

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FÁBIO MEDEIROS CORDEIRO

**A RELAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E A
FORMAÇÃO DO ADMINISTRADOR NA
CONTEMPORANEIDADE**

RECIFE
2009

FÁBIO MEDEIROS CORDEIRO

**A RELAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E A FORMAÇÃO DO ADMINISTRADOR
NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do título de mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área de Concentração: Religião, Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima.

RECIFE
2009

C794r

Cordeiro, Fábio Medeiros

A relação entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade / Fábio Medeiros Cordeiro ; orientador Degislano Nóbrega de Lima, 2009.

83 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2009.

1. Espiritualidade. 2. Administração. 3. Pós-modernidade. 4. Formação profissional. I Título.

CDU 248:65

FÁBIO MEDEIROS CORDEIRO

**A RELAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E A FORMAÇÃO DO ADMINISTRADOR
NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação de Mestrado, submetida à Banca Examinadora, como requisito final
para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovação: _____

Data 08 de abril de 2009.

Prof. Dr. Degislano Nóbrêga de Lima - UNICAP
Orientador e Examinador Interno – Membro Efetivo

Prof. Dr. Gilbrax de Souza Aragão - UNICAP
Examinador Interno – Membro Efetivo

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas - UFPE
Examinador Externo – Membro Efetivo

RECIFE
2009

AGRADECIMENTOS

À Vida – um presente divino, surpreendentemente maravilhoso;

À Faculdade Frassinetti do Recife – FAFIRE – nas pessoas das Irmãs Dorotéias Maria Terezinha de Lima e Maria do Socorro Borgea; dos Professores Gildo Galindo e Gustavo Galindo pela confiança em mim depositada e pelo efetivo logístico e econômico neste empreendimento;

Aos meus pais, Francisco e Maria Aparecida pela educação que me proporcionaram;

A minha amada companheira e esposa Izabel e aos meus filhos Augusto e Letícia pela compreensão na necessidade de tempo para estudar;

Ao meu orientador Professor Dr. Degislando Nóbrega que acreditou no projeto e no desafio de vê-lo concretizado diante de tantos atropelos no caminho percorrido;

Ao Professor Dr. Marcos Costa por sua sempre disponibilidade em atender as minhas solicitações na formatação do trabalho acadêmico desde as primeiras aulas do mestrado;

À Professora Ms. Lucinete Pessoa Costa por seu otimismo e disponibilidade em corrigir a redação final.

EPÍGRAFE

Entre as coisas pequenas, mas incontavelmente freqüentes e por isso, muito eficazes, às quais a ciência deve dar mais atenção que às grandes coisas raras, é preciso incluir também a benevolência ; com isso entendo essas manifestações de disposições amigáveis nas relações, esse sorriso dos olhos, esses apertos de mão, esse bom humor, de que se envolvem habitualmente todos os atos humanos (...) A cordialidade, a afabilidade, polidez cordial, são derivações sempre florescentes do instinto não-egoísta e contribuiram mais poderosamente para a civilização do que aquelas mais famosas do mesmo instinto, que são chamadas compaixão, misericórdia e sacrifício.

Nietzsche in Humano demasiado humano (2007, p. 65)

RESUMO

Dentre os vários fenômenos contemporâneos de interesse das Ciências da Religião, a espiritualidade manifesta na formação do administrador se apresenta com particular interesse. Através de uma determinada pesquisa bibliográfica o estudo é uma análise hermenêutica interpretativa sobre a relação entre Espiritualidade e a Formação do Administrador na contemporaneidade. Procura situar tal fenômeno a partir da ciência da Administração e das perspectivas do trabalho dentro da produção capitalista em um cenário de Pós-Modernidade. A ciência da Administração é revisitada dentro do processo de racionalização do trabalho. Pretende sinalizar que espiritualidade está sendo referenciada neste contexto complexo e destacar qual relação esta se constituindo. Numa perspectiva crítica a espiritualidade é considerada como um componente significativo para o desenvolvimento da formação do profissional de administração.

Palavras-chaves: Espiritualidade, Administração, Pós-Modernidade, Formação.

ABSTRACT

Among many contemporary phenomena studied in the Sciences of Religion, the idea of spirituality can play an important and particular role in the field of business education. Our present study deals with the relation between Spirituality and Education of the businessman through certain bibliographic revision, placing it from the Science of Business Administration to the perspectives of work in the new scenario already known for the capitalist production and its configurations. Science of Business Administration is revisited and understood it in the process of rationalization of work and the new scenario of Post-Modernity. The multiple faces of Post-Modernity are here described considering them also as an object of our study. It indicates that spirituality is being studied in this complexity and that its relation has been built with intentionality. Spirituality as a significant component develops the education of the professional of the Business Administration.

Keywords: Spiritualidade. Administration. Post-Modernity. Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 DA ADMINISTRAÇÃO COMO PROCESSO DA RACIONALIDADE E A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO ÉTICO RELIGIOSO EM TEMPOS PÓS-MODERNOS.....	14
1.1 Considerações em torno da administração moderna	14
1.2 Do toyotismo ao trabalho profissional na contemporaneidade – desafios à administração e ao trabalho profissional.....	18
1.2.1 Toyotismo	18
1.2.2 Transformações no mundo do trabalho na contemporaneidade.....	23
1.3 A Administração como processo da racionalidade do trabalho profissional e o pensamento ético-religioso – uma abordagem a partir de Max Weber.....	26
1.3.1 Aspectos da racionalidade em a ética protestante e o espírito do capitalismo de Max Weber à espiritualidade na administração contemporânea	26
2 A RELAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E FORMAÇÃO DO ADMINISTRADOR	34
2.1 Da relação entre espiritualidade e formação do administrador na contemporaneidade	34
2.2.1 Espiritualidade e Administração.....	34
2.2.2 Considerações a partir da concepção de espiritualidade em Foucault advertências para a relação entre espiritualidade e formação do administrador	37
2.3.1 Da relação entre espiritualidade e a administração	42
2.1.4 Da relação entre espiritualidade e a formação do administrador.....	50
3 ESPIRITUALIDADE EM TEMPOS PÓS-MODERNOS.....	57
3.1 Da espiritualidade e da religião.....	51
3.2.1 Espiritualidade com e sem religião.....	59
3.3 Espiritualidade e Pós-modernidade	65
3.3.1 Da compreensão e admissão de espiritualidade e pós-modernidade.....	65
3.3.2 Espiritualidade na Pós-modernidade e desqualificação da espiritualidade.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Análise de um fenômeno verificável na formação profissional, em especial dos administradores, através de uma bibliografia específica, a nosso ver já incorporada à formação acadêmica e que vem ganhando força, procurando uma consolidação no mundo humano e, se é possível dizer, do mercado da formação profissional. Uma tendência focada na formação humanística com características atribuídas à espiritualidade.

Consiste em compreender a relação existente entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade, fenômeno que tem se manifestado na modernidade/pós-modernidade, especificamente em certa literatura na formação acadêmica dos administradores.

Parece-nos que o tema da espiritualidade e da formação profissional do administrador se apresenta na contemporaneidade com elementos que, primeira vista, podem parecer ou serem considerados antagônicos diante do processo histórico tanto da espiritualidade manifesta nas diversas concepções religiosas quanto no processo histórico da formação científica com característica positivista-tecnicista. A procura e/ou tentativas de vivências da espiritualidade vem se fazendo presente em diversos movimentos “profundos” (ARAGÃO, 2007).

Das considerações feitas, estas nos remetem a outras questões consequentemente:

Que espiritualidade é esta na contemporaneidade que se estar relacionando especificamente com a ciência da administração e com o administrador (a)? A relação da espiritualidade com a formação do administrador tem qual intencionalidade?

Procurar na espiritualidade uma alternativa para suprir as carências da formação humanística do administrador, pode revelar-se na relação entre aquelas, um recurso organizacional para a melhoria do gerenciamento em vista do sucesso (necessidade provocada pelo modelo de competitividade e flexibilidade do mercado de trabalho como consequência direta da modernidade – pós-modernidade) ou até mesmo como contínua crítica contundente quanto ao ser humano na busca de encontrar a si mesmo e mais, governar a si mesmo, através do cuidado de si, dos outros e por conseguinte do mundo.

Nas obras como as de autoajuda, também o apelo ou a necessidade da espiritualidade tem sido evocada continuamente. O livro *O monge e o executivo* de James Hunter (2004) expressa muito bem essa demanda.

O trabalho se justifica pela observação de uma espiritualidade que se apresenta de forma recorrente na formação do administrador na contemporaneidade, e que não se manifesta tão somente nos livros de autoajuda, mas também, em outras obras bibliográficas e nas relações de trabalho nas empresas e/ou organizações.

Esse procedimento é de fato constado nas diversas publicações da área administrativa, como o consultor norte-americano Hawley (1995, p.15), empenhado na busca de modelos de comportamento gerencial para o século XXI ressalta a dimensão do “Saber-Ser” quando relata: “As questões fundamentais enfrentadas pelos gerentes e líderes contemporâneos não são mais da tarefa da estrutura e sim questões de espírito”.

Nosso estudo é a partir de estudos de obras literárias existentes e de periódicos sobre espiritualidade e administração, que irão se revelando ao longo do mesmo, e que se situam na segunda metade do século XX (mais precisamente, na segunda metade dos anos 80) e início do século XXI.

Por considerar o fenômeno da relação entre espiritualidade e formação do administrador na contemporaneidade, o trabalho dissertativo propõe-se analisar:

No primeiro capítulo: quer situar uma compreensão sobre a ciência da administração dos seus primórdios para compreendê-la no contexto do atual cenário mundial, do mundo do trabalho e da formação profissional no século XXI.

No segundo capítulo trata da relação entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade, além de buscar responder que espiritualidade está se manifestando na contemporaneidade.

O terceiro capítulo pretendemos compreender a espiritualidade através de abordagens sobre espiritualidade e religião, e espiritualidade na pós-modernidade. Mas ainda, pretende estabelecer a problematização ou mesmo a tensão existente entre espiritualidade (diríamos oriunda e presente das religiões históricas) e espiritualidade não-religiosa (sem uma religião histórica).

Ciente da tarefa que aqui nos propomos e de tamanha superação necessária das concepções a que estamos habituados, o trabalho de pesquisa têm para a compreensão do fenômeno, os seguintes marcos referenciais teóricos,

algumas das análises feitas pelo sociólogo Max Weber em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, mas também levando em conta as considerações de Colin Campbell (2001) indo a partir e além de Weber em “A ética romântica e o espírito do consumismo moderno”, de modo que tais abordagens propiciam uma compreensão crítica do nosso objeto de estudo em relação com a administração empresarial moderna.

Outros marcos referenciais são as obras do filósofo Richard Solomon (2003) com a “Espiritualidade para céticos, por ser ela uma proposta de espiritualidade além da religião e uma das expressões da condição pós-moderna”. Bem como parte da obra de Michel Foucault (2004), “*A hermenêutica do Sujeito*”, quando o referido pensador aborda a espiritualidade, mas precisamente, no que se refere ao diálogo socrático Alcebiades, “o cuidar de si mesmo”.

Também são marcos referenciais “Gestão e Espiritualidade” de Afonso Murad (2007), por apresentar indicações sobre o tema da nossa pesquisa, a relação que se apresenta entre espiritualidade e administração. Pois, segundo Murad:

Entre gestão e espiritualidade ergueu-se uma parede. Este livro pretende abrir uma porta. Ela ficara, por ora, entreaberta. Com o tempo, abrir-se-á mais. Inegavelmente, há uma busca dos dois lados e procuram-se passagens. As pessoas e as organizações que desenvolveram somente a habilidade da gestão percebem que necessitam de valores mais elaborados. E aquelas que se caracterizam pela identidade humanista e espiritualidade buscam profissionalismo e cultura de resultados (MURAD, 2007, p. 13-14).

Os demais autores citados entrarão como comentadores, ora para reafirmar ou até negar (da impossibilidade de) as ideias que serão desenvolvidas, ou ainda mesmo apresentar as contradições, que poderão surgir. É uma tarefa, como já o dissemos, dialógica e respondendo algumas questões levantadas anteriormente em tempos pós-modernos.

Ensejando fazer ciências da religião, no intuito de trilhar um caminho de estudo-reflexivo, de pesquisa numa tentativa de encontrar respostas possíveis a algumas das indagações sugeridas anteriormente, será construída uma análise baseada numa metodologia de análise hermenêutica se podemos assim afirmar, criteriosa. Considerando o que nos diz Mendonça:

O futuro das ciências, ou ciência da religião, parece estar na superação da observação do mero fenômeno, isto é, da estrita quantificação demográfica, econômica e política deste ou daquele grupo religioso. É necessário aquele salto qualitativo que vai do

fenômeno às suas origens sociais e à conseqüente formação do discurso construtor da realidade em que a utopia e a ideologia correm paralela e relacionalmente. É nesse sentido que as Ciências da Religião exigem do pesquisador aquela erudição multidisciplinar que lhe permite usar os vários instrumentos necessários à superação do que simplesmente aparece aos olhos (MENDONÇA *In*: TEIXEIRA (org.), 2001, p. 149).

Para elaboração desta tarefa, nossa estratégia escolhida foi a da pesquisa bibliográfica, mais precisamente da segunda metade da década de 80 até o início do século XXI, referente a obras sobre espiritualidade relacionada a administração científica.

Alguns pensadores das áreas científicas da sociologia, filosofia e da teologia serão estudados ou mesmo revisitados, sem necessariamente estarem classificados no período datado anteriormente¹ neste trabalho de pesquisa acadêmica que visa contribuir, como um elemento crítico-analítico de compreensão de manifestações do sagrado pelas ciências da religião com seu fim último: à felicidade humana.

A tentativa metodológica se baseou numa perspectiva da transdisciplinaridade, pois, quer ser um diálogo com o próprio contraditório que se manifesta no fenômeno compreendendo ser uma atualização, não definitiva, mas possível de analisar, repensar, conceituar, daí potencializadora:

A transdisciplinaridade estende essa lógica do contraditório para o pensamento humano. A lógica transdisciplinar introduz as noções de atualização e potencialização, com base na dinâmica do contraditório revelado pela experiência microfísica. E o princípio do terceiro incluído: um objeto podendo ser descrito por A e por não-A ao mesmo tempo. O que aparece contraditório em um nível de compreensão aparece unido em outro nível. Essa atitude, aceitando a contradição sem ficar fechada nela, permite a emergência de novos conceitos e uma aproximação mais fina da realidade (ARAGÃO *In*: SOTER (org.) 2007, p. 298-299).

O que nos leva a buscar fazer ciência da religião é o deixar-se impregnar por um desejo de fazer ciência de modo alternativo, não por ser um modismo, mas primeiro por ser uma maneira de compreender a própria ciência como não mais definidora da racionalidade humana, como desprovida de “espiritualização”. E, segundo por apontar para a possível superação do determinismo presente na ciência moderna. Como afirma Aragão:

¹ Citamos como exemplo Max Weber.

A transdisciplinaridade é uma corrente séria na “espiritualização” da ciência, que enseja uma nova racionalidade e poderia conduzir a uma nova perspectiva metafísica. Ela repousa sobre a mecânica quântica, que “vela” pelo real, modifica a idéia de uma matéria estável e indestrutível, estabelece a indeterminação radical do real observado ao nível elementar, que é ao mesmo tempo onda e partícula. Fim do determinismo clássico, triunfo da interdependência observador-observado, a mecânica quântica teve repercussões na filosofia, porque ela recoloca todo o problema do conhecimento (*Ibid.*, p.299).

E além do mais:

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude transcultural e transreligiosa. A atitude transcultural designa a abertura e todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa. Ela indica que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser única verdadeira – mesmo que cada uma possa experimentar-se como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade, elas seriam, possivelmente, antagônicas e excludentes, mas se ao menos considerarmos um outro nível surge um “terceiro”, que, incluído, as pode reconciliar (*Ibid.*, p. 302).

Nosso intuito é o de fazer ciência da religião numa perspectiva dialógica, transdisciplinar, na busca de compreender verdades possíveis nas contradições.

1 DA ADMINISTRAÇÃO COMO PROCESSO DA RACIONALIDADE E A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO ÉTICO-RELIGIOSO EM TEMPOS PÓS-MODERNOS

1.1 Considerações em torno da administração moderna

Ao tratarmos brevemente sobre a Ciência da Administração o que é e o que ela representa em nossa sociedade, temos como intenção apresentarmos nossa compreensão sobre a mesma, mas também de relacionar certos princípios nela contidos. Estamos cientes ao expormos de um modo mais geral e, portanto, muito resumido sobre o que é administração, do risco de sermos repetitivos sobre o que já se publicou e que continuará a se publicar sobre o referido tema².

Assim, preferimos nos ater brevemente em três autores: quanto à filosofia da administração João Mattar³ (2004); da teoria geral da administração escolhemos Idalberto Chiavenatto⁴ (1979) e Peter Druker⁵ (1974) com a Introdução à administração.

A administração moderna é compreendida e cuja construção é decorrente do processo de evolução histórica dos homens e das sociedades por eles criadas. Com isso queremos dizer que nela encontramos também as contradições sociais.

Tal ideia poderia nos levar à necessidade de analisar a natureza da administração relacionado-a com uma estrutura social. O que não é nosso intento, apesar de concordarmos com a ideia de que uma administração não poder existir se não for historicamente.

² Cf. No site da www.livrariacultura.com.br, visitado em 10 de julho de 2008, encontramos mais 500 títulos publicados todos referentes a Administração só em língua portuguesa. Na mesma data no site www.livrariasaraiva.com.br foram informados mais de 3000 títulos referentes aos diversos ramos da administração contemporânea.

³ Cf. É pós-graduado em Administração de Empresas pela FGV-EAESP e possui pós-doutorado pela Stanford University – Califórnia.

⁴ Cf. É graduado em Filosofia/Pedagogia, com especialização em Psicologia Educacional pela USP, em Direito pela *Universidade Mackenzie* e pós-graduado em Administração de Empresas pela EAESP-FGV. É mestre (MBA.) e Doutor (Ph.D.) em Administração pela *City University of Los Angeles*, Califórnia, Estados Unidos. Foi professor da EAESP-FGV, como também de várias universidades no exterior, e consultor de empresas.

⁵ Cf. Peter Ferdinand Drucker (1910-2005) era economista, analista financeiro, jornalista, conferencista, consultor, autor e professor. É tido como uma unanimidade entre o meio acadêmico, principalmente na área da administração e na área empresarial sobre o fato de ter inventado a Gestão como disciplina e quem definiu as funções do gestor moderno. Foi um dos raros pensadores que com suas idéias desenvolveu conceitos como as (re)privatizações, a gestão por objetivos ou a descentralização nas empresas.

Por mais que o nosso objetivo aqui seja mais conceitual⁶ da administração em geral, tentaremos nos abstrair o quanto possível das possíveis determinações históricas, ou das suas conexões presentes.

Concordamos com a concepção de que a administração é exercida desde que existem os primeiros agrupamentos humanos, enquanto que a teoria da administração é muito recente e que ela enquanto ciência administrativa dá seus primeiros sinais a partir do século XIX (MATTAR, 2004) estranhamente ligada aos exércitos e concomitantemente à guerra⁷ mas que se encontrava justificada num contexto da revolução industrial (MATTAR, 2004) e que hoje ainda se encontra em certa literatura⁸, apesar ser um consenso a sua superação nos meio dos pensadores da administração.

