era e o complexo alternativo**”. VII jornada sobre alternativas religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**, Rio de Janeiro : Guanabara Ed, 1934.

_____. **A psicopatologia da vida cotidiana**. *ESB. Vol. VI*

- _____.**Delírios e sonhos na gradiva de Jensen.** *ESB*. Vol. IX
- _____.**Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental.** *ESB*. Vol. XII.
- _____.**Totem e tabu.** *ESB. Vol. XIII*
- _____.**Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos.** *ESB*. Vol. XIV
- _____.**A repressão.** *ESB*. Vol. XIV
- _____.**Luto e melancolia.** *ESB*. Vol. XIV
- _____.**Sobre o narcisismo: uma introdução.** *ESB*. Vol. XIV
- _____.**Psicologia de grupo e análise do ego.** *ESB*. Vol. XV
- _____.**Neurose e psicose.** *ESB*. Vol. XIX
- _____.**A perda da realidade na neurose e na psicose.** *ESB*. Vol. XIX
- _____.**A negação.** *ESB*. Vol. XIX
- _____.**Inibições, sintomas e angústia.** *ESB*. Vol. XX
- _____.**A questão da análise leiga.** *ESB*. Vol. XX
- _____.**O futuro de uma ilusão,** *ESB* . Vol. XXI
- _____.**O mal-estar na civilização.** *ESB*. Vol. XXI
- _____.**Novas conferências introdutórias.** *ESB*. Vol. XXII

_____. **Análise terminável e interminável.** *ESB*. Vol. XXIII

_____. **Esboço de psicanálise.** *ESB*. Vol. XXIII

FREUND, J. **Sociologia de Max Weber.** Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1966.

GOLDMANN, L. **Dialética e cultura.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** São Paulo, Loyola, 2000.

HAWKING, S. W. **Uma breve história do tempo.** Rio de Janeiro, Rocco, 1988.

_____. **O universo numa casca de noz.** São Paulo, Editora ARX , 2006,

HOFSTADTER, R. **O antiintelectualismo nos Estados Unidos.** Rio de Janeiro, paz e Terra, 1967.

HORKHEIMER, M. Teoria Crítica e Teoria Tradicional. In: **Horkheimer/Adorno: vida e obra.** São Paulo, Nova Cultural, 1991.

_____. **Eclipse da Razão.** Rio de Janeiro, Centauro, 2003.

HOROWITZ et alli. **Plant Primary Perception** *Science* 189 (478-480), 1975.

KARDEC, ALLAN. O livro dos espíritos. In: KARDEC, ALLAN, **O Livro de Allan Kardec,** São Paulo, Círculo do Livro, s/d.

LASCH, C. **A cultura do narcisismo.** Rio de Janeiro, Imago, 1983.

_____. **O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis.** São Paulo, Brasiliense, 1986.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno.** São Paulo, Ática, 1991.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas.** São Paulo, Companhia das letras, 1991.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna.** Lisboa, Gradiva, 1989.

LUZ, L. A. Quando o espírito encontra-se na mercadoria. Numem: **Revista de estudos e pesquisa da religião.** Juiz de Fora, v.2, no. 2, pp. 91-104.

MADDOX, J. ; RANDI, J; STEWART, W. W. **High-dilution experiments: a delusion.** Nature, vol. 334, 28 de julho de 1988, pp. 287-291.

MAGNANI, J. G. **O Brasil na Nova Era.** Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial.** Rio de Janeiro, Zahar, 1982

_____. **Eros e civilização.** São Paulo, Círculo do livro, (?)

MARTELLI, S. **A Religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização.** São Paulo, Paulinas, 1995.

MARX, K. **O manifesto do partido comunista.** Belo Horizonte, Liga operária e camponesa, 1998.

_____. *A mercadoria: os fundamentos da produção da sociedade e do seu conhecimento*. In: FORACCHI, M. M. & MARTINS, J. S. *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à Sociologia*, 1980.

MAUSS, M; HUBERT, H. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

MILLS, C. W. **A nova classe média**. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

MISTÉRIOS DO DESCONHECIDO. **Lugares místicos**. Rio de Janeiro, Abril livros, 1994.

MONTERO, P. **Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo**. Movos Estudos Cebrap, no. 65, março de 2003, pp. 33-34.

_____. **Magia e Pensamento mágico**. São Paulo, Ática, 1990.

OVERBYE, D. **Einstein apaixonado: um romance científico**. São Paulo, Globo, 2002.

PAUWELS, L.; BERGIER, J. **O despertar dos mágicos: introdução ao realismo fantástico**. São Paulo/Rio de Janeiro, Difel, 1975.

PIERUCCI, A F. **Liberdade de culto na sociedade de serviços**. São Paulo, Novos Estudos Cebrap, nº 44, março de 1996, pp. 3-11.

_____. **Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber**. Tese de Livre-docência. São Paulo, FFLCH-USP, 2001.

PRANDI, R. **Religião paga, conversão e serviço**. São Paulo, Novos Estudos Cebrap, Edição 45, julho de 1996.

RIFFARD, P. A. **O esoterismo**. São Paulo, Câmara brasileira do livro, 1996.

_____. **Diccionario del esoterismo**. Madri, Alianza, 1987.

ROUANET, S. P. **A razão cativa**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.

SCHUL, B. E PETTIT, E. **O poder Psíquico das Pirâmides**. Rio de Janeiro, Record, 1976.

SIMMEL, G. El secreto y la sociedad. In: **Sociologia 1: estudios sobre las formas de socialización**. Madrid, Alianza, 1986.

SCIACCA, M. F. **História da filosofia**. São Paulo, Mestre Jou, 1966.

SINNET, A. P. **A vida de Blavatsky**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

SUSMAN, W. I. A década de 30. In: COBEN, S; RATNER, N. **O desenvolvimento da cultura norte-americana**. Rio de Janeiro, Anima, 1985.

TERRIN, A. N. **Nova Era: a religiosidade do pós-moderno**. São Paulo, Edições Loyola, 1992.

TOBEM, BOB; WOLF, FRED A. **Espaço-tempo e além**. São Paulo, Cultrix, 1993.

TOMPKINS, P; BIRD, C. **A vida secreta das plantas**. São Paulo, Círculo do livro, 1976.

TOTH, M. **As profecias da pirâmide**. Rio de Janeiro, Record, 1979.

TOTH, M.; NIELSEN, G. **A força das Pirâmides**. Rio de Janeiro, Record, 1976.

TREVISAN, L. **Aquários: a Nova Era chegou**. Santa Maria, Mente, 1991.

WEBER, M. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo, Cultrix, 1993.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo, Pioneira, 1994.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva.** Brasília, UNB, 1991.

_____. **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro, Zahar, 1982.