Devemos também considerar na abordagem que Mattar (2004) faz da Teoria Geral da Administração, ressaltando que mesmo com a associação da administração com as manobras militares, houve concomitantemente uma busca pela definição de princípios administrativos e tais buscas teóricas estavam baseadas numa crença que se propagou entre os ditos teóricos da administração: “a preparação das teorias para o consumo do maior número de pessoas possível” (2004, p. 268)⁹, bem como o despertar do interesse pela produção (2004, p.269)¹⁰ e a retomada da chamada escola de relações humanas.

⁶ Conforme Deleuze e Guatarri (2004, p31) O conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes. Cada conceito tem componentes que podem ser por sua vez, tomados como conceitos [...]. Os conceitos vão, pois, ao infinito e, sendo criados, não são jamais criados do nada.

⁷ Cf. Segundo Mattar, “Carl von Clausewitz (1780-1831), general prussiano, traçou aproximações entre a arte de administrar empresas e exércitos. Harrington Emerson, engenheiro, também prussiano, aplicou técnicas de organização dos exércitos á organização ferroviária. Frank Gilbreth (1868-1924), engenheiro que formou um notório casal com a professora de psicologia Lillian Gilbreth, ajudou o exército americano na Primeira Guerra. As idéias do engenheiro francês Henri Fayol (1841-1925) foram difundidas ao exército de seu país. Para James D. Mooney, engenheiro e executivo da General Motors, a organização militar é o modelo ideal a ser seguidos pelos administradores de empresas. Um dos primeiros divulgadores da importância das funções de *staff* em administração é um coronel, o inglês Lyndall Urwick. É nesse sentido interessante a posição de GRIFFIN, 1996. Para Griffin, as idéias políticas de Maquiavel aplicam-se às organizações empresariais do século XX. Maquiavel teria compreendido as organizações de forma profunda, e em seu livro Griffin propõe-se a traduzir suas idéias em modernos princípios de administração, por exemplo, comparando a atividade da administração com a guerra” (MATTAR, 2004, p. 266).

⁸ Ainda sobre a comparação da atividade da administração com as táticas de combate ou mesmo de guerra, o livro de tradição milenar oriental “*A arte da guerra*” de Sun Tzu parece-nos seguir o mesmo caminho de raciocínio.

⁹ Cf. MATTAR (2004, p. 268) “A ciência da administração estabelece-se, inicialmente, como uma batalha teórica de princípios. Henry Varnum Poor (1812-1905), engenheiro ferroviário e editor da revista *American Railroad Journal*, apresenta três princípios básicos para a administração das empresas: organização, comunicação e informação. A empresa DuPont elabora seus princípios administrativos, e após a Primeira Guerra, um comitê traça um conjunto de critérios administrativos a

Dessas considerações, observamos assim, que a administração está intimamente ligada a alguma forma de organização, de modo que os pensadores da administração moderna consideram este pensamento proveniente da necessidade das sociedades humanas demonstrarem precisar de grande número de instituições para realizar atividades sociais específicas. Para o teórico da administração Peter Drucker (1974) no século passado

Os historiadores do século XXII podem considerar característico do século XX aquilo a que nós mesmos não temos prestado quase atenção alguma: o surgimento de uma sociedade de organizações na qual toda a tarefa social importante está sendo confiada a uma grande instituição (DRUCKER, 1974, p. 197).

Compreendemos assim que a administração abrange três definições, a nosso ver, muito próximas das idéias de Chiavenato (1979) e de Drucker (1974), a primeira considera que a administração é o exercício contínuo de trabalhar com e através de pessoas para realizar os objetivos tanto da organização quanto de seus membros.

Percebemos nesta definição que o enfoque central encontra-se no componente humano dentro da organização, focalizando ainda um cuidado nos resultados almejados e inclui uma concepção que une a realização de objetivos pessoais à realização dos objetivos da organização.

O que não significa que a segunda definição esteja em desacordo com relação à primeira, pois, também, a administração pode ser compreendida como a ação através das pessoas com objetivo bem definido. É uma terceira definição que muito se aproxima de Paro (1993, p.18) ao afirmar ser a administração um processo de planejar, organizar, dirigir e controlar o uso de recursos a fim de alcançar objetivo determinado.

serem seguidos pela empresa. A obra mais conhecida de Taylor, publicada em 1911, *Princípios da administração científica*. O livro mais famoso de Harrington Emerson, publicado um ano depois, tem o título de *The twelve principles of efficiency*. Fayol, por sua vez, propõe 14 princípios para a administração, James D. Mooney procura traçar, historicamente, os princípios da organização desde Aristóteles. Mary Parker Follet (1868-1933), que de alguma forma antecipa a escola de relações humanas, também elaborará quatro princípios de organização.

¹⁰ Cf. MATTAR (2004, p. 269). “Outro aspecto que despertou interesse dos primeiros engenheiros da administração é a questão da produção. Charles Babbage (1792-1871), matemático e cientista inglês cujos estudos forma de grande importância no desenvolvimento do método científico da administração, destaca-se como introdutor do R&D nas indústrias. A obra se sabe, insiste na especialização dos trabalhadores. Outro engenheiro americano, Henry L. Gantt (1861-1919), ficou mundialmente notório pelo seu gráfico de produção. A administração sistemática da empresa DuPont desenvolve-se, no início do século passado, principalmente no nível da produção. Ordway Tead é um dos popularizadores da psicologia industrial, que se centra, inicialmente, também na produção.

Dentre as definições aqui citadas, parece-nos inegável que a ciência da administração tem o seu foco na organização e faz desta última o seu objeto mesmo de estudo, da teoria à prática da administração. Portanto, para Chiavenato (1979, p. 208 v. 1) “um dos fenômenos marcantes do século atual é o surgimento de *uma sociedade de organizações*”. Para este autor “o objeto de estudo da administração sempre foi a organização” (1979, p. 9, v. 1)¹¹.

E que já confirmara outrora com Weber

Um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu papel de domínio na cultura contemporânea, só existia no Ocidente. Isto é verdade, principalmente, no que se refere ao funcionário treinado, pilar do Estado moderno e da moderna economia ocidental. Ele constitui um tipo de que até então só existiam indicações, que nem remotamente parecia ter presença importante para a ordem atual social. É claro que nem o funcionário, mesmo o especializado, é figura muito antiga nas mais diversas sociedades, mas nem país nem tempo algum vivenciou, da mesma maneira que o Ocidente moderno, a absoluta e completa dependência de toda a sua existência, das condições políticas, técnicas e econômicas de sua vida, de uma *organização* de funcionários especialmente treinados (WEBER, 2001, p.8).

Do exposto sobre a teoria geral da administração nos parece considerar também, que a maior parte da visão dos pensadores (teóricos) da administração, segundo Mattar (2004), está intimamente ligada à sociedade de produção capitalista a partir das suas organizações mais diversas, e principalmente às empresas. Soaria para nós estranho se assim não se revelasse.

Tal ligação se observa, de acordo com Paro (1993), na sociedade cujo modo de produção é o capitalista, primeiro

desde o seu desenvolvimento a partir do agrupamento de antigos artesãos sob o comando do capital, passando pela fase manufatureira, até a forma mais recente da divisão pormenorizada do trabalho, associada ao uso intensivo da maquinaria –, percebe-se sua perfeita adequação ao conceito de administração em geral. Importa associar nesse processo, segundo Paro, a utilização racional de recursos se faz sempre presente, quer pelo emprego econômico, tanto de recursos materiais e conceituais, quanto o esforço humano coletivo, quer pela adequação desses recursos aos fins visados (PARO, 1993, p. 54).

E segundo através da administração, que envolvido nesse processo,

¹¹ Pretendemos voltar a questão da organização (s) no capítulo três, referente a espiritualidade nas organizações contemporâneas.

assume uma forma peculiar, determinada pela natureza dos objetivos que se procuram atingir através da utilização racional desses recursos. Como o fim último da produção capitalista é a expansão do capital, pela produção e apropriação da mais-valia, a utilização racional dos recursos, ao visar tal fim, concorre para atender não aos interesses daquela parcela da população de modo geral, mas aos interesses daquela parcela da população detentora dos meios de produção; não ao interesse do homem historicamente determinados, pertencentes à classe dos que têm o privilégio de possuir em suas mãos o poder econômico (PARO, 1993, p. 54).

Dessa compreensão, Paro (1993, p.54), sugere a necessidade de examinarmos proximamente, que racionalidade encontra-se na utilização dos recursos, na administração situada na sociedade capitalista, “tanto no que diz respeito à racionalização do trabalho, quanto no que se refere à coordenação do esforço humano coletivo”.

Porém, nosso estudo não está focado em analisar a partir do instrumental marxista para compreensão crítica da racionalidade na administração capitalista como Paro (1993) mencionou no seu estudo.

Pois para Weber

O ‘impulso para aquisição’, a ‘ânsia do lucro’, o quanto mais dinheiro melhor” não tem nada a ver em si com o capitalismo. Esse impulso existiu e existe entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, nobres, cruzados, jogadores e mendigos – ou seja, em todo tipo de gente e classe social, em todas as épocas e nações, onde quer que, de alguma forma, se apresentou ou se apresenta a possibilidade objetiva pra tal (WEBER, 1964, p. 9).

Nosso intuito, portanto, não é o de fazer um recorte epistemológico marxista, mas de uma análise hermenêutica e sociológica a partir de algumas concepções de Max Weber, quanto da influência de um elemento constitutivo que é o pensamento ético-religioso, que manifesta certa espiritualidade, e que favoreceu um desenvolvimento de uma racionalização administrativa capitalista.

1.2 Do toyotismo ao trabalho profissional na contemporaneidade – desafios à administração e ao trabalho profissional

1.2.1 Toyotismo

Pretendemos considerar alguns aspectos que nos parecem ser importantes quanto ao mundo do trabalho profissional em que se engendra a administração científica sem esquecer as influências de Taylor quanto de Ford

Importante considerar uma re-leitura sociológica, mesmo com um viés marxista, por também nos fornecer outro olhar através das transformações do mundo do trabalho a partir das ideias de Taylor (1856-1915).

Procurando assegurar a máxima prosperidade para o empregador, junto com a máxima prosperidade para o empregado, prosperidade mútua que pressupõe ausência de conflitos entre a administração e o funcionalismo, levou Taylor (1856-1915) a caracterizar os princípios da administração científica. Estabelecendo assim, os parâmetros do método científico de racionalização da produção – daí em diante conhecido como taylorismo – conforme Rago e Moreira (1984) e que visa o aumento da produtividade com a economia de tempo, a supressão de gestos desnecessárias e comportamentos supérfluos no interior do processo produtivo.

De modo que o taylorismo foi amplamente difundido nos ramos industriais desde a década de 60, e expandiu para os setores terciários da economia. É importante citar que as causas do antagonismo entre operários e patrões, na visão taylorista, eram: a falácia de que a eficiência no trabalho iria reduzir o número de empregos; o comportamento não racional dos gerentes visando proteger seus interesses, e os métodos antiquados de trabalho. E é neste ponto que Luzia Rago e Moreira (1984) consideram como “ilusória” esta visão taylorista, pois consistia em acreditar que uma maior produtividade do trabalho iria acalantar os conflitos existentes entre as classes antagônicas de patrões e operários, trazendo ganhos maiores para ambos, aos quais os ganhos serão representados nos salários maiores e nos prêmios de produção.

Nota-se que para o taylorismo, não era do seu interesse levar em consideração as posições políticas defendidas pelos recém-criados sindicatos metalúrgicos ligados a recente Federação Americana do Trabalho, cuja ideia era de que se todos trabalhassem menos haveria uma melhor oferta de empregos, como solução apresentada frente aos efeitos da grande depressão do final do século XIX e a massa de imigrantes desempregados nos EUA.

È possível então uma explicação para os conflitos vividos por Taylor (1856-1915) com os trabalhadores, na tentativa de convencê-los trabalharem mais depressa e a aumentarem a produção, além de colocar na indolência voluntária dos

trabalhadores a origem de todos os problemas da sociedade americana, inclusive na própria miséria dos trabalhadores. De tal modo, que Taylor observando os gestos do “trabalho indolente”, que gosta de fazer cera e usa os movimentos de forma inadequada, determina a simplificação deles, de tal forma que a devida colocação do corpo, dos pés e das mãos possa aumentar a produtividade.

Levando-se em conta todas as questões apreciadas anteriormente, Taylor elaborou os quatro princípios básicos da administração científica. Impressiona os termos utilizados, para definir o homem ideal para o trabalho proposto pelo taylorismo, conforme Rago e Moreira (1993 p. 19-20): “O homem do tipo boi... imbecil... espécime não tão raro na humanidade”. Porém, não é de se estranhar tais termos, quando nos confrontamos com o todo do pensamento taylorista.

Para Rago e Moreira (1984), no conceito taylorista do homem é intrínseca a concepção de trabalho taylorizado – o trabalho alienado. O homem é visto pelo taylorismo, inicialmente como trabalhador indolente, causador dos problemas da sociedade americana. Deste modo, para Aranha e Martins (2001), o homem, ao executar a rotina do trabalho alienado vai se transformando em escravo daquilo que cria por não desfrutar dos benefícios que resultaram da atividade profissional.

Temos assim, segundo Aranha e Martins (2001) um homem reduzido a gestos mecânicos, tornando esquizofrênico pelo parcelamento das tarefas, e como nos diz a imagem gramsciana do trabalhador taylorizado é a do gorila amestrado, tal e qual como Chaplin o expressou tão bem em “Tempos Modernos” de 1936; ou seja, o trabalhador tornado escravo também, das exigências das cadeias de montagem, desenvolvendo por longo tempo movimentos estúpidos e repetitivos. É este homem feito robô – fatigado pela rotinização que aparece marcado pelo desprazer e embrutecido.

O taylorismo segundo Rago e Moreira (1984), retira toda a iniciativa do operário, que cumpre ordens, modelando seu corpo segundo critérios exteriores, “científicos” e cria a possibilidade da interiorização da norma, cuja figura exemplar é a do operário – padrão. Conforme Rago e Moreira (1984) vale considerar ainda que o recurso de prêmios, gratificações e promoções, possibilita a este homem tornar-se altamente egoísta, fragmentado como operário, além de desarticulado completamente do grupo, formado pelos demais operários.

A racionalização do processo taylorista, na nossa compreensão, traz em si mesma uma irracionalidade grandiosa, pois como no afirma Aranha e Martins

(2001): “conseguiu provocar no homem, trabalhador alienado, o desaparecimento da importância (valor) do sentimento, da emoção, do desejo, pois as pessoas, que aparecem nas fichas do setor de pessoal são vistas sem amor nem ódio, de modo impessoal. E cujo burocrata-diretor é apenas um profissional que manipula as pessoas como se fossem coisas ou cifras”.

A divisão do trabalho foi intensificada no início do século XX, quando Henry Ford (1863-1947) introduziu o sistema de linha de montagem na indústria automobilística. Para Antunes (1995), o fordismo fundamentalmente é entendido como a forma pela qual a indústria e o processo de trabalho consolidaram-se ao longo deste século, cujos elementos constitutivos básicos eram dados pela produção em massa, através da linha de montagem e de produtos mais homogêneos; através do controle dos tempos e movimentos pelo cronômetro fordista e produção em série taylorista; pela existência do trabalho parcelado e pela fragmentação das funções, bem como pela separação entre a elaboração e a execução no processo de trabalho e, pela existência de unidades fabris concentradas e verticalizadas e pela constituição/consolidação do operário, mas, do trabalhador coletivo fabril, entre outras dimensões.

Pode-se ainda compreender o fordismo, segundo Antunes (1995), enquanto fenômeno complexo de modernização e racionalização do aparato produtivo e da vida político-social, e constitui a fonte da hegemonia americana na “nova divisão internacional do trabalho”.

No dizer de Simionatto (1995), revendo Gramsci, o fordismo é a hegemonia da indústria, da eficiência, economia imediata da produção pela produção, em um mundo dividido em classes, gerando poder e controle sobre a vida de todos.

Contudo, fordismo, no entendimento de Antunes (1995), não constitui apenas um método de trabalho, mas uma “filosofia capitalista” que implica um tipo de organização estatal e uma concepção ético-política ligada às exigências de um estágio particular de desenvolvimento do capitalismo, através de uma série de nexos: exigência de programação capitalista estabelecendo regras comportamentais adequadas às exigências da produção; construção de meios de controle sobre o operário fora da fábrica; tendência à individualização de uma ideologia estatal funcional, voltada ao sistema fordiano. Esta forma de estrutura social, segundo Antunes (1984) é própria do estado liberal.

Quanto ao toyotismo, ou ohnismo, de Ohno, engenheiro que originou o modelo Toyota. Segundo Coriat (1992), há quatro fases que provocaram o surgimento do toyotismo: a primeira fase compreende a introdução na indústria automobilística japonesa, dada a necessidade do trabalhador operar simultaneamente com várias máquinas; a segunda fase surgiu a partir da necessidade da empresa responder à crise financeira, aumentando a produção sem aumentar o número de trabalhadores.

Já a terceira fase se deu com importação das técnicas de gestão de supermercados dos Estados Unidos, que deram origem ao Kanbar – segundo os termos atribuídos a Toyoda, o fundador da Toyota – o ideal seria produzir o necessário e fazê-lo no melhor tempo; com base no modelo dos supermercados, de reposição dos produtos somente depois da sua venda.

E a quarta fase evidenciou a expansão do método Kanban, placas que são utilizadas para reposição de preços, é fundamental, à medida que se inverte o processo: é do final, após a venda, que se inicia a reposição de estoques, e o Kanban é a senha utilizada que alude à necessidade de reposição das peças e/ou produtos. Daí o fato de o Kanban estar associado ao modelo de funcionamento dos supermercados.

Para Antunes (1995), o toyotismo surge como uma resposta à crise do fordismo dos anos 70. Segundo este autor, o modelo japonês passa a ser considerado por vários autores, como Watanabe (1993), Harvey (1992), como o que maior impacto causou e tem causado, no mundo do trabalho, tanto pela revolução técnica que operou na indústria japonesa, quanto pela potencialidade de propagação de alguns dos pontos básicos do próprio toyotismo têm demonstrado na segunda metade do século XX, expansão impactante, ágil e lucrativo de produção de mercadorias.

Os traços constitutivos do toyotismo, segundo Antunes (1995) é a produção, voltada e conduzida diretamente pela demanda. A produção é variada, diversificada para suprir o consumo.

É determinante no toyotismo, o que será produzido, ao contrário do fordismo cuja produção é em série e de massa. Desse modo, para Antunes (1995), a produção sustenta-se na existência do estoque mínimo e no melhor aproveitamento possível do tempo de produção.

Há ainda, segundo Antunes (1995) outro ponto essencial do toyotismo, para a efetiva flexibilização do aparato produtivo, é imprescindível a flexibilização dos trabalhadores que os direitos sejam flexíveis, de modo a dispor da força do trabalho em função direta da necessidade do mercado consumidor.

Assim, o toyotismo estrutura-se a partir de um número mínimo de trabalhadores, ampliando-os através das horas-extras, trabalhadores temporários ou subcontratados, dependendo das condições de mercado.

1.2.2 Transformações no mundo do trabalho na contemporaneidade

A segunda metade do século XX, mais precisamente a década de 80, segundo Antunes (1995), presenciou nos países de capitalismo avançado, profundas transformações no mundo do trabalho, nas suas formas de inserção na estrutura produtiva. De modo que em cada década de grande salto tecnológico, a automação, a robótica e a microeletrônica invadiram o universo fabril, inserindo-se e desenvolvendo-se nas relações de trabalho e de produção do capital.

É inegável não considerarmos, que as modificações foram tão intensas a ponto de, no dizer de Antunes (1995), que aqueles que vivem do trabalho sofreram a sua mais aguda crise do século, atingindo sua própria existência material, além de profundas repercussões na sua subjetividade¹², tendo ainda no inteiro inter-relacionamento destes níveis, afetado a sua forma de ser e de existir.

Portanto, vivem-se no mundo da produção, um conjunto de experimentos, mais ou menos tendências, mais ou menos embrionárias, no dizer de Antunes (1995).

Novos processos de trabalho emergem, onde o cronômetro e a produção em série e de massa são substituídos pela flexibilização da produção, pela especialização flexível, por novos padrões de busca de produtividade, por novas formas de adequação da produção à lógica do mercado.

¹² Cf. Lembremos que a subjetividade tem sido uma marca recorrente, principalmente ao tratarmos de Modernidade e Pós-modernidade. É ela, a subjetividade, uma característica de certa espiritualidade que se aponta sem uma preocupação e/ou separada da espiritualidade herdada das religiões históricas, por exemplo. Quando nos referimos adiante nas reflexões de Solomon (2002) em Espiritualidade para céticos ao tratarmos do *self estamos tratando sem dúvida da subjetividade*.

Para Antunes (1995) atualmente ensaiam-se modalidades de desconcentração industrial, buscam-se novos padrões de gestão¹³, da força de trabalho, dos quais os círculos de controle de qualidade (CCQs), a gestão participativa, a busca de qualidade total, são expressões visíveis não só no mundo japonês, onde surgiu o toyotismo, mas em vários países do capitalismo avançado e dos países em desenvolvimento e no subdesenvolvimento.

O toyotismo penetra, substitui o padrão fordista em vários países do capitalismo. A realidade brasileira já nos aponta esta realidade que chegou para ficar, a partir do investimento do estado brasileiro na formação do MERCOSUL dentro do processo de globalização da economia; dos novos investimentos das grandes empresas na mão de obra especializada, na informatização tecnológica, a ponto do computador já ser considerado parte integrante da vida moderna.

O processo descrito anteriormente é irreversível, porém, os desdobramentos são também agudos, no que diz respeito aos direitos trabalhistas.

Estes direitos são desregulamentados, não flexibilizados, de modo a dotar o capital do instrumental necessário para adequar-se a sua nova fase.

Direitos e conquistas são substituídos e eliminados do mundo da produção. Diminui-se, dependendo da intensidade, o despotismo taylorista, pela participação dentro da ordem e do universo das empresas, pelo envolvimento manipulatório, próprio da sociabilidade moldada contemporaneamente pelo sistema produtor de mercadorias (Antunes, 1995).

No estudo sobre o trabalho humano no mundo capitalista moderno (e pós-moderno) – da divisão e parcelamento do trabalho ao surgimento da qualidade no/e do trabalho; importa considerar a historicidade do ser humano trabalhador, inserida no capitalismo, contraditoriamente ao mesmo tempo em que vive a própria crise do trabalho assalariado, o forte aumento do desemprego, resultante das

¹³ Cf. www.fafire.br. Os mais diversos padrões de gestão, depois do impulso do modelo Japonês têm sido criados e mesmo fortalecidos nos círculos de formação profissional permanente no âmbito da Administração contemporânea. O investimento em cursos de Especialização em Gestão encontra-se tão diverso, no caso particular nos centros universitários e de Faculdades no Brasil, no intuito de preencher as necessidades dos círculos de controle de qualidade quanto de gestão participativa, gestão ambiental, gestão de recursos humanos e até de gestão do conhecimento. Cito como exemplo: na Fafire - Faculdade Frassinetti do Recife - existem para o biênio 2009-2010 em funcionamento cinco cursos de pós-graduação focados em gestão, são eles: gestão de políticas públicas; gestão de projetos sociais, gestão contábil e controladoria, gestão de auditoria contábil e perícia judicial além de gestão hospitalar.

reestruturações industriais, introduzidas pelos monopólios na segunda metade dos anos 70, perpassando os anos 80 e avançando na década de 90 em larga escala.

O que tem levado a maior parte dos organismos sindicais dos países capitalistas industrializados a considerar, por exemplo, a redução do tempo de trabalho. Isto não só como um meio de melhorar as condições de vida e de trabalho dos assalariados, mas também como uma medida de luta contra o desemprego, apesar da viva hostilidade manifestada pelas organizações patronais e por um grande número de governos.

Ater-se a atual discussão sobre a chamada crise da sociedade do trabalho, indicadora de uma significativa redução do operariado industrial, é procurar entendê-la se de fato é o fim da possibilidade da revolução do trabalho.

E com todas as conseqüências que decorre tal afirmação (ANTUNES, 1995), com o discurso da qualidade total, flexibilização do trabalho e da economia, terceirização dos serviços e a globalização dos mercados (desigualmente combinada)¹⁴.

Superar o trabalho enquanto embrutecedor e como controle do trabalho alheio, se interpõe como um desafio grandioso, agora mais do que nunca com a reestruturação produtiva, vivida pelo capitalismo contemporâneo, e em tempos de Pós-modernidade.

Todo o estudo que ensejamos trilhar com as abordagens anteriores em torno do mundo do trabalho, tem por interesse buscar, como já o dissemos anteriormente, compreender as mudanças que se deram no mundo do trabalho capitalista, relacionando-o com a administração moderna e extremamente racional dentre do modelo de produção já citado.

Portanto, interessa-nos trilhar um caminho de análise hermenêutica bibliográfica para entender a relação existente entre a administração contemporânea com a espiritualidade que se apresenta.

¹⁴ Cf. Dentre as variadas publicações existentes sobre Globalização queremos destacar: SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**. São Paulo: Record, 2004 e o artigo: LARAÑA, Idelfonso Camacho. Globalização: realidades e mitos. *In: I Simpósio Teológico Internacional da UNICAP*. São Paulo: Paulinas, 2002. Visões singulares, diferentes e complexas, daí discutíveis e esclarecedoras.

1.3 *A administração como processo de racionalidade do trabalho profissional e o pensamento ético-religioso – uma abordagem a partir de Max Weber*

1.3.1 Aspectos da racionalidade em a ética protestante e o espírito do capitalismo de Max Weber à espiritualidade na administração contemporânea

Max Weber é, sem dúvida, um pensador dentro da sociologia quem mais expressou uma análise da modernidade e a religião junto a ela, numa imbricada relação. Importa esclarecer que não temos a pretensão de esmiuçar o pensamento de Weber, mas fazer um recorte epistemológico sobre alguns aspectos teóricos que nos auxiliem na tarefa de compreensão crítica da espiritualidade na modernidade/pós-modernidade.

Como já o dissemos, nosso objeto de estudo, sinaliza um fenômeno presente na modernidade/pós-modernidade, uma espiritualidade numa relação com o mundo do trabalho na sociedade ocidental, forjadora de uma ética referenciada na formação e prática profissional dos administradores contemporâneos.

Ora, entendemos que o tema da espiritualidade não foi de fato, o objeto de estudo de Max Weber, mas sim a própria ética religiosa cristã que historicamente foi se constituindo no Ocidente, em que chegou a influenciar, mas não a determinar, o processo de desenvolvimento do capitalismo (cf. MARTELLI, 1995, p. 76-77).

Desse modo, nossa escolha pela vertente sociológica de Weber tem por necessidade uma releitura de alguns aspectos da obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*¹⁵, ressaltamos mais uma vez, não com a pretensão de esgotá-la, mas ao contrário a pretensão é suscitar a reflexão e uma análise crítica sobre o nosso objeto de estudo que aqui procuramos elaborar:

‘A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo’ ocupa uma posição estratégica não somente no contexto da obra de Max Weber, mas principalmente na sua leitura do processo de racionalização ocidental. É neste ensaio que Weber discute sistematicamente, de um lado, o caráter particular da conduta racional e autônoma dos puritanos calvinistas como a mola mestra da emergência da sociedade moderna e, de outro, a constituição de uma conduta heterônoma e incapaz de lidar com as conseqüências socioculturais engendradas por seus antecessores puritanos (LEAL, 2007, p. 2).

¹⁵ Originalmente, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (Die Protestantische Ethik Und Der Geist Des Kapitalismus)* foi publicada no formato de dois extensos artigos, em 1904 e 1905 respectivamente (Cf. SANT’ANNA, 2001, p. 17).

Reconhecemos assim o que chama a nossa atenção em Weber na ética protestante e o espírito do capitalismo, partindo de pesquisas estatísticas da Europa moderna, também no entendimento de Sant'Anna (2001, p. 18) que o espírito do capitalismo se constitui de "homens de negócios e grandes capitalistas" de um lado e de operários qualificados de alto nível e pessoal especializado (tecnológico e comercialmente)"de outro, que juntos "têm em comum o fato de serem majoritariamente protestantes".

Deste modo, a obra se faz na hipótese levantada por Weber, segundo Sant'Anna (2001, p. 18), na qual "há algo no estilo de vida daqueles que professam o protestantismo que favorece o espírito do capitalismo".

Entendemos que professar o protestantismo é professar um tipo de cristianismo, um entendimento da vida cristã. Logo um entendimento aqui deve ser compreendido, a nosso ver, de modo muito mais abrangente, pois é muito além que uma visão de mundo e de atitudes nascidas da religião cristã protestante (especificamente) e que serão impressas na vida social, no contexto social, econômico, político e cultural..

Para Martelli

Weber esclarece a contribuição que o cristianismo deu à gênese do mundo moderno, mostrando, especialmente que o protestantismo, em sua versão ascética (o puritanismo e as seitas reformadas), favoreceram a afirmação do capitalismo. Essa investigação enquadra-se numa perspectiva de procura bem mais ampla: de um lado, Weber propõe-se a explorar a relação entre as imagens religiosas do mundo e a possibilidade de inovação e de mutação social; por outro lado, interroga-se sobre o futuro da sociedade ocidental, caracterizada por um persuasivo e, segundo ele, incontido processo de racionalização, que se traduz no plano religioso em 'desencantamento do mundo' (MARTELLI, 1995, p. 75).

Daí o nosso interesse por análises feitas por Weber, por entendermos, o nosso objeto de estudo como um interface de fato da sociedade moderna ocidental. Retomamos assim, a tentativa de compreensão da racionalidade em Weber, que nos é interessante para o estudo da vertente da espiritualidade manifesta com características contemporâneas outras, tanto como na obra de Solomon (2004), por exemplo, sem um rigor, um atrelamento a uma religião histórica, sem, entretanto, desconsiderá-las, quanto na espiritualidade que se reporta paralelamente à formação acadêmico-profissional de administradores.

Compreendemos que no início da ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber estabelece uma série de considerações, que são elementos introdutórios do seu estudo, na qual inicialmente chega a considerar que somente no Ocidente existe a “ciência em um estágio de desenvolvimento que atualmente reconhecemos como válido” (2003, p. 7).

São decerto considerações acerca de um processo de racionalização no mundo, em especial no Ocidente, com isso Weber (2001, p. 7) faz uma espécie de retomada de aspectos da história do conhecimento humano tanto num continente quanto noutro, daí ele considerar os diversos conhecimentos empíricos, “reflexões sobre os mais diversos problemas do mundo e da vida, a filosofia e a teologia”

Martelli (1995) afirma que Weber nos alerta para a questão da origem desse processo de racionalização, que é peculiar da sociedade moderna.

Um processo difundido que, no momento atual, não pode ser detido e que encontra no capitalismo e na burocracia¹⁶, dois poderosos fatores de expansão. (...) de fato, em relação às outras civilizações, somente na Ocidental a racionalidade parece deixar marcas em todos os campos, da ciência ao direito, da arte à música, tanto que o agir capitalista, como cálculo racional do capital e dos meios instrumentais para acumulação, inclusive a escrituração dos livros de contabilidade, aparece como extensão, para o campo econômico, de um comportamento racional-instrumental próprio do Ocidente (MARTELLI,1995, p. 75).

Max Weber (2001, p.9) considera ser o capitalismo “a mais significativa força de nossa vida moderna” e identifica o capitalismo como uma busca pelo lucro, o qual sempre se alternando e crescendo através da empresa permanente, ‘capitalista e racional’. E segundo ele, se não o fosse assim, “uma empresa capitalista que não aproveitasse das oportunidades que visam ao lucro estaria condenada ao desaparecimento”.

Para Weber (2001, p. 9) a ação econômica capitalista se define por ser ela sedimentada na expectativa do lucro através da utilização dos recursos que são oportunidades de troca, isto é, “das possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro”.

¹⁶ Cf. Segundo Mattar (2004, p. 279) na história da administração, “a burocracia é vista como uma corrente fundada por Max Weber, o qual teria dado uma importância demasiada à formalidade das organizações, esquecendo-se do papel essencial que a informalidade desempenha nas empresas. E informalidade é aqui tomada em alguns sentidos (...) linguagem não registrada por escrito, capacidade de ler emoções, linguagem não verbal etc. De qualquer forma, em defesa da sociedade burocrática concebida por Weber, devemos lembrar que estamos na época de sérios distúrbios sociais na Europa, culminando com a Primeira Guerra, e Max Weber desenvolve esse conceito em oposição ao que chama de sociedade carismática”.

É partindo dessas reflexões que Weber (2001, p. 10) elabora uma compreensão do capitalismo, cujo desenvolvimento ocorreu no Ocidente em especial, “tanto na quantidade, como nos tipos, formas e direções que nunca existiram antes observados” em alguma parte do nosso planeta.

Para Weber (2001) a modernidade, que se deu no Ocidente propiciou e alavancou certo modelo multifacetado de capitalismo nunca antes visto, ou seja, a própria organização capitalista de forma racionalizada do trabalho livre (formalmente, pelo menos).

Mas para que a “moderna organização racional das empresas capitalistas” pudesse se sobressair no Ocidente, segundo Weber (2001, p. 11), somente se deu como possibilidade real decorrente de dois fatores distintos e muito importantes no seu próprio desenvolvimento: o divórcio entre a empresa do trabalho doméstico que domina por completo a vida econômica moderna, e, interligada a esta, a criativa ideia de uma contabilidade racional. Contudo, essa forma peculiar do capitalismo ocidental moderno, foi, à primeira vista, muito influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas.

Importa considerar que Weber deixa claro que seu interesse

na história universal da cultura, mesmo do ponto de vista puramente econômico, em última análise, não é tanto o desenvolvimento da atividade capitalista como tal, diferindo nas várias culturas apenas na forma: o tipo aventureiro, ou o capitalismo no comércio, na guerra, na política ou na administração como fonte de lucro. São, antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho livre (WEBER, 2001, p. 12).

Daí Weber (2001, p.12-13), diferindo das análises de Karl Marx, através de um olhar não somente fixo no econômico, busca compreender que essa racionalidade existente no capitalismo moderno, tem sua dependência atual no cálculo. Que para ele tem como consequência uma “dependência das peculiaridades da ciência moderna, em especial das ciências naturais com base na matemática e no experimento exato e racional”.

Assim sendo, o processo desenvolvimentista das ciências naturais e das técnicas com bases naquelas, conseguiu herdar daquelas, impulsos significativos por parte dos interesses capitalistas em sintonia com a aplicação prática da economia.

Entretanto, Weber (2001) faz a ressalva de que as origens da ciência ocidental não podem ser atribuídas a tais interesses. Para ele o nascimento da matemática e da física mecânica não despertaram o interesse capitalista.

De modo que a pergunta de Weber (2001) sobre de onde vieram os estímulos para impulsionar o capitalismo moderno no Ocidente, encontra-se justamente oriunda da assertiva de que a aplicabilidade prática utilizada advém da técnica do próprio conhecimento científico, indispensáveis e propícios para as condições de vida das massas principalmente no Ocidente. Pois, tal motivação é decorrente, entretanto, das particularidades e especificidades da estrutura social existente na região.

Visando responder a questão eis a resposta

Entre os diversos fatores importância incontestável nos apresenta dois fatores, encontram-se as estruturas do direito e da administração. Isto porque o capitalismo racional moderno baseia-se nos meios técnicos de produção e em um determinado sistema jurídico, além de uma administração orientada por regras formais. Sem esta, seriam viáveis o capitalismo mercantil venturoso e o especulativo, e ainda toda a espécie de capitalismo politicamente determinados, mas não seria a empresa racional com iniciativa particular, com capital fixo e baseada em um cálculo seguro. Esse tipo de sistema jurídico e de administração foi válido para a atividade econômica, com relativa perfeição, apenas no Ocidente (WEBER, 2001, p. 13).

Aqui vale ressaltar a importância dessa consideração de Max Weber, pois ela estabelece diretamente uma relação com a administração como fator preponderante no processo de racionalização moderna na empresa capitalista. Tendo ele considerado anteriormente, a título de exemplo, administração como fonte de lucro (Cf. WEBER, 2001, p. 12).

Dando continuidade a suas considerações sobre as particularidades do capitalismo moderno no ocidente, e levando em conta os fatores importantes como o direito e a administração, Weber (2001, p.13) se pergunta ainda sobre o porquê em países como a Índia e a China, ou diríamos nós, em um outro lugar do mundo na sua época, não houve os mesmos interesses capitalistas? Por que nos lugares citados anteriormente, tal desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico não seguiu o curso do mesmo processo da racionalização?

E é na tentativa de responder a essa questão que encontramos em Weber a sua compreensão da racionalidade na ética protestante e o espírito do

capitalismo. Para Weber (2001, p.13) a resposta à pergunta anteriormente citada encontra-se no “racionalismo específico e peculiar da cultura ocidental”.

A racionalidade na perspectiva de Weber, como a afirma Leal (2007, p. 3) ela é o elemento que elabora, conduz e entrelaça os diversos assuntos e problemas, fundamentalmente porque ela se faz manifestar em todas as dimensões da existência dos sujeitos modernos, assim contribuindo para o abarcar tempos e espaços numa ampla dimensão, a dimensão universal.

Para Leal (2007, p. 3) a questão da racionalidade em Weber, é um elemento quase que transcendental, posto que propicia as condições para que a ação social se desenvolva. Tal pensamento se confunde com o de Martelli (1995, p.76), para ele, a ação racional, em Weber, é uma força muito poderosa na sociedade moderna e capitalista, porém que se mostra “muito fraca nas formações sociais” anteriores, nas quais se dominam a ação “tradicional e afetiva”.

Diante do exposto, vale como crítica e ao mesmo tempo como advertência, às reflexões de Campbell (2001), para ele, ao utilizar a expressão “nas pegadas de Weber”, não podemos nos deixar simplesmente aceitar as análises de Max Weber como um ponto final, mas sim como ponto de partida. Ou seja, compreendemos que Weber não nos dá todas as respostas às nossas questões, o que seria pretensão demasiada, mas encaramos como pontos de partida, inicial, provocativas e instigantes no tocante à própria questão da racionalidade como processo cultural.

Campbell (2001) nos parece ir ao encontro do que empreendemos de Weber até o momento do nosso estudo, pois, para ele os interesses maiores do sociólogo alemão em vista da significação da modernidade, abarcando as instituições tais como: a burocracia, a divisão do trabalho, a lei, e o estado, o interesse primordial era a religião, o desencantamento do mundo e nos processos de racionalização cuja indicação apontava uma perda evidente de influência, sugerindo o seu total desaparecimento.

As reflexões sugeridas por Campbell (2001) nos impulsionam a colocar o problema da religião e sua influência em cheque, principalmente em tempos pós-modernos. Pois, segundo Campbell (2001) as análises de Weber nos servem para compreender que a religião, por mais que possa ter contribuído para o surgimento do mundo moderno, com suas obrigações não mais a desejar, ela deixou de ter um papel importantíssimo a proceder neste mesmo mundo. Para Campbell (2001),

muitos sociólogos deixaram de estabelecer um olhar mais criterioso sobre estas análises de Weber, deixando de lado considerações valiosas em especial as referentes a análise cultural, pois, conceitos weberianos como teodicéia, ascetismo e profecia eram utilizados nas explicações dos sistemas de crenças e valores éticos-religiosos mas que não tinham com a própria religião uma ligação necessária do que o termo mais aplicável, como o de carisma.

Daí Campbell ainda considerar

[...] O estilo da análise de Weber parece não ser, então, menos aplicável ao fenômeno cultural contemporâneo do que às formas históricas de religião que ele estudou (CAMPBELL, 2001, p. 22).

Campbell (2001, p.23) não nega o estudo de Weber quanto à natureza do elo entre protestantismo e o capitalismo. Isto é, das considerações feitas sobre A ética protestante e o espírito do capitalismo, os elementos importantes como os aspectos ascético, racional tanto quanto o pietista e sentimental são compreendidos como contribuições para o desenvolvimento da economia moderna, portanto da vida moderna.

No trabalho realizado por Weber, em A ética protestante e o espírito do capitalismo, nos deparamos e concordamos que se trata de um esboço sistemático significativamente importante enquanto associação de uma ética protestante favorável a um espírito capitalista.

Subjacente a esta ética, há uma espiritualidade que a perpassa, oriunda da tradição religiosa historicamente dada. Aqui muito nos importa a indicação do Campbell (2001), pois, seguindo nas pegadas de Weber, o mesmo sugere a descoberta de uma outra ética, que o mesmo denominou de ética cultural propiciando a entrada de um modo moderno de atuação econômica capaz de apresentar tanto sua coerência quanto suas implicações e conseqüências psicoculturais.

As considerações de Campbell (2001) nos apontam indicações que correspondem a uma necessidade, de entendimento deste determinado momento histórico-cultural contemporâneo em relação à influência ou não da religião em nossos dias atuais, em especial da espiritualidade com ou sem religião. As análises feitas por Campbell (2001) antecipa e aponta que a espiritualidade manifesta na relação com a formação do administrador muito pouco se manifesta com bases nas religiões históricas. .

Para tanto se faz mister, analisarmos a espiritualidade culturalmente compreendida, vivida e difundida, especialmente no Ocidente, sem esquecer ou desconsiderar a influência oriental tão presente. Bem como buscar reconhecer que espiritualidade está se emergindo em um contexto de Pós-modernidade e que relação está sendo tecida juntamente à formação de administradores.

O que nos permite assim nos aproximar mais do nosso objeto de estudo de análise hermenêutica, portanto interpretativa: a relação entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade.

2 DA RELAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E FORMAÇÃO DO ADMINISTRADOR NA CONTEMPORANEIDADE

2.1 Da relação entre espiritualidade e formação do administrador na contemporaneidade

2.1.1 Espiritualidade e Administração

Após inicialmente situarmos a ciência da administração desde Max Weber na sociedade capitalista ocidental a partir dos estudos de Mattar (2004), Antunes (1995) e Paro (1993) sobre o modelo de produção flexível até os referenciais de qualidade total na produção e gerenciamento; parece-nos ser possível analisarmos mais precisamente a relação entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade e precisamente no terceiro capítulo do nosso trabalho de pesquisa nos determos numa análise de re-leitura da espiritualidade na pós-modernidade e da própria pós-modernidade.

Parece-nos que a espiritualidade manifesta nas religiões e espiritualidade como espírito crítico de vivência tem como norte comum estabelecer sentido de existência¹⁷ ao humano que nestes tempos de modernidade/pós-modernidade confunde a sabedoria e a procura difusamente como se fosse possível encontrá-la e adquiri-la em um ponto de vendas, como um produto que satisfaça imediatamente ao ego.

E se por um lado o ego humano (subjetivo) na modernidade encontrava-se descentrado no e do mundo circundante, por um vislumbre, por uma crença oriunda de uma racionalidade instrumental enganadora que propôs abarcar o conhecimento centrado unicamente no homem, solucionadora dos problemas e lhe dando, portanto, segurança, por outro se encontra agora, a nosso ver, o ego mais descentrado pelas características que apontamos anteriormente quanto da pós-modernidade com toda a sua força.

¹⁷ Sobre sentido de existência, consideramos importante o estudo de BERGER; LUCKMANN, 2005.

Não há mais verdade que se possa garantir! Tudo é extremamente relativo! O perigo é querer segurar nos dogmas como verdades tangíveis e únicas como fonte do verdadeiro conhecimento, do verdadeiro sentido de ser e viver.

Daí os fundamentalismos crescentes contraditoriamente presente na pós-modernidade. Espiritualidade fundamentalista provocadora de rupturas profundas com o pleno sentido da busca de si mesmo e do cuidado de si e do outro.

É sabido que a racionalidade é um processo de construção humana, da razão humana, estimulada e exercida com ímpeto, principalmente após a revolução científica, procurando se afastar de elementos místicos, religiosos e/ou sobrenaturais que até o período histórico medieval se estabelecera.

A racionalidade foi confundida como racionalização científica. Agora nos deparamos com tentativas de junções entre ciência e religião como saída para os desencontros que a modernidade deixou presente.

Na própria história da ciência, o conhecimento científico, (“por ser ele das humanidades”), em um dado momento deixou de lado a experiência do sagrado vivido pelo ser humano, sendo o mesmo considerado um elemento da “alienação religiosa” que tanto a modernidade ousou descartar de seus objetos de estudos científicos.

Lembra-nos Bingermer (2002) que por mais que a modernidade tenha tentado, com sua racionalidade científica, libertar-se de toda e qualquer divindade imposta pela religião institucionalizada, ela “a modernidade cria seus próprios deuses aos quais é obrigatório curvar-se e cujas leis se devem obedecer”. E ela os cita nominalmente: O mercado; o culto a personalidade; o progresso; a eficácia e/ou o utilitarismo e por fim o prazer.

E mais, segundo Bergermer (2002) a modernidade deturpa a noção de progresso e eficácia. Para a teóloga, “o progresso é o *leitmotiv* da modernidade, enquanto o *equilibrium* era o *leitmotiv* das civilizações pré-modernas”.

Diante da observação de Bergermer (2002) quanto à deturpação de noção das coisas materiais ou das coisas não-materiais, que a modernidade estabelece, cabe-nos deter no estudo da relação entre espiritualidade e formação do administrador na contemporaneidade.

Interessa-nos mais precisamente frente à realidade do mundo do trabalho na contemporaneidade, com características pós-modernas, analisar e compreender criticamente se nesta relação entre espiritualidade e administração científica está se

buscando, a partir do administrador e dos modelos de organização existentes: A espiritualidade como um recurso ideológico, ou mesmo um recurso organizacional para melhorar o gerenciamento, ou o seu contrário, contribuir para melhor governar o humano a si mesmo, no conhecer e cuidar de si, enquanto mediação para a transformação em favor do ser humano e da humanidade e das próprias organizações.

Em vista de tamanha complexidade ousamos antes estabelecer algumas provocações filosóficas pertinentes a partir de Foucault (2004), na verdade algumas advertências no acontecer da relação entre espiritualidade e formação do administrador.

A pós-modernidade volta à baila com toda força e em especial, uma de suas características: a da Nova Era. O estudo de Bell e Taylor (2003)¹⁸ caminha numa criteriosa abordagem da Nova Era relacionada com a espiritualidade na formação de administradores. Daí serem suas análises muito interessantes e pertinentes no nosso estudo.

Também nos apropriaremos de uma outra abordagem sobre a dimensão espiritual através do estudo também publicado em forma de artigo do Bonilla (2006)¹⁹. A nosso ver, os estudos anteriormente citados são importantíssimos nestes passos de abordagem hermenêutica que faremos a seguir.

2.1.2 Considerações a partir da concepção de espiritualidade em Foucault advertências para a relação entre espiritualidade e formação do administrador

Frente ao que objetivamos tratar em relação à espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade, pretendemos apresentar nossa compreensão filosófica compartilhada com a de Foucault (2004) contida em parte na obra *A hermenêutica do sujeito*, mas precisamente, quando da análise que o mesmo faz do diálogo platônico *Alcebiades*.

¹⁸ Cf. BELL, Emma ; TAYLOR, Scot. A exaltação do trabalho: o poder pastoral e a ética do trabalho na Nova Era. **RAE**. v.. 44, n. 2. abri./jun. 2004. Tradução de Alix Manning Shepard Berkes em 01/03/2004.

¹⁹ Cf. BONILLA, José. Transdisciplinaridade e a dimensão espiritual na educação superior. I: Abordagem teórica. *In: Anales del V Congreso de Educación Superior*. Havana: Cuba. Fev, 2006, 14.p.

Logicamente buscaremos nos deter especificamente no trato que Foucault (2004) faz da espiritualidade, para numa atitude visando contribuir para a superação de uma espiritualidade que se apresenta na Pós-modernidade.

Como já demonstramos em nosso estudo, a espiritualidade em Solomon (2003) é ressaltada a partir de uma concepção do self, ou seja, a partir do subjetivo do sujeito, e que é a expressão máxima do sujeito vivente e pós-moderno. Apesar de tal concepção de espiritualidade aproximar-se em alguns instantes das heranças religiosas historicamente dadas, já que nas religiões a busca interior se manifesta como espiritualidade, até mesmo certas práticas ritualistas com o mesmo propósito, ela se firma como independente daquelas ou sem qualquer aproximação que possa a vir existir.

É um caminhar filosófico, a espiritualidade em Solomon (2003), um caminhar da liberdade de pensamento, do livre pensar, longe de qualquer verdade que se possa ter sido postulado. É uma espiritualidade que reconhece a força interior, a capacidade reflexiva que deva possibilitar ao ser humano, principalmente cético com a ciência moderna (toda a sua modernidade) e as religiões com os seus fundamentalismos.

Parece-nos ser esta espiritualidade do self compreendida por Solomon (2003) que se apresenta com alguns traços de proximidade com aquela espiritualidade relacionada à administração e à formação do administrador. Tanto a espiritualidade em Solomon (2003) quanto a espiritualidade relacionada à administração por Bell e Taylor, bem como a dimensão espiritual de Bonilla (2006), elas têm como traço comum o centrar-se no subjetivo do sujeito. E a subjetividade centrada nela é um recurso que se apoderam certos autores, como Hunter (2004) para daí justificar a mudança de si como mudança do mundo.

Não que estamos a afirmar que a espiritualidade em Solomon (2003) seja uma espiritualidade que tenha necessariamente as mesmas características ou funções daquela espiritualidade analisada por Bell e Taylor (2004) e da espiritualidade defendida por Bonilha (2006).

Ora, a abordagem da Espiritualidade por Foucault (2004), aponta um caminho diferente do traçado por Solomon (2003), bem como os de certas espiritualidades oriundas de experiências religiosas, mas que transita numa perspectiva que a posteriori parece-nos impulsionar o sujeito para a compreensão

das estruturas des-humanizantes das organizações humanas, do modelo de produção capitalista, da alienação e manipulação ideológica existente e recorrente.

O que nos tem a dizer Foucault (2004) sobre a espiritualidade na Pós-modernidade, na Nova Era, e as demais concepções de espiritualidade que se proliferam como manifestações do sagrado? Qual a contribuição para a espiritualidade relacionada à formação do administrador?

Recordemos que Foucault (2004) foi um filósofo na acepção da palavra. Buscou dentro da mais exigente tarefa da filosofia desvelar as formas e relações de poder na sociedade ocidental, principalmente. Suas ideias provocaram e ainda provocam incômodos, mas que suscitaram também outros olhares sobre as instituições, ciências e o próprio ser humano.

Importante se faz para compreendermos a concepção de Foucault (2004) de espiritualidade, seguir a sua compreensão de “filosofia”

Chamemos de “filosofia”, se quisermos esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar verdadeiro do falso (FOUCAULT, 2004, p. 19).

Tal definição se encaixa na tentativa hermenêutica de Foucault (2004) em requalificar a filosofia desde a sua herança primeira na Grécia Antiga. Ou seja, a crítica de que o pensamento cartesiano e, portanto, de certa modernidade, desqualificou a filosofia.

Por filosofia, Foucault (2004) chama.

Chamemos “filosofia”, a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade (FOUCAULT, 2004, p. 19).

E é a partir dessa concepção que o mesmo definindo “filosofia” a coincide com a “espiritualidade”

Se a isto chamamos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, às ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (*Ibid.*).

Aqui se nota um grau de exigência para a função da própria espiritualidade, o acesso à verdade cuja busca no Ocidente constitui a própria razão do ser humano.

E a espiritualidade impõe muita exigência para chegar à verdade. É para o sujeito que importa. Para constituição do seu Ser.

Foucault (2004) esclarece, precisando que tal compreensão de espiritualidade é ocidental, antes de tudo, e no qual revela três características.

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito [...]. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato do conhecimento [...]. Postula a necessidade de que o sujeito de modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a (o) acesso à verdade [...]. Esta conversão, esta transformação – e aí estaria o segundo grande aspecto da espiritualidade – (...) chamemos este movimento de movimento do *eros* (amor). Além desta, outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese [...]. Enfim, a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamarei “de retorno” da verdade sobre o sujeito (FOUCAULT, 2004, p. 20).

Depreende-se de tamanha concepção de espiritualidade, postulações, no dizer de Foucault (2004) que a apontam como instrumental para busca da verdade como mero ato do conhecimento, que herdamos erroneamente no Ocidente, posto que a verdade é, segundo Foucault (2004), “o que ilumina o sujeito”, “lhe dá beatitude”, “é o que lhe dá tranqüilidade de alma”, “completando o sujeito”, portanto o “que o transfigura”.

Deste modo, a espiritualidade (por ser busca do pensamento, por meios de práticas, conversões, mudanças imputadas ao sujeito) determina que um ato de conhecimento em si mesmo e por si mesmo, jamais será permitido o acesso à verdade se não for por ela.

A preocupação de Foucault (2004) é a de afirmar que a espiritualidade e a questão da busca da verdade, “como ter acesso à verdade” se fez presente no Ocidente desde a Antiguidade Grega.

Durante toda a Antigüidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estóicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas (FOUCAULT, 2004, p. 21-22).

Neste sentido, Foucault (2004) nos revela a espiritualidade (cuidado de si) como um conjunto das transformações de si que constituem condições necessárias para que se possa ter acesso à verdade.

E a ruptura entre as questões postas anteriormente como fundamentais, para Foucault (2004) deu-se na racionalidade desenvolvida pelo filósofo grego Aristóteles, desencadeando uma busca desenfreada pelo conhecimento, característica marcante da racionalidade moderna e conseqüentemente a quebra da espiritualidade e suas postulações.

Podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e não somente o conhecimento (FOUCAULT, 2004, p. 22).

Dito dessa forma, a Modernidade para Foucault (2004) concentrou seus esforços na “história da verdade” quando esta concede direitos de acesso à verdade, é o conhecimento que se busca e somente ele.

De modo que para Foucault (2004), na medida em que nada mais é exigido ao sujeito “filósofo” ou “sábio” (que ele se modifique e que agora somente ele basta) na busca de tal acesso ao conhecimento como verdade a espiritualidade passa a ser descartada.

Pois, as condições que são postas pela racionalidade moderna para o acesso à verdade são “condições formais”, “condições objetivas”, “regras formais do método”, “estrutura do objeto a conhecer” próprias “do interior do conhecimento”.

Outras condições externas ao próprio conhecimento existem, e que para Foucault (2004) são concernentes ao acesso à verdade, portanto, ao conhecimento. Sendo outras condições: “conhecer a verdade”; “ter estudo, formação e pertencer a um consenso científico”. E também “condições morais” como “esforçar-se”, “não enganar os pares”; “os interesses financeiros, de carreira ou de status devem estar ajustados com as normas de pesquisa”.

Temos então a triste constatação do alerta de Foucault (2004)

A conseqüência disto ou, se quisermos o outro aspecto, é que o acesso à verdade, cuja condição doravante é não somente o conhecimento nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento. Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento de transfiguração do sujeito pelo “efeito de retorno” da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e

que transita , atravessa, transfigura seu ser, nada disso pode mais existir (FOUCAULT, 2004, p. 23).

Ao expormos algumas expressões do pensar de Foucault (2004) sobre espiritualidade e acesso à verdade, queríamos mantê-las como um elemento a mais na análise da relação entre espiritualidade e formação do administrador.

Compreendemos que partindo das análises filosóficas de Foucault (2004), a espiritualidade precisa ser retomada no sentido original, desde sua origem grega antiga, não no sentido aristotélico e menos ainda o desprezo dado a ela pela modernidade, quando a postula como manipulação do humano, como ferramenta gerencial ou instrumental racional ideológico para manutenção das organizações tal como existem.

A espiritualidade em Foucault (2004) é o cuidado de si. Há uma gama de condições pela espiritualidade que superam e até denunciam as condições equivocadas de busca do conhecimento.

Percebemos que no turbilhão da Pós-modernidade, da Nova Era sob a égide da subjetividade do sujeito a todo custo, e de perdas de referenciais éticos, há um impulsionar para um sentido de espiritualidade, como busca do conhecimento do sujeito e conhecimento de si mesmo, portanto, contrário da espiritualidade compreendida por Foucault (2004).

Enquanto para Foucault (2004) a espiritualidade fora descartada pela modernidade, na Pós-modernidade, ela é constatada em Solomon (2003), se presentificando com tonalidades de busca do self, com características, portanto, da subjetividade tão almejada em ser decifrada. Ou ainda, a espiritualidade atrelada às religiões históricas, e seu interesse nas organizações (Murad, 2007).

Urge atentarmos para o sentido de que também a espiritualidade na relação com a formação do administrador não pode ser um construto teórico-metodológico em função do conhecimento no ensino superior (Bonilla, 2006), ela é mais, e na relação da formação exige que o sujeito cuide de si para ter o acesso à verdade. E isso custa muito caro à existência do sujeito.

Posto que a espiritualidade como cuidado de si em Foucault (2004) é uma tecnologia de si, relacionado ao saber, hoje numa perspectiva da complexidade; espiritualidade do cuidar de si reporta a ocupar-nos de nós mesmos hoje, tarefa urgente nestes tempos de generalizações, confusões interpretativas da realidade, pluralismos e fundamentalismos.

A peculiaridade das análises de Foucault (2004) está justamente em realçar a espiritualidade como Cuidar de si. Diretriz que fora perdida na modernidade, mais precisamente. A busca pelo conhecimento como acesso à verdade, ofuscou de vez a espiritualidade. Sua retomada parece impossibilitada pelas próprias condições impostas pela modernidade na incessante tentativa de acesso à verdade.

Foucault (2004), nos situa numa espiritualidade que é esforço ascético, que exige mudança do sujeito, verdadeira transformação para o cuidar de si. Neste sentido a espiritualidade ao exigir o cuidado de si impulsiona o cuidado necessário, que a alteridade impõe, cuidar do outro. A espiritualidade é entendida como uma exigência a condição humana de ser e do sentido de ser da própria condição humana.

2.1.3 Da relação entre espiritualidade e a administração

No estudo “A exaltação do trabalho: o poder pastoral e ética do trabalho na Nova Era”, os autores Bell e Taylor (2003) professores de comportamento organizacional, fazem uma análise do discurso popular relacionado à espiritualidade no ambiente do trabalho presentes em textos e publicações acadêmicas destinados para profissionais da área de administração.

Logicamente o estudo de Bell e Taylor (2003) nos fornece um olhar complementar neste trabalho de análise hermenêutica, desde quando buscamos contextualizar o mundo do trabalho, a partir do toyotismo, e as mudanças significativas que ocorreram e continuam ocorrendo, além de algumas análises de Weber sobre o processo de racionalização presente na ciência da administração e a influência do pensamento ético-religioso para o desenvolvimento do modelo de produção capitalista até a espiritualidade na pós-modernidade.

Ora, no mundo do trabalho é evidente que pessoas que atuam numa organização tem como objetivo satisfazer suas necessidades. Enquanto a organização tem como objetivo manter sua sobrevivência na sociedade.

Pretendemos assim, ressaltar as problematizações e conclusões apresentadas no artigo de Bell e Taylor (2004) e que a nosso ver são concepções

significativas em certo sentido quanto ao uso ideológico da espiritualidade nas organizações empresariais e/ou empresas de negócios.

É importante considerar que o estudo elaborado por Bell e Taylor (2003) não trata especificamente da relação entre espiritualidade e formação do administrador, e sim da relação da espiritualidade com a Administração, pois é onde aquela está sendo ressaltada no ambiente de trabalho, no ambiente, portanto, em que se dá a experiência administrativa - organizacional. Mas, que por outro lado, começa também a fazer parte da formação do administrador, como é ressaltado também no referido estudo.

Realmente se constata um fenômeno do sagrado que para o cientista da religião interessa, pois estudiosos da Administração estão voltados para uso cada vez mais real, visível e menos metafórico da “linguagem religiosa”, presente em certa literatura desde a década de 1990 e que caracteriza a prática da própria administração, revelando-se assim, que tal relação entre “espiritualidade e administração” tem sido sim, cada vez mais próxima.

Analisando a literatura sobre o tema, Bell e Taylor (2003, p.65), consideram que “essa mesma literatura promove uma visão de organização como sistema sócio-espiritual, composto de empregados cujas necessidades existenciais devem ser atendidas se a organização deseja prosperar”.

A análise de tal literatura, sugerida por Bell e Taylor (2003), nos indicam que ela possui dois grandes objetivos: o primeiro em “explorar o significado do trabalho em relação a um propósito maior e, em segundo lugar, encorajar uma visão mais holística das empresas como centros comunitários, onde as ações podem ser vistas como interligadas em termos morais e práticos ao meio social e ambiental”.

De modo que se evidencia, em todo o discurso, em toda a linguagem, uma perspectiva ideológica que esconde na verdade uma maneira de sobrepular, de exaltar o significado do trabalho pela elaboração de um potencial propósito transcendental ou virtude moral e muito menos de demonstrar o seu contrário, o trabalho como campo de contradições, dissabores e disputas.

Compreendemos que a reflexão que se proponha sobre o mundo do trabalho, principalmente no modo de produção capitalista, a partir das contribuições de análise do instrumental marxista e dos estudos de Weber versando sobre o mesmo tema, nos leva a concordar com Bell e Taylor (2003), quando da utilização

da espiritualidade no trabalho, posto que ela, a espiritualidade dificilmente é neutra, pois, como compreendemos, no trabalho existem as relações de poder.

A nosso ver, onde há relações de poder torna-se inviável a neutralidade do discurso, da reflexão que se propõe.

Assim, Bell e Taylor (2003) buscam compreender o significado do discurso da espiritualidade no contexto do mundo do trabalho, como ele é realizado e logo em seguida como ele é recebido pelos empregados e os executivos afetados por suas práticas.

Bell e Taylor (2003) se debruçam na tarefa de entender primeiramente como se dá a espiritualidade no século XXI, descortinando uma visão que se revela como expressões de Pós-modernidade, sem, entretanto, assim defini-la, e que revela uma “compreensão mais fluida e dinâmica da religião, mais apropriada ao pluralismo” que se presencia socialmente.

Para estes autores, a espiritualidade que emerge de um discurso no mundo ambientado do trabalho traz em si a própria Nova Era, instaurada dentora das organizações sociais.

A Nova Era vem permitindo a adoção de uma atitude de “pegar e misturar” em relação à religião, incorporando práticas de culturas diversas, como as danças Sufi, a sabedoria taoísta e as crenças dos nativos norte-americanos, e adaptando-as ao contexto de uma organização (BELL ; TAYLOR, 2003, p. 66)

De modo que neste contexto de Nova Era

A espiritualidade, portanto, fornece o rótulo para a introdução do sagrado em diferentes ambientes seculares (inclusive o organizacional) (BELL ; TAYLOR, 2003, p. 66)

Das considerações feitas até aqui, para Bell e Taylor (2003) é de importância significativa compreender a espiritualidade, buscando defini-la em meio às contradições nascentes do próprio discurso da espiritualidade dentro das organizações, quer dizer, no ambiente de trabalho.

Observa-se que essa espiritualidade, dentro da organização apresenta um paradoxo, no lugar de propiciar “a libertação das restrições do trabalho e da modernidade”, ela garante que a busca da importância do sentido para a realização no ambiente de trabalho deve ser assegurada, garantida pelos “telos” (do grego: fins) específicos, próprios das organizações. De modo que o discurso da espiritualidade neste contexto, e que, também é apontado por Bell e Taylor (2003)

“sugere que devemos atingir a plena realização por meio do trabalho, e não a despeito dele”.

No empreendimento de definir espiritualidade, as análises dos autores Bell e Taylor (2003) e Murad(2007), por exemplo, revelam o quanto há de diferentes sentidos e no significado do termo na área administrativa. Percebemos que os conceitos aceitos de espiritualidade por aqueles que dela compartilham na ciência da administração é como recurso organizacional.

O princípio básico que sustenta tais afirmações é o compromisso de desenvolver a espiritualidade no trabalho para melhorar as atitudes dos empregados com relação ao trabalho, com a intenção de que isso aumente sua motivação e tenha um impacto positivo sobre o desempenho da organização (BELL ; TAYLOR, 2003, p. 68)

Vale ressaltar que Bell e Taylor (2003) consideram que alguns autores nos advertem quanto ao uso da espiritualidade como ferramenta gerencial para melhorar a eficiência da organização e expõem claramente que o discurso da espiritualidade com esta intenção é um discurso que “reforça, assim, a ideia do trabalho como sendo o caminho para atingir o estado para iluminação por meio do conceito de auto-realização”.

Partindo também de elementos teóricos de Max Weber acerca da análise formal da burocracia legal e racional e de Michel Foucault em relação a compreensão da “fisiologia’ da burocracia por meio da interpretação de “técnicas disciplinares corporais, atitudinais e comportamentais”, Bell e Taylor (2003, p. 70), afirmam que “tanto Weber quanto Foucault reconhecem a religião e a espiritualidade como sendo centrais à compreensão das estruturas e dos procedimentos disciplinares da vida e do trabalho modernos”.

Dito isto, Bell e Taylor (2003) sem negar que o modelo que predomina na compreensão da influência da religião sobre o trabalho e a organização tem como base a Ética protestante, estudada por Weber, ressaltam que tal “ética protestante mostrou que fenômenos culturais, além de fatores econômicos, circunscrevem a ação social”.

Entretanto, concordamos para o que nos lembra Campbell (2001) em sintonia com o pensar de Bell e Taylor (2003) como a realidade do mundo organizacional sofrera mudanças no período da segunda metade do século XX, e com as mudanças também ocorridas no mundo do trabalho, os princípios do

protestantismo abordados por Weber em A Ética protestante e o Espírito do capitalismo, mudaram e deram lugar a uma nova ética social.

De modo que Bell e Taylor (2003) expressam, a nosso ver, as ponderações de Campbell (2001) posto que para eles “o trabalho foi privado de uma poderosa fonte de significado”. E aí, as teses de Weber não conseguem abarcar. Mas, que por outro lado o que se poderia explicar adequadamente o impacto do movimento da cultura corporativa, para estes autores so é possível quando do estudo do termo cultura, o qual encontra-se carregado de significado religioso.

Se religião é definida não mais em termos do divino ou sobrenatural, mas, em vez disso, como um sistema de significado elaborado em torno de narrativas históricas e míticas, e reforçado por certas práticas rituais, qualquer organização que tenha valores explicitamente articulados, que deverão ser compartilhados por todos os membros, pode ser considerada como religiosa (BELL ; TAYLOR, 2001, p. 71)

Posto que está, Bell e Taylor (2003) chegam a concordar com autores que defendem a idéia de que, a religião vista da forma descrita anteriormente por aqueles que usam da espiritualidade associada ao trabalho nas empresas e/ou organizações, significa que a mesma deva ser encarada como uma dimensão da experiência social.

Em face do que foi exposto anteriormente, temos um típico entendimento de Religião que se configura na pós-modernidade, diga-se de passagem, distante das práticas das religiões históricas, e concomitantemente, da espiritualidade oriunda destas, como por exemplo, de tradição judaico-cristã.

Para se compreender “as técnicas e práticas disciplinares associadas ao discurso da espiritualidade no ambiente de trabalho”, Bell e Taylor (2003), recorrem ao conceito de poder pastoral em Foucault, por ser uma força “totalizadora” (cujo objetivo é cultivar o bem-estar de uma população), quanto ser uma força “individualizante” (com objetivo de cuidar do indivíduo em particular, a vida toda).

Bell e Taylor (2003) nos apresentam uma gama de exemplos corporativos que reforçam as teses de Foucault e afirmam, frente ao já exposto:

A espiritualidade no trabalho depende das tecnologias religiosas da subjetividade, como o retiro e o confessionário, por meio dos quais os dirigentes agem sobre os valores morais existenciais do indivíduo de forma indireta, porém poderosa (BELL ; TAYLOR, 2003, p. 73).

E arrematam citando dois outros autores, numa dura crítica a utilização da espiritualidade no trabalho na perspectiva da crítica de Foucault

A espiritualidade no trabalho constitui um aspecto de uma ideologia gerencial mais ampla, que se ocupa com a administração da subjetividade e com a engenharia da alma humana (BELL; TAYLOR, 2003, p. 73)

Ao final do estudo, Bell e Taylor (2003), refazem o caminho percorrido de análise, retomando a dimensão da espiritualidade pelo espírito capitalista. Situam quatro assertivas do discurso da espiritualidade na prática administrativa e organizacional.

Aqueles autores consideram como primeira ideia: os que propõem a espiritualidade no mundo do trabalho é por ser este último, um contexto favorável para o crescimento espiritual e procura de significado.

A segunda ideia, considerada: os que propõem a espiritualidade no mundo do trabalho se apóiam no pensamento da mudança de significado que o trabalho passará a ter no novo século, inclusive com novas formas de poder e de motivação, conseqüentemente impacto sobre a organização.

Quanto ao terceiro pensamento: espiritualidade no trabalho envolve a aceitação parcial da religião como sistema organizacional e cultural.

No quarto pensamento, Bell e Taylor (2003) deixam ainda mais claras as suas interpretações sobre o discurso da espiritualidade por aqueles que a propõem no mundo e/ou ambiente do trabalho.

Percebemos e concordamos que o discurso não é novo muito menos suas iniciativas práticas, apesar de propor como o novo. Insistem os autores que “desde o papel da ética protestante no desenvolvimento do capitalismo, da cultura organizacional, e das relações de poder, tanto nas economias orientais quanto nas ocidentais”, tal discurso já se pregava.

O discurso da espiritualidade no trabalho compartilha a aceitação de Weber das condições estruturais do capitalismo e procura resolver os dilemas que essas condições criam para o indivíduo ao elaborar o desenvolvimento de sentimentos internos de significado e virtude. Neste particular, a espiritualidade no trabalho representa um retorno para ou um renascimento da ética protestante não como um estilo de vida definido em termos de parcimônia e culpa, mas como uma forma de se conviver com o capitalismo por maio do consumo e do amor ao “eu” (BELL; TAYLOR, 2003, p. 74)

Assim, o desfecho do estudo de Bell e Taylor (2003) a espiritualidade no ambiente do trabalho no contexto atual de pós-modernidade, ou no sentido mais específico dos autores, a ética da Nova Era e, encontra-se sobre as bases de uma nova ética que não é aquela da ética protestante analisada por Weber ou da ética social. Uma ética compreendida como um imperativo categórico moral frente à auto-adaptação é a única constante..

A ética da Nova Era difere da ética social, pois reflete a atual perda de fé no progresso científico, bem como a desilusão com as religiões estabelecidas [...]. O seu aparecimento, portanto, faz parte de um projeto teológico moderno mais amplo – que redefine o sentido da experiência religiosa por meio da proposta de que os objetivos espirituais e econômicos podem ter a mesma importância [...]. Esse discurso representa por seus argumentos [...] o mais fundamental deles é de que é possível alterar o mundo pela mudança de si mesmo (BELL ; TAYLOR, 2003, p. 75).

Procuramos focar a relação da espiritualidade com a ciência da administração, mais precisamente a partir de estudos do discurso da espiritualidade relacionada da prática administrativa. Partindo de alguns instrumentais de análise estudados por Max Weber e Michel Foucault, a contundente crítica que Bell e Taylor (2003) teceram da relação entre espiritualidade e ambiente de trabalho, se traduz na administração do ambiente de trabalho em plena Pós-modernidade.

Assim sendo, tencionamos expor alguns pontos que parecem estar em comum com as análises elaboradas de Bell e Taylor (2003), ao consideramos a obra de James Hunter (2004): O monge e o Executivo²⁰, por ser ela uma obra que se configura na área de Administração e de liderança.

Hunter (2004) tece sua obra com uma linguagem coloquial, longe de qualquer complexidade. Busca ser o mais objetivo possível. Acredite o leitor. Toda a sua história transita justamente com aspectos de desprendimento e engajamento na busca interior. O abandono do ser executivo (administrador) que até então se apresentava com aspectos ausentes de uma espiritualidade, sem uma humanização para o ser líder se evidencia. Daí a busca do personagem central por um outro caminho que lhe dê sentido.

²⁰ Cf. A história retrata Leonard Hoffman, um famoso empresário que abandonou sua brilhante carreira para se tornar monge em um mosteiro beneditino, é o personagem central desta história criada por James C. Hunter para ensinar de forma clara e agradável os princípios fundamentais dos verdadeiros líderes.

Em Hunter (2004) não há uma preocupação em ater-se a alguma religião, ou alguma verdade metafísica, muito menos em compreender o contexto do capitalismo ou qualquer outro modelo sócio-econômico, a história se constrói sobre a relação entre espiritualidade e mundo do trabalho (no intuito de se desvendar o seu próprio eu como um líder servidor). Aqui se evidencia o evitar mais especificamente dos conflitos oriundos das relações de poder que se instauram no ambiente de trabalho.

A obra de Hunter (2004) agrada aos “espíritos” que acreditam que só a mudança de si é suficientemente satisfatória. E isso se justifica na razão de sê-lo já que reconfigura todo o sentido da experiência espiritual-religiosa através da proposta de que os objetivos espirituais e econômicos, próprios do modelo vigente, podem ter a mesma importância.

Em “O Monge e o Executivo” de Hunter (2004) mesmo sendo “um monge” (tido ainda em plena contemporaneidade como uma expressão histórica do homem espiritual-religioso) quem profere as “lições de uma liderança baseada numa espiritualidade”, há uma desqualificação da espiritualidade, como a entendemos, por ser ela traduzida muito simploriamente, tipicamente pós-moderna, como um exercício de higiene mental, autoajuda elementar, literalmente descomprometida com o esforço radical contínuo do cuidado de si no sentido analisado por Foucault (2004).

Fazendo um paralelo com o estudo realizado por Bingemer (2002), Vasconcelos (2007), Murad (2007) e Bell e Taylor (2003) a obra de Hunter (2004) se enquadra dentro dos ventos da Nova Era, expressão máxima que se instaura no acreditar na mudança do mundo pela mudança de si mesmo. Não que partilhemos da ideia de que não haja nada de positivo no processo de mudança, na busca de si mesmo, mas nos parece que há algo mais que esteja faltando.

A espiritualidade que se relaciona com Administração é já denunciada pela Pós-modernidade, a qual aponta uma nova roupagem, uma outra configuração de uma espiritualidade desatrelada de qualquer experiência mais radical, e por isso mesmo não religiosa, posto que a desqualifica, à medida que não há mais verdade que se possa manter em nossa experiência vivida e que impulse o desenvolvimento de uma espírito criterioso, impulsionadora de transformação de estruturas desumanizantes, ideológicas e, por isso manipuladoras da realidade humana.

Destarte, a investigação de Bell e Taylor (2004), respaldada por Campbell (2003), Murad (2007), Bingemer (2002) e Vasconcelos (2007) nos propiciou um outro prisma revelador: o da intencionalidade na relação entre espiritualidade e formação do administrador. A espiritualidade nos foi apresentada como um recurso poderoso, ideológico, capaz de esconder as incongruências do ambiente de trabalho, além de poder ser ela um outro recurso que as organizações podem se valer para manterem-se no topo da cadeia produtiva e lucrativa.

Espiritualidade pós-moderna que se apresenta fruto da miscelânea da Nova Era como desvelada por Bell e Taylor (2004) na relação com a administração e com a formação do administrador, ela é mais uma ferramenta de poder ideológico para adequação aos padrões organizacionais estabelecidos, para favorecer a produtividade empresarial e conseqüentemente os lucros financeiros do que de fato o que se compreende em Foucault (2004).

3.1.4 Da relação entre espiritualidade e a formação do administrador

Feita a tentativa de análise visando o entendimento da relação existente entre espiritualidade e administração, a partir do estudo de Bell e Taylor (2003), amparados em diversos autores, e ao mesmo tempo em que buscamos aproximar tais análises com o a obra de Hunter (2004), temos a compreensão de que a espiritualidade é um poderoso recurso estratégico, em tempos de Pós-modernidade, em que as religiões deixam de ser referenciais significativos tanto quanto a razão científica que pretendia responder e resolver aos grandes dilemas humanos.

Se assim é, o nosso entendimento da relação entre espiritualidade e Administração, cabe-nos desta feita, com numa abordagem hermenêutica que nos propomos analisar se também se configura tal compreensão na relação entre espiritualidade e a formação do Administrador.

O estudo elaborado por Bonilla (2006)²¹, nos parece contribuir para estabelecermos a relação entre espiritualidade e formação do Administrador, já que compreendemos que formação do Administrador se dá e muito pela aceitação social da Academia, da Universidade ou mesmo Faculdade, responsáveis pelo Ensino Superior legalmente reconhecido.

Bonilla (2006) expõe inicialmente o significado da transdisciplinaridade, ressaltando que a sua razão de ser só é possível com o elemento espiritual. Daí, apoiado na Carta Arrábica²², a transdisciplinaridade sem o espiritual é no “máximo interdisciplinaridade”.

Ressaltando que a transdisciplinaridade é uma necessidade, um sonho possível, Bonilla (2006) reforça o entendimento de que “o mundo acadêmico”, “o mundo das disciplinas autônomas e isoladas” estão sendo necessariamente levado a uma aproximação e associação entre as disciplinas em diferentes graus, dos mais simples (multidisciplinaridade) até o mais abrangente, a transdisciplinaridade, motivadas pelo “vertiginoso avanço e proliferação das tecnologias, a complexificação dos problemas”.

A transdisciplinaridade é compreendida por Bonilla (2006), o qual se apóia por exemplo em Nicolescu (1970) como uma nova abordagem científica, espiritual e social. Parece-nos que para Bonilla (2006), a transdisciplinaridade, é uma abordagem imprescindível para se constituir o fazer científico e a formação de modo mais completo.

A consideração do elemento espiritual como condição *sine qua non* para a transdisciplinaridade acontecer é fortemente reforçada pelo que Bonilla (2006), e

²¹ Cf. BONILLA, 2006, 14.p. O estudo foi escolhido para nossa análise por ser o autor um militante da aplicação da transdisciplinaridade no Ensino Superior no Brasil, aquela relacionada a dimensão espiritual e a educação superior.

²² Cf. A Carta Arrábica, segundo Bonilla (2006) foi adotada no primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade, no Convento de Arrábica, Portugal, em novembro de 1994. Dos 15 artigos que a compõem, Bonilla (2006, p 2.) ressalta seis artigos nos quais se destacam as seguintes idéias: O reconhecimento de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes. A visão transdisciplinar ultrapassa o domínio das ciências exatas, buscando diálogo e reconciliação como as ciências humanas, a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual. Não constitui a transdisciplinaridade uma nova religião, ou nova filosofia, metafísica ou uma ciência das ciências. A educação transdisciplinar deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar, ou seja, deve reavaliar o papel da intuição, da imaginação, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos. A transdisciplinaridade deve elaborar uma economia que esteja a serviço do ser humano e não o inverso. Atitudes como rigor (na argumentação), abertura (aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível) e tolerância (reconhecimento das idéias e verdades contrárias às nossas) são características da visão transdisciplinar.

que mesmo chama de dimensão transcendental “em que o sagrado e o profano convivem e que foi tão bem estudado por Elíade (1973)”.

Há em Bonilla (2006) uma preocupação em considerar seriamente o elemento espiritual, por ser ele parte da natureza humana, e se assim, não for encarado configura-se sua exclusão e como conseqüência direta cairmos em “um novo cartesianismo” e “nunca numa verdadeira abordagem holística”.

Compreendemos que Bonilla (2006) está inteiramente impregnado pela perspectiva holística²³ como perspectiva que se coaduna com a transdisciplinaridade. Ele elabora um caminho argumentativo, recorrendo a Capra (1983), afirmando a convergência entre ciência e tradição espiritual, para justificar que o elemento transcendental ou mesmo espiritual deva ser incorporada nos currículos universitários.

É fundamental sim, conhecer o mundo físico (eis o grande papel da ciência). Mas isso é apenas um meio para o fim fundamental: conhecer o ser humano e transformar a sociedade num lugar melhor para viver, onde os valores universais (dignidade, justiça, solidariedade, bem-estar, etc) sejam os grandes objetivos da vida. E não poderemos fazer isso sem nos envolver com a dimensão espiritual (BONILLA, 2006, p. 3).

Como em Solomon (2003), Murad (2007), Bell e Taylor (2003), Bonilla (2006) busca explicitar a compreensão de espiritualidade, distinguindo seu entendimento em diversos autores, assim, o termo espiritualidade é aceito, mas como um conceito recentemente pós-moderno, o de inteligência espiritual.

A inteligência espiritual [...] se caracteriza por sua natureza transformadora. Ou seja, a pergunta que ela faz é se quisermos, mesmo, estar dentro dessa situação. Não poderíamos mudá-la para outra situação melhor? Portanto, teremos controle sobre aquela; teremos poder de escolha. É através dela que podemos exercer plenamente o livre-arbítrio (BONILLA, 2006, p. 4).

Percebemos assim, que o termo inteligência espiritual coloca-nos diante mais uma vez de uma perspectiva que não necessita da religião para se constituir e fluir. Ela encontra-se constituinte da natureza humana. Bonilla (2006) traça todo este caminho ao citar diversos autores e/ou estudiosos que se debruçam sobre a questão da inteligência espiritual.

²³ Cf. “A abordagem holística reconhece quatro componentes do ser humano (material, mental, afetivo e espiritual). Os dois primeiros correspondem ao princípio auto-afirmativo; os dois últimos ao princípio integrativo” (BONILLA, 2006, p. 9).

No tocante à espiritualidade e à educação superior, Bonilla (2006) nos apresenta uma série de pesquisas sobre a espiritualidade no ambiente acadêmico e praticamente nos deparamos com os estudos centrados para educadores gerenciais, conseqüentemente administradores.

O trabalho argumentativo de Bonilla (2006) visa incutir a necessidade de se ensinar aos estudantes universitários, e aqui se encontram os estudantes de administração, “as bases espirituais para a vida e dos negócios”, que “os mesmos podem ter experiências espirituais” e “avaliar tanto as conseqüências de aspectos espirituais de educação gerencial” quanto “estimular a compreensão e a experiência espiritual das pessoas em geral”.

Ao citar autores que se importam com “os valores espirituais nos negócios”, “curso de valores espirituais na organização”, Bonilla (2006) se reporta a uma relação que se estabelece entre espiritualidade e a formação do Administrador na contemporaneidade. Esta relação se está ainda constituindo, pois para ele “as escolas de Administração carecem de ferramentas adequadas para estimular a desenvolver alunos de grande potencial”.

A Unesco, principal instituição mundial de educação, através de numerosos documentos, entre eles a Declaração de Veneza (1986), e a Conferência Mundial de Educação Superior (1998), recomenda que ela assuma, entre outras, a dimensão espiritual (BONILLA, 2006, p. 9)

No estudo de Bonilla (2006) parece-nos mesmo que o autor justifique o entendimento de espiritualidade como dimensão espiritual, ele não a reporta como um elemento ideológico.

Deve ficar claro que a dimensão espiritual não tem nada a ver com as deformações, que instituições e pessoas interessadas, podem ter desenvolvido ao longo dos tempos. Pseudoespiritualidade, dogmatização, e charlatanice são muito comuns hoje em dia, mas seu uso, indiscriminado e fantasioso, não pode embaçar o espelho da verdadeira espiritualidade, ensinada através dos milênios pelos maiores mestres da humanidade. É necessário ser muito cuidadoso “com os intérpretes da verdade” ou “representantes de Deus na terra” (BONILLA, 2006, p. 10).

E após uma análise crítica muito superficial sobre o fenômeno da Globalização econômica, com o aniquilamento dos valores humanos mais universais e a das novas descobertas da ciência, Bonilla (2006), chega-se a valer destes como

impulsionadores da necessidade de uma formação acadêmica que se inclua a dimensão espiritual.

A Educação Superior deve caminhar o mais rápido possível para uma abordagem transdisciplinar: tecnologia, ciência, arte, filosofia, ética, espiritualidade. [...] a ênfase é dada à dimensão espiritual, geralmente ignorada, esquecida ou até ridicularizada no ambiente universitário (BONILLA, 2006, p. 11).

Bonilla (2006) ao considerar que “as religiões e a espiritualidade têm o mesmo objetivo: sintonizar as energias internas do ser humano com as energias superiores” insiste que a dimensão espiritual ilumina os seres humanos para que escolham seu caminho, com inteira liberdade, sem a tutela de quem quer que seja, “intérpretes”, “mestres” ou mesmo “gurus”.

Recordamos que no estudo de Bell e Taylor (2003), a partir das abordagens feitas por Foucault, apontam que a psicologia é uma constituinte para o reforço de uma espiritualidade mais como ideologia centrada no sujeito que ao mudar a si próprio, muda o mundo sem levar em consideração um contexto maior que circunda a relações de poder no ambiente do trabalho e na vida social.

Partindo de Bonilla (2006), percebemos que há um risco de se dar ênfase na questão psicológica quanto o mesmo escolhe não o termo espiritualidade, mas inteligência espiritual. Mesmo que esta não seja a intenção do citado autor.

Em face do já exposto, tememos que a “inteligência espiritual” seja compreendida novamente como um recurso estratégico para a formação superior, em especial para a formação superior do profissional de Administração e para justificar as estruturas do mundo do trabalho como a descrevemos no início do nosso estudo.

Nosso temor procede quando nos deparamos com a intenção de Bonilla (2006) ao inculcar a necessidade da dimensão espiritual, mesmo numa perspectiva transdisciplinar, na relação com a formação do administrador.

[...] mas se quisermos formar profissionais que possam fazer uso completo de sua inteligência, e isso é crucial a partir do século XXI, temos que diversificar o conteúdo curricular de modo que o material, o racional, o afetivo, e o espiritual se complementem [...]. A Educação Superior precisa formar profissionais completos, verdadeiros líderes para a vida. Ou seja, as lideranças organizacionais, começando pelas acadêmicas, precisam incorporar em seu desenvolvimento a dimensão espiritual (BONILLA, 2006, p. 11-12).

Ora, Bonilla (2006), não deixa claro que a sua compreensão da relação necessária entre espiritualidade e formação do administrador na contemporaneidade têm como intencionalidade a compreensão crítica frente ao ambiente de trabalho no qual se encontra incorporado ou irá ser incorporado ao formando em administração: as relações de poder, os aparatos ideológicos, as contradições organizacionais, tocando superficialmente nas contradições da globalização econômica e na crise de valores presentes.

Bonilla (2006) retrata o elemento espiritual como impulsionador de uma visão ética em prol da mudança não só do indivíduo, mas também dos valores espirituais nos negócios. Será esta ética aquela da Nova Era, característica da Pós-modernidade?

Abordagem transdisciplinar que Bonilla (2006) defende para uma nova educação superior – formação acadêmica do administrador, por exemplo, estabelece necessariamente uma relação intrínseca com a dimensão espiritual.

Destarte, esta relação não pode ser constituída, se transdisciplinar, sem prescindir de toda a perspectiva de criticidade da ciência, da história, das relações sociais, da cultura, da arte, da política, e da economia.

E complementando

o estudo das Ciências Humanas/Sociais deve resgatar o ser humano como ser que sente, pensa e age no e sobre o mundo em que vive, buscando – na leitura das palavras, das imagens, dos sons – compreender as relações econômicas, políticas, sociais e culturais que compõem a vida cotidiana de cada homem e de cada mulher. E os desafia a transcender historicamente, a construir, na sua história, a história do mundo (SANTOS, 2004, p. 32).

No intuito de estabelecer de fato uma relação crítica formativa do sujeito no mundo entre a dimensão espiritual na relação com e na formação do administrador deve ter presente que:

O modelo transdisciplinar da realidade lança uma nova luz, então, sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Para o pensamento transdisciplinar, há um movimento de travessia simultânea dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Esse movimento segue e sentido ascendente e também descendente pelos níveis de realidade e percepção. E a zona de resistência absoluta (o ponto X de interação) é o espaço de coexistência da transcendência e transdescendência, ou de transcendência e imanência (ARAGÃO, 2007, p. 303).

Concordamos com Bonilla (2006), a intencionalidade da espiritualidade relacionada com a formação do profissional de administração, deve acontecer numa perspectiva transdisciplinar, das concepções científicas transformadoras e contextualizadas, *mutatis mutandis*, a espiritualidade se estabelece na relação com a formação do administrador atendendo a um apelo humanístico. A espiritualidade é encarada como sendo um construto necessário e urgente para a formação de novas mentes, novos sujeitos co-partícipes deste mundo.

Os estudos reflexivos de Bonilla (2006) revelam o apostar numa espiritualidade relacionada com a formação do administrador, sem, entretanto, considerar as intencionalidades reveladas por Bell e Taylor (2004). Bonilla (2006), apesar de criticar certas estratégias de uso da espiritualidade como charlatanice, por exemplo, ele não estabelece a espiritualidade vista como recursos apontados por Bel e Taylor (2004).

3 ESPIRITUALIDADE EM TEMPOS PÓS-MODERNOS

3.1 *Da espiritualidade e da religião*

Richard Solomon (2003) provoca um especial interesse nesse estudo a começar pelo sugestivo título de sua obra²⁴. Nela Solomon (2003) afirma confessadamente, para começo de conversa, que sobre espiritualidade ele nunca conseguiu entendê-la, desde os tempos como iniciante no estudo da filosofia. Nota-se que o mesmo ainda neste período diz textualmente que a espiritualidade parecia uma espécie de embuste, sustentada pela pretensão e a hipocrisia como seu domínio. Esta sua afirmativa se estende, como tentativa de justificar a própria natureza da sua obra.

E se a espiritualidade está associada à religião, para Solomon (2003) esta última parecia a ele um elemento perigoso, cuja atitude filosófica é de uma inteira desconfiança, mas admitindo que ao passar dos anos e de estudos, sua visão filosófica foi precipitada, colocando como diríamos na mesma balança a espiritualidade e a religião. Uma profusão de sentimentos baseados nos medos, preconceitos desde a tenra idade, o fizeram resistente à espiritualidade e consequentemente à religião.

Richard Solomon (2003) mantém-se dentro de uma moderna crítica filosófica, que também herdamos ancorada em um dos mestres da suspeita no dizer de Paul Ricoeur, F. Nietzsche (1844-1900), cuja reflexão sobre a(s) religião(s) é permeada de uma intensa crítica. O curioso mesmo é que Solomon (2003) se deixa convencer e até mesmo defender, em nossos tempos, uma espiritualidade.²⁵

De modo que Solomon (2003, p.18) explicita como vai desenvolver seus pensamentos sobre espiritualidade e religião, “espiritualidade não significa crença no Deus judaico-cristão-islâmica e não se restringe a ela”.

Mas, o que Solomon (2003) afirmara tem razão de ser? Ou melhor: espiritualidade por ela não significar uma crença no Deus único das religiões

²⁴ Trata-se de *Espiritualidade para Céticos*.

²⁵ Como também entende Nietzsche em *Crepúsculo dos deuses*: “Está em nossa natureza selvagem que nos recobremos melhor de nossa não-natureza, nossa espiritualidade”. Tal citação encontramos no prefácio do referido livro de Solomon (2003, p. 17).

monoteístas, não se poderá concluir da impossibilidade de uma relação com a religião, em especial as religiões monoteístas? Diante de tais questionamentos o que é mesmo Espiritualidade? É algo intangível ao entendimento humano?

Quanto à espiritualidade não está intrinsecamente ligado à tradição Judaico-cristão-islâmica, Solomon (2003) nos diz reconhecer a tradição das três grandes religiões monoteístas, mas que não as considera como portadoras da verdade única, absoluta e cuja palavra final já foi proferida, e não se posiciona frente a tais concepções, bem como não estabelece a nosso ver uma outra postura, a dialógica com estas ideias.

Como filósofo, parece-nos que Solomon (2003) encara como uma verdade existente a da espiritualidade ligada às religiões, mas que para ele não passa de uma perspectiva que não o interessa ou não pretende criticar. Ele não entra neste debate. Há uma resistência à religião.

Entretanto, da compreensão que poderia suscitar uma interpretação quanto da não relação possível das religiões monoteístas com a espiritualidade, Solomon (2003) a descarta.

Isto não quer dizer que a espiritualidade não está em seu elemento na religião organizada. Claro que está. Para bilhões de pessoas uma é inimaginável sem a outra. Mas tenho certeza de que não estou só ao pensar que há lugar para a espiritualidade também fora dos muros das religiões estabelecidas do mundo, na alma individual, alguns poderiam dizer (p. 19).

Complementando com seu propósito investigativo à cerca da espiritualidade, arremata:

Minha busca [...], é de um sentido não-religioso, não institucional, não teológico, não baseado em escrituras, não exclusivo da espiritualidade, um sentido que não seja farisaico, que não se baseie em Crença, que não seja dogmático, que não seja anticência, que não seja místico, que não seja acrítico, carola ou pervertido (p.19).

Deparamo-nos com a questão proposta anteriormente, o que é mesmo espiritualidade? Destas questões, consideramos também como possibilidade de que não há somente uma espiritualidade, mas há várias espiritualidades.

Para Murad (2007, p. 123),

cada religião cria um jeito próprio de marcar a relação com o sagrado. Aquelas consideradas mais evoluídas desenvolvem para seus membros um “caminho espiritual”, um jeito de fazer progressos na existência, ao cultivar valores mais elaborados. As

espiritualidades são dependentes das diferentes tradições religiosas, embora, haja, também, semelhanças entre elas. Fala-se, então, de espiritualidades, no plural (MURAD, 2007, p. 123).

Assim sendo, cabe-nos aqui, inicialmente, buscarmos os fundamentos da espiritualidade para uma tentativa de compreensão crítica da mesma e das espiritualidades.

Para o próprio Solomon (2003)

A espiritualidade é um fenômeno humano. É parte essencial da existência humana, talvez até da natureza humana. Isto não significa negar que alguns animais podem ter algo semelhante a experiências espirituais. Mas a espiritualidade requer não só sentimento como também pensamento, e pensamento requerem conceitos (p.40).

Concordamos ser crucial para consecução de nossas pretensões de análise-crítica do fenômeno da espiritualidade na relação com a formação do administrador contemporâneo, desvelar o que entendemos por espiritualidade e/ou espiritualidades.

3.2 Espiritualidade com e sem religião

Parece-nos, inicialmente, o conceito de espiritualidade encontra-se sem uma definição em que atenda a um consenso. Todavia, verificam-se, ao final do século XX, um número cada vez maior de obras literárias, revistas especializadas, encontros, seminários de reflexão sobre o tema, inclusive em instituições que não tem nenhuma tradição religiosa ou que represente alguma instituição religiosa²⁶.

²⁶ Dois exemplos que confirmam esta afirmação somente no âmbito do Brasil, o primeiro na publicação de número especial da Revista de Psiquiatria Clínica representando um marco no campo da religião, espiritualidade e saúde mental no Brasil e em outros países de Língua Portuguesa. É a primeira revista psiquiátrica a dedicar um número inteiro a esse tópico. Os artigos reunidos foram redigidos pelos pesquisadores brasileiros mais renomados na área e também incluem artigos de vários autores de fora do Brasil. Por que todo esse interesse nesta área? Porque estudos entre religião, espiritualidade e saúde mental? Há várias razões. Os resultados dessas pesquisas têm importantes implicações para o cuidado clínico dos pacientes. O conhecimento do impacto que as crenças religiosas podem ter na etiologia, diagnóstico e evolução dos transtornos psiquiátricos ajudará os psiquiatras a compreender melhor seus pacientes, avaliar quando as crenças religiosas ou espirituais são utilizadas para lidar melhor com a doença mental e quando podem estar exacerbando essa doença. A vasta maioria das pesquisas em populações saudáveis sugere que as crenças e práticas religiosas estão associadas com maior bem-estar, melhor saúde mental e um enfrentamento mais exitoso de situações estressantes. Essas associações entre religiosidade e melhor saúde mental são encontradas de modo mais marcante em situações de alto estresse. De certo modo, esses achados também são verificados entre pacientes psiquiátricos, já que estes enfrentam um enorme estresse ambiental e psicossocial em razão de seus transtornos, necessitando de estratégias

Que espiritualidade se reporta a nossa reflexão? Lembra-nos Murad (2007),

muitas pessoas associam “espiritualidade” a “práticas devocionais”. Um católico *munido* de forte espiritualidade teria preferência por determinado santo e por práticas religiosas, tais como o terço e as novenas. Um evangélico, por sua vez, cultivaria práticas devocionais centradas na Bíblia e no louvor. Do ponto de vista institucional, uma organização católica pareceria mais espiritualizada pela quantidade de sinais externos, tais como crucifixos nas salas e estátuas de Maria em pontos estratégicos. Ou, ainda, pela periodicidade de celebrações, especialmente a missa. Ora, tal concepção de espiritualidade é insuficiente, pois está ancorada em elementos visíveis e nos hábitos, mas não contempla suficientemente a motivação da relação com o transcendente (p. 122).

Historicamente nas religiões tradicionais estão presentes a busca incessante pelo transcendente, por mais equívocos encontrados. E há essa indicação também em Murad (2007) que nos chama a atenção, no tocante da “não contemplação motivante da relação com o transcendente” (p.122).

Portanto, o não consensual sobre a espiritualidade, encontra-se, naqueles pensadores que defendem a espiritualidade oriunda de fato das experiências religiosas históricas: Murad (2007) e Boff (2003), por exemplo, e outros²⁷ que mesmo considerando que há uma espiritualidade oriunda das experiências religiosas históricas, há também uma espiritualidade que é laica como defende Solomon (2002).

É interessante deter-nos aqui no ponto do não consensual, pois ele possibilita vermos um ponto de tensão não abordado criticamente ou mesmo mantido nas reflexões de Solomon (2003) como já o dissemos anteriormente, quando, a partir da sua concepção de espiritualidade se faz frente à concepção de espiritualidade forjada nas religiões tradicionais de cunho judaico-islâmica.

[...] crescente frustração com certo grau em que a noção de espiritualidade [...] foi seqüestrada pela religião organizada, por excêntricos da Nova Era e sectários belicosos, e o grau em que a religião de nossos dias é insensatamente a-histórica, centrada em

eficazes de enfrentamento. Por outro lado, alguns poucos estudos indicam associação entre envolvimento religioso e maior psicopatologia.

Cf. Órgão Oficial do Departamento e Instituto de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/s1/5.html>.

²⁷ Cf. Como exemplo, é a publicação da Bem Comum - FIDES – Fundação Instituto de Desenvolvimento Empresarial e Social com sede em São Paulo, na edição de número 88 (1º. Ciclo de Fóruns) em seus 12 artigos tratou do tema da Espiritualidade e Ética nos Negócios. (Bem Comum – Fides, n.88: São Paulo, 2008).

verdades eternas e por isso inconsciente da história rica e violenta – e do modismo dos nossos dias – de grande parte daquilo em que acredita. Na verdade, partilho com Berthand Russel a convicção de que a história da religião ocidental é uma história de horror, uma história de intolerância, perseguições, massacres, o que o filósofo Hegel chamou de “o abatedouro da história” (p. 20).

Esta tensão nos permite compreender que Solomon (2003) descarta sim esta espiritualidade por mais que ele a reconheça como dada historicamente pelas religiões tradicionais.

É interessante notar que Solomon (2003) na sua postura filosófica não se aproxima das fontes de espiritualidade nascidas dentre as religiões tradicionais, ele basicamente, em todas as suas reflexões irá propor uma espiritualidade que se separa, rompe, com a espiritualidade tida como fruto das religiões tradicionais.

Esta expressão de espiritualidade “laica” presente em Solomon (2003) claramente diverge da espiritualidade emergente do discurso do movimento da “Nova Era”,²⁸ por exemplo, pois, propõe uma atitude crítica da vivência da própria espiritualidade pelo sujeito contemporâneo.

Se Solomon (2003) não aprofunda ou não se atém em “perder tempo” nas razões de não considerar a espiritualidade de tradição religiosa histórica por suas nuances negativas, muito menos situa ou mesmo se preocupa em refletir sobre a espiritualidade oriunda da Nova Era²⁹ com suas características ideológicas e em desacordo com as suas concepções filosóficas.

Numa afirmação não tão contrária a Solomon (2003), ao considerar que “normalmente as religiões estão em guerra entre si”, Boff (2003, p. 103), pondera, elevando “um outro olhar”, com certo otimismo quanto àquelas.

Mas, apesar disso, se olharmos mais profundamente, elas são grandes gestadoras de esperança, dos grandes sonhos, de integração, de salvação, de um destino transcendente do ser

²⁸ Cf. Importante considerar a definição dada por Emma Bell e Scot Taylor, no estudo sobre: A Exaltação do trabalho: O Poder Pastoral e a Ética do Trabalho na Nova Era. Publicado na RAE. Vol. 44. N. 2. Tradução de Alix Manning Shepard Berkes em 01/03/2004. “Termo amplo que engloba uma variedade de formas de experimentação religiosa e espiritual. Essa movimento difuso co-existe em uma tensão dinâmica com a religião estabelecida e a ciência, tentando combinar os valores de uma sociedade pós-materialista com a ideologia de auto-realização e de auto-descoberta, pela re-embalagem dos conceitos da religião, da psicologia e da terapia de uma forma que os torne particularmente bem adaptados às condições de sociedade industriais e pós-industriais”.

²⁹ Cf. Ainda sobre a Nova Era, damos uma especial atenção na terceira parte do nosso estudo quando nos detemos sobre a Relação entre a formação do Administrador e Espiritualidade. O artigo de Emma Bell e Scot Taylor, no estudo sobre: A Exaltação do trabalho: O Poder Pastoral e a Ética do Trabalho na Nova Era. Publicado na RAE. Vol. 44. N. 2. Tradução de Alix Manning Shepard Berkes em 01/03/2004 foi de uma importância significativa.

humano e do universo. Todas elas reafirmam o futuro da vida, contra a evidência da cruel da morte. As religiões trabalham com valores e anunciam sempre o Supremo Valor (p. 103).

Também Murad (2007) considera que “embora a religião tenha a pretensão de ser a única expressão de fé, da espiritualidade e da religiosidade, há uma relação de continuidade e descontinuidade entre elas”. Para ele em nossa sociedade contemporânea somente algumas pessoas têm a coragem de professar a fé, vivendo uma determinada religiosidade, ou mesmo espiritualidade, entretanto, não se consideram ou não estão ligados efetivamente a uma religião.

Diante do exposto a partir de Murad (2007) podemos afirmar que suas considerações deixam transparecer na própria reflexão de Solomon (2003), como exemplo muito evidente. Apesar de o mesmo não estabelecer um confronto maior, ao contrário, é como se não quisesse insistir no assunto e quem sabe correr o risco de fazer teologia e não filosofia.

Mas a abordagem feita por Murad (2007) quanto à religião, já fora tratada por Peter Berger (2001), em “a dessecularização do mundo: uma visão global”³⁰, de um modo analítico bastante categórico em relação ao fenômeno religioso o qual se dá no âmbito da continuidade das práticas religiosas como expressões quase de uma espiritualidade tradicional mesmo sem relação de pertencimento a uma determinada instituição religiosa.

Algumas instituições religiosas perderam poder de influência em muitas sociedades, mas, as crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando grandes explosões de fervor religioso.

Encontramos assim, em Solomon (2003) a tentativa de superação de certa espiritualidade restrita a religião que o mesmo a define como uma “espiritualidade naturalizada”³¹.

Solomon (2003), porém, não deixa de considerar a existência do que chama de “espiritualidade não naturalizada”³² o que nos parece, por parte do autor,

³⁰ Além de Peter Berger, sobre o tema da secularização ver: MARTELLI, 1995. É referência obrigatória.

³¹ Para Solomon (2003) há o que ele denominou de “uma espiritualidade naturalizada”, a qual sempre teve admiração intensa (p.21) e que ele compreende “numa única expressão: o amor reflexivo à vida” (p.33). Para ele “pensamentos sem sentimento não constituem espiritualidade” (p.33). De modo que defende o significado de espiritualidade como “as paixões nobres e reflexivas da vida vivida em conformidade com essas paixões” (p.33).

uma consideração da existência, da relação com o transcendente, e, também, como uma tentativa de superação de uma racionalidade científica vazia de sentimentos.

Neste sentido, a espiritualidade para Solomon (2003)

É em última análise social e global, uma noção de nós mesmos identificados com outros e com o mundo. Mas, em última análise, a espiritualidade deve também ser compreendida em termos da *transformação do self* [...]. A espiritualidade é um processo. O self é um processo, e a espiritualidade é o processo de transformação do self [...]. A espiritualidade é expansão do self.

Sobre o termo Self, Solomon (2003) o utiliza, segundo ele, “devendo muito” a George W. F. Hegel (1770-1831) e, “antes dele, a centenas de gerações de místicos e de pensadores asiáticos que viram muito claramente que nossa concepção rotineira do self individual é fato bastante tênue e frágil” (p. 259).

O Self tem sido um termo que tem provocado muita discussão na área específica como a da psicologia. Segundo Guanaes e Japur: “O conceito de *self* tem se constituído central na maioria das teorias psicológicas da área clínica, sendo praticamente impossível, neste campo, imaginar uma teoria que prescindia desta noção. Para além deste campo específico, a própria definição de Psicologia pressupõe a noção de *self*, assumindo a ideia de indivíduo como sendo constituído por disposições internas e mentais – noções que hoje integram grande parte das significações de nossa cultura ocidental sobre este tema.

As teorias psicanalíticas constituem um exemplo do uso destas noções de indivíduo e *self* no entendimento do funcionamento humano. Estas destacam-se pelo grau de elaboração teórico-conceitual com que abordam a questão do psiquismo e do *self*, tendo grande influência na formação profissional e, por conseguinte, na disseminação da Psicologia ao domínio público.

Contudo, de acordo com Sampson (1989), nos anos recentes, muitos estudos e tendências teóricas têm desafiado estas concepções mais conhecidas de *self*, sobretudo apontando para a peculiaridade desta concepção ocidental de homem, indicando a possibilidade de outras concepções menos individualizantes; e

³²Eis o exemplo de uma experiência diferente de uma espiritualidade naturalizada como Solomon (2003) assim a define e descreve: “Pode ser encontrado, como não é de surpreender, na natureza, contanto que o busquemos. Quer vejamos o mundo como criação de Deus ou como um mistério secular que a ciência está tratando de entender, não há como negar a beleza e majestade de tudo, de cadeias de montanhas, desertos e florestas tropicais aos detalhes intrincados da configuração de um mosquito comum. [...] o lugar para procurar a espiritualidade, é aqui mesmo, em nossas vidas e em nosso mundo, não alhures. Mais perto do coração, a espiritualidade pode ser encontrada em nossas paixões mais nobres, em particular no amor” (p. 24-25).

para o caráter construído e situado, social e culturalmente, de termos como *self*, personalidade e traços individuais, assim questionando o caráter natural e essencial destas descrições.

Nesta mesma direção, muitos autores construcionistas têm proposto um novo entendimento sobre o *self*, onde este é visto como um discurso, uma construção social, produto das práticas discursivas nas quais as pessoas dão sentido ao mundo e a suas próprias ações. A proposta construcionista social vem ganhando destaque entre as ciências psicológicas nos últimos anos, sobretudo entre os teóricos da psicologia social. Contudo, ela ainda tem sido recebida com receio no campo da psicologia clínica, onde se questiona a proposta de um *self* discursivo, entendendo que este conceito sugere um *self* “esvaziado” e “sem conteúdo”, onde não há espaço para a experiência Individual” (Cf. GUANAES ; JAPUR, 2003, p. 135-143).

Entendemos que o *self*, citado por Solomon (2003) ao se manifestar “em algo mais ligado à alma numa espiritualidade naturalizada, o amor reflexivo” (p.34), sinaliza novamente para o ser humano que busca superar a si, mas também, como um discurso social que dá sentido ao mundo dos seres humanos e suas práticas. Mesmo não esquecendo a afirmação do mesmo Solomon (2003) “o mundo espiritual não está em parte alguma se não aqui, seja o que for que esse aqui designe” (p. 39):

A espiritualidade requer uma aguda concepção do *self*, não apenas consciência ou mera percepção, mas também auto-consciência e auto-reflexão, o impulso a “uma vida examinada”. O *self* não é apenas (como Wittgenstein observou certa vez) a moldura de nosso mundo, mas algo ao mesmo tempo substancial e misterioso. [...] tanto o *self* quanto a consciência provocam uma sensação de mistério para a qual “alma” é meramente um pacificador verbal (p. 41)

Percebemos que partindo desta compreensão sobre *self*, no pensamento de Solomon (2003), há uma exigência para a espiritualidade: uma consciência social, que se move de dentro desta própria espiritualidade como “amor reflexivo”. Ao mesmo tempo em que nos adverte quanto à reflexão sobre a própria espiritualidade, superando a mesquinhez do pensar estreito, limitado ao somente científico e não aberto à transcendência e ao mistério.

É verdade que a espiritualidade é oposta ao meramente técnico, ao meramente perfunctório, e à argumentação fastidiosa que se recusa a aceitar qualquer coisa como um todo vivo e insiste em dissecar os pedaços inertes. Mas, ainda que a espiritualidade escape a

categorias analíticas estreitas e seja menos passível de argumento e “prova” que uma hipótese empírica limitada ou uma proposição matemática, essa carência das categorias adequadas não é razão para se dizer que ela é irracional u indescritível (p.43).

A espiritualidade, assim entendida para céticos, no entendimento de Solomon (2003)

É a percepção sutil e não facilmente especificável que envolve praticamente toda e qualquer coisa que transcenda ao nosso mesquinho interesse pessoal. Há, portanto, espiritualidade, na arte, nos laços de amor, e companheirismo que mantém uma comunidade unida, na reverência à vida (e não só a vida humana) que é a chave para grande número de filosofias, bem como de religiões [...] A espiritualidade é uma forma expandida do self, o que enfaticamente, não significa dizer que é uma forma expandida de egoísmo. Ela é, antes, como muitos budistas afirmam há muito e Hegel afirmou mais recentemente, a apaixonada sensação de autoconsciência em que a própria distinção entre egoísmo e abnegação desaparece (p. 44).

Deparamo-nos com um choque entre a espiritualidade crítica-filosófica proposta por Solomon (2003) com a espiritualidade (e espiritualidades) das “religiões que criaram um jeito próprio de marcar a relação com o sagrado” (MURAD, 2007, p.123).

Há um visível desencontro (ou mesmo aparente confronto inicial) entre a espiritualidade naturalista proposta por Solomon (2003), com a(s) espiritualidade(s) oriunda das religiões. Tal desencontro se presencia pelas abordagens filosóficas da espiritualidade, diferentemente da abordagem religiosa da espiritualidade dada pelas religiões históricas.

Entretanto, estas mesmas abordagens feitas sugerem certa aproximação. Aproximação aqui entendida em relação às intenções da vivência e do cultivo de uma espiritualidade que recoloca o sentido do existir na ordem do dia. Uma relação mais de contribuição, pela constante reflexão “crítica filosófica amorosa” com a espiritualidade(s) que nos é apresentada pelas religiões históricas. E não mais que isso.

3.3 Espiritualidade e pós-modernidade

3.3.1 Da compreensão e admissão de espiritualidade e pós-modernidade

Primeiramente, nosso trabalho de tratamento hermenêutico-reflexivo admitindo a espiritualidade(s), admite também uma compreensão de pós-modernidade, e conseqüentemente, a manifestação de uma a partir da e na outra, estabelecendo uma relação entre elas, ou seja, numa inter-relação.

Partindo desse ponto de vista, em nosso estudo sobre a “espiritualidade com e sem religião”³³, decerto percebíamos que o tema e sua problematização antecipavam naquele momento algo que pudesse se referir a modernidade e a pós-modernidade.

Entretanto, escolhemos metodologicamente em ater-nos num tópico específico sobre o tema que em si contém uma complexidade³⁴ e uma gama de interpretações variadas como é a pós-modernidade³⁵.

Em Vasconcelos (2007, p. 313-314) encontramos um posicionamento que expressa essa nossa compreensão, o termo pós-moderno “é ambíguo e complexo”.

Lembra-nos Souza (2004, p. 40) “sabe-se que não há nenhum consenso nos debates sobre a modernidade, sobre a pós-modernidade e suas relações de oposição e composição. (...) O mesmo se poderia dizer do termo pós-modernidade”.

A consideração feita por Souza (2004, p. 40) nos remete a Morin (2002, p. 177) quando da abordagem sobre o conhecimento complexo que surge como dificuldade, incerteza.

Durante muito tempo, muitos acreditaram, e talvez ainda acreditem que o erro das ciências humanas e sociais era o de não poder se livrar da complexidade aparente dos fenômenos humanos para se elevar à dignidade das ciências naturais que faziam leis simples e conseguiam que, nas suas concepções, reinasse a ordem do determinismo. Atualmente, vemos que existe uma crise da explicação simples nas ciências biológicas e físicas: desde então, o que parecia ser resíduo não científico das ciências humanas, a incerteza, a desordem, a contradição, a pluralidade, a complicação etc..., faz parte de uma problemática geral do conhecimento científico (MORIN, 2002, p. 177).

³³ Cf. O tópico em questão encontra-se na página 32 desse trabalho.

³⁴ Cf. Morin (2002, p. 177): “ A complexidade surge como dificuldade, com incerteza e não como uma clareza e como uma resposta. O problema é saber se há uma possibilidade de responder ao desafio da incerteza e da dificuldade”.

³⁵ Cf. Os estudos sobre o tema da modernidade são contemplados por múltiplas interpretações. O próprio termo pós-modernidade tem provocado debates sobre a sua plausibilidade como compreensão da realidade contemporânea. As perspectivas e abordagens teóricas sobre modernidade e pós-modernidade são variadas, uma característica do chamado espírito moderno. Alguns autores que tratam da modernidade/ pós-modernidade: LYOTARD, 1986.; BAUMAN, 2003.; LIPOVETSKY, 2005.; VATTIMO, 1996; ROUANET ; HARVEY, 1992; IANNI, 2000.; ANDERSON, 1999; HALL, 2006; CRESPI, 1999; LYON, 1998 e JAMESON, 1997. Dentre outros.

Como nos confirma Ianni (2000, p.25) afinal, “a inquietação e a interrogação caminham juntas, sempre correndo o risco de encontrar o óbvio ou o insólito, o novo ou o fascinante, o outro ou o eu”.

Ciente dessas considerações preliminares preferimos correr o risco de nossa escolha, ao expor nosso posicionamento nascido de uma análise crítica sobre a temática da pós-modernidade, como por exemplo, o da má interpretação das nossas análises, dentro e fora da academia e/ou da organizações, do que correremos um outro risco que, é o de ficarmos não só na incerteza, mas também na indiferença pela “impossibilidade” de se chegar a uma compreensão consensual e pela não tomada de posição.

Concordamos com Lyon (1998) quando afirma

Atualmente, a questão da pós-modernidade é essencial em toda tentativa de descobrir a mudança cultural e, se estamos no caminho certo, na tentativa de compreender os fenômenos sociais contemporâneos. Isso não significa que haja surgido uma sociedade totalmente nova, nem que possamos identificar uma sociedade à qual possamos aplicar o qualitativo de pós-moderna. A questão da pós-modernidade nos oferece a oportunidade de reavaliar a modernidade, de ler os sinais dos tempos como indicadores de que a própria modernidade é instável e imprezível, e de renunciar ao futuro que parecia prometer (LYON, 1998, 125).

Bauman (2003) ao apresentar os motivos que o levaram a desenvolver uma extensa reflexão sobre a ética pós-moderna, se depara com uma perspectiva idêntica ao posicionamento de Lyon (1998).

A “perspectiva pós-moderna”, à qual se refere esse estudo, significa sobretudo o rasgamento da máscara das ilusões; o reconhecimento de certas pretensões como falsas e de certos objetivos inatingíveis, e nem, por isso mesmo, desejáveis (BAUMAN, 2003, p. 7).

Compreendemos como Bauman (2003) que ao atentarmos um estudo sobre a pós-modernidade, ela propicia ao sociólogo crítico, e no nosso entender, também ao cientista da religião um estímulo ao questionamento incisivo com um intuito maior, maior do que se possa imaginar.

Nesse sentido Souza (2004) propõe

O problema é reavaliar a modernidade e perceber a pertinência da crítica que se apresenta sobre o nome de pós-modernidade. As críticas são todas úteis para ajudar a nos situar desde que tentemos identificar sua direcionalidade ideopolítica (SOUZA, 2004, p. 42).

O termo pós-moderno ou pós-modernidade é aqui assumido em nosso estudo como uma pós-modernidade crítica como bem a define Souza (2004) ao tratar da ética, política e pedagogia na perspectiva de Paulo Freire quando da análise da Pedagogia da Esperança³⁶.

A posição de Freire dimensiona a seriedade e preocupações necessárias ao tratamento dessa problemática assumindo-se como pós-moderno crítico. Esse posicionamento pós-moderno crítico face à diversidade cultural na busca da construção da interculturalidade e multiculturalidade é desafiante e necessita de uma criteriosa análise e uma prática conseqüente a fim de que não se confunda justaposição de culturas ou dominação de uma cultura sobre várias (SOUZA, 2004, p. 45).

Pois nos deparamos com

a necessidade de retomada da radicalidade, da criticidade e sua prática, a distinção entre uma pós-modernidade progressiva e uma conservadora, neoliberal – rejeitando essa última -, a reafirmação da opção pelos excluídos que orienta a crítica e lhe dá direcionalidade, não dão margem a nenhuma dúvida (SOUZA, 2004, p. 45-46).

O posicionamento de assumir a pós-modernidade crítica apresenta-se, também, em outros autores como Bauman (2003), Ianni (2000) e Vasconcelos (2007).

Encontramos inclusive em Vasconcelos (2007) um posicionamento muito transparente e incisivamente crítico frente à pós-modernidade.

Chamarei de pós-modernidade crítica, para tentar diferenciar de outras tendências que proclamam uma indiferença relativista diante de tudo e de todos. A condição pós-moderna é a condição da consciência que se confronta com a sua finitude, sem tentar buscar construir, novamente, novas totalidades que a livre da sua condição, sem cair na indiferença, nem em otimismo cheios de sonhos de “onipotência infantil” (VASCONCELOS, 2007, p. 314).

3.3.2 Espiritualidade na Pós-modernidade e a desqualificação da religiosidade

Retomando ao que anteriormente compreendemos das reflexões sobre a espiritualidade na obra de Solomon (2003) e, por ela ser uma expressão do

³⁶ Cf. A pedagogia da Esperança: um re-encontro com a pedagogia do oprimido é um livro assim, escrito com raiva, com amor, sem o que não há esperança. Uma defesa da tolerância, que não se confunde com a convivência, da radicalidade; uma crítica ao sectarismo, uma compreensão da pós-modernidade progressista e uma recusa à conservadora, neoliberal (FREIRE, 1992, p. 12).

conhecimento da filosofia, originária de uma tradição filosófica moderna que transita da fenomenologia de Hegel até a crítica à razão moderna em Nietzsche, nela encontramos algumas considerações que nos parece dar “respostas à necessidade de uma espiritualidade não – institucional, não dogmática, que conduz à realização e à satisfação pessoal”.

Como já o dissemos anteriormente, por exemplo, a espiritualidade como Boff (2003) a expõe tem certa sincronia com a idéia de uma espiritualidade que se apresenta no ser humano através das diversas experiências religiosas em que estes acreditam e/ou professam num “Deus”; “Mistério do mundo” ou um dos seus mil nomes.

Chama-nos a atenção nesta assertiva de Boff (2003) justamente o que vai além de qualquer convicção de credo de uma religião institucionalizada. Boff (2003) considera a tradição das religiões históricas. Mas muito além, considera “a atitude em que o ser humano se sente ligado ao todo”, e percebe o “fio condutor” ligando-se a tudo e a “todas as coisas num cosmos” dentro da realidade circundante.

Entendemos, pois em Boff (2003) que há a espiritualidade de um modo interligado à religião, oriunda da tradição, mas não só fixa-se aí, ela torna-se mais significativa, enquanto espiritualidade, pois, é ela que impulsiona o ser humano para uma autoconsciência como na espiritualidade naturalista de Solomon (2003).

Parece-nos que a pós-modernidade vem descaracterizar ou mesmo desqualificar a religiosidade. E religiosidade é assumidamente um termo caro às tradições religiosas. É um termo que exprime a experiência religiosa, segundo aqueles autores que defendem a espiritualidade nascida no seio das religiões históricas. Ela é confundida até como espiritualidade, experiência religiosa vivida.

Ora, a pós-modernidade se manifesta como a entendemos, no sentido de Vasconcelos (2007, p. 314) “como uma postura de desconfiança a todo e qualquer tipo de metanarrativa, toda a pretensão de explicar à totalidade do real, assumindo o fragmentário, o provisório, a multiplicidade de possibilidades”.

Compreendemos como metanarrativa aquilo que o Lyotard (1986), citado por Vasconcelos (2007, p.314) chamou de “grandes esquemas histórico-filosóficos de verdade, liberdade, história, progresso, razão, revolução, e ciência criados pela era moderna”.

Assim sendo, onde se encontra o discurso religioso? É ele uma metanarrativa! E sendo dentro dessa lógica, parece-nos como um discurso que se

encontra fora de foco e de sentido dentro de um mundo cuja configuração se manifesta com múltiplos sentidos ou mesmo sem sentido algum. Daí um discurso religioso encontrar-se desqualificado também. Logicamente neste contexto.

Para Vasconcelos (2007) a queda dos discursos ou das metanarrativas que se pretendiam absolutamente totalizadoras da realidade, universalizantes, e para além de todos os tempos, não possibilitou a assertiva de uma verdade que se possa creditar o suficiente valor, daí que a pós-modernidade se instaura como lugar e espaço do provisório, passageiro, imediato e constantemente incerto.

Segundo Bauman (2003, p. 51)

Para os defensores do eu “situado” (“comunitários”, como vieram a ser conhecidos), as ambições universalistas e as práticas universalizantes constituem certamente um ultraje-veículo de opressão, ato de violência perpetrado contra a liberdade humana (BAUMAN, 2003, p. 51).

Compreendemos que a religião traz em si, no entendimento do espírito pós-moderno, uma metanarrativa e por isso mesmo sua verdade perde força e vigor nestes tempos (VASCONCELOS, 2007).

Não quero sugerir que espiritualidade e religião são opostos ou antagônicos. Mas pelo menos estão por vezes em conflito, como na demonização sectária tacanha que é muito visível em certos círculos religiosos contemporâneos. A fusão de espiritualidade e religião por vezes é baseada na idéia de que ambos consistem fundamentalmente em crenças (SOLOMON, 2003, p. 44).

Não que a crítica de Solomon (2003), não proceda de todo, há muita razão nos equívocos enormes que a religião, principalmente a que o mesmo se refere, a cristã teve no ocidente, e que é inegável pela história.

Mas, o que queremos ressaltar aqui é uma atenção do autor à questão da espiritualidade desvinculada da religião e por que não dizer da religião institucionalizada.

Na abordagem de Solomon (2003) presenciamos uma relativização da questão religiosa, especialmente da espiritualidade herdada da religião. As reflexões de Solomon (2003) manifestam-se neste contexto. Entretanto, o mesmo caminha numa perspectiva de espiritualidade. Para uma espiritualidade do Self. O subjetivo ou a subjetividade, ou pelo menos a sua busca é incessante.

E que para nós expressa a influência de uma filosofia moderna, crítica da religião, que também sinaliza uma compreensão e consideração sobre o ser humano

moderno, como aquele que descartou Deus, que se libertou do julgo religioso e que não mais se vê dependente dele.

Neste sentido, para a teóloga Bingemer (2002, p. 300) esse homem moderno “ou é ateu, ou é agnóstico, ou é simplesmente teísta, ou politeísta ou é religiosamente indiferente”.

Bauman (1998) em seu outro estudo sobre a pós-modernidade, e procurando responder a pergunta: religião pós-moderna? Aponta-nos o que a pós-modernidade tenciona sobre a religião.

A religião pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los. O espírito pós-moderno, desta vez, concorda em suprimir essa família, maltratada ou condenada à deportação pela razão científica, de uma permanente licença de residência (BAUMAN, 1998, p. 205).

Também para Bingemer (2002, p. 286) ao tratar da secularização como mudança de olhar para compreensão e assimilação da experiência religiosa, tem uma interpretação muito próxima tanto de Vasconcelos (2007), quanto de Bauman (1998), para ela “hoje vivemos num mundo onde a religião muitas vezes desempenha mais papel de cultura e força civilizatória do que propriamente de credo de adesão que configura a vida”.

Segundo Bingemer (2002)

Hoje, as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem de um lado o ateísmo, a descrença e/ou a indiferença religiosa, e de outro várias religiões, antigas e novas que se entrecruzam e se interpelam reciprocamente (BINGEMER, 2002 p. 286).

E sobre a questão da religião no fogo cruzado do espírito moderno e especialmente em tempos pós-modernos, encontramos em Bingemer (2002) uma ideia que nos parece mais evidente

A modernidade não liquidou com a religião, pois, esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas sim plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica, sem condições de voltar ao pré-moderno (BINGEMER, 2002, p. 310).

O pluralismo religioso é então um fenômeno apresentado pela Pós-modernidade. E que se configura com vários aspectos relacionados à espiritualidade também. Numa teia de complexidades.

Desse modo, percebemos que o estudo de Solomon (2003) é uma das expressões da pós-modernidade, como a entendemos. No sentido de uma experiência humana racional também sob certa influência da “pós-modernidade”, no sentido de ser uma espiritualidade que não há necessariamente um vínculo com algum sistema de crenças. Uma espiritualidade baseada numa racionalidade integradora do coração e mente.

A racionalidade não é independente das emoções e das paixões, tampouco é meramente a estrutura lógica a cuja volta as emoções e as paixões encontram seu lugar [...]. A razão e a racionalidade são contingentes a nossas naturezas humanas, e a nossa cultura particular também [...]. A racionalidade, como a espiritualidade, envolve tanto o coração quanto mente (SOLOMON, 2003, p. 140 e 141).

Neste contexto de novas “concepções espirituais” para além das religiões, Vasconcelos (2007) ressalta

a tendência da religião será, provavelmente, perder sempre mais, para as pessoas e grupos que compartilham desse cenário, a sua relevância social [...]. O pós-moderno não relativiza os sistemas religiosos existentes, querendo criar um novo sistema, para além dos atuais. Ele suspeita de todo sistema e essa é a condição atual (VASCONCELOS, 2007, p. 314-315).

De modo que na condição pós-moderna, segundo Vasconcelos (2007, p. 315) “a religiosidade e a espiritualidade sejam dimensões possíveis de uma experiência de Deus e não os antigos ou novos sistemas religiosos”.

Concomitantemente, certa espiritualidade também se apresenta para Murad (2007, p. 124) ao considerar que a espiritualidade no mundo moderno, que para nós se configura, também como mundo pós-moderno, nos aponta para o que ele chama de “espiritualidade eclética”, que nada mais é que uma junção de “elementos de espiritualidade de diferentes religiões” sem vínculo algum com as experiências originárias das religiões.

Para Vasconcelos (2007, p. 315)

Nesses cenários, a religião é privatizada, a preocupação dos sujeitos não é a de confrontar-se com uma tradição que constitui a identidade de um sistema religioso, mas sim a busca de experiências religiosas, de vivência espiritual³⁷. A orientação religiosa é marcada pela interioridade das pessoas, por isso os sentimentos individuais ganham uma importância decisiva. A identidade religiosa tornou-se um fenômeno privado, com uma grande perda das referências

³⁷ Cf. ÁLVARES, 2003, p. 45-51.

institucionais³⁸. Ela é constituída a partir da variedade de ofertas de sentido que são colocadas à disposição dos indivíduos que estão engajados nos processos de construção de identidades bastante instáveis e flutuantes³⁹.

Constatamos, desse modo, que há uma gama de espiritualidades e não só uma espiritualidade, o que nos convoca a um cuidado de abordagem muito complexo.

Das reflexões de Vasconcelos (2007) e Murad (2007) chegamos a constatar que há uma espiritualidade, a qual trataremos por uma “espiritualidade pós-moderna”, com todo o seu ecletismo e o desatrelamento, parcial ou total da religião institucionalizada.

Sobre “espiritualidade pós-moderna” a entendemos como um conjunto que reuni variados elementos da espiritualidade originada das religiões, mas que não se fixa em nenhuma delas, como uma miscelânea de possibilidades que podem ser experienciadas.

Seguindo Bingemer (2002, p. 308) “O homem moderno e pós-moderno, ateu ou agnóstico, na verdade se encontra diante de um panteão povoado de novos deuses que a modernidade tenta propor-lhe a cada dia”.

E para Barros (2000)

Hoje, há uma grande oferta de caminhos espirituais e místicos de caráter individualista, como se fossem estilos de espiritualidade que se adaptam melhor ao sistema neoliberal. Não exigem nada e não conduzem a pessoa a nenhum compromisso de vida. A fé é reduzida à mera experiência do momento, sem a dimensão fundamental do compromisso (BARROS, 2000, p. 446).

Desse modo, a “espiritualidade pós-moderna”, se manifesta de fato, sem a preocupação com qualquer sistema de credo ou mesmo de procurar negá-lo, ao contrário, tudo é válido na proporção que possibilita as pessoas a buscarem experiências tanto religiosas ou espirituais contanto “que as faça sentir-se bem”. O que implica em uma ausência ética social plena de sentido. É esse o espírito pós-moderno.

Nessa “espiritualidade pós-moderna” o agravante apontado por Barros (2000), é a ausência do compromisso, aqui entendido, como compromisso social, o

³⁸ Cf. LUCKMAN, 1991.

³⁹ Cr. VASCONCELOS, 2003.

qual é impulsionado pela espiritualidade originária das religiões, em destaque a que herdamos historicamente da tradição judaico-cristã ocidental.

Em relação ao compromisso, ou melhor, a sua ausência na espiritualidade pós-moderna, tanto se encontra essa preocupação, também em Vasconcelos (2007)

[...] essa forma de vivência religiosa, para o indivíduo, é de grande relevância para a sua situação biográfica atual, mas diminui, consideravelmente, o papel transformador, do ponto de vista social. Ela ganha sempre mais relevância no microcosmo biográfico do indivíduo, mas cada vez mais ao que parece, vai perdendo a sua força de intervenção social (VASCONCELOS, 2007, p. 317).

Quanto em Murad (2007) quando ele trata de certa “espiritualidade eclética” chega a citar que na mesma linha dessa espiritualidade há “uma certa literatura de auto-ajuda”⁴⁰ que se encontra desvinculada de um “compromisso mais conseqüente”.

Com isso Murad (2007, p.124) sinaliza que mais vale uma espiritualidade com intento mais conseqüente realizado por

Grupos comprometidos com o diálogo inter-religioso e o macro-ecumenismo. Eles criam uma linguagem comum, com a qual as diferentes tradições manifestam sua espiritualidade, dialogam e aprendem umas das outras. Não se trata de nivelar por baixo as diferenças, “globalizar” a mística, domesticá-la e transformá-la em mais um objeto de consumo. Reconhece-se que as espiritualidades das diferentes religiões tocam uma experiência comum da humanidade, mas respeitam-se as diferenças (MURAD, 2007, p. 124).

E que nos parece também presente em certa espiritualidade difundida em tempos de Nova Era.

Também nas reflexões de Solomon (2003) compreendemos não tanto um diálogo com as religiões e menos ainda, um diálogo inter-religioso ou mesmo com o macro – ecumenismo. Ele não trata desta questão, pois não se ateve ao trabalho de debater com a espiritualidade advinda das religiões.

A preocupação central de Solomon (2003) é com uma espiritualidade naturalizada, como já o dissemos anteriormente, uma espiritualidade que não se remete exclusivamente no sentido dado a ela pelas religiões. Para ele “a

⁴⁰ Nas obras como as de auto-ajuda, também o apelo ou a necessidade da espiritualidade tem sido evocada continuamente. Livros como *O monge e o executivo* de James Hunter (2004) expressam muito bem essa demanda.

espiritualidade, em seu esforço para abarcar o mundo, busca naturalmente conhecer sobre o mundo que abarca” (2007, p. 47).

Ainda assim, Solomon (2007), nos apresenta um reconhecimento sobre as observações de Murad (2007) quanto ao ecumenismo, o que aponta para um humanismo significativamente impulsionado pela espiritualidade.

Na verdade, as perenes e bem-vindas tentativas de ecumenismo enfatizam tipicamente as semelhanças entre diferentes fés, insistindo até em que se trata do mesmo Deus (ou deuses), simplesmente designado por nomes diferentes (Jeová, Javé, Alá, Brahma, a Trindade). Assim, o sentimento de pertencer é expandido de seita a fé para humanidade, e é aí que a religião encontra a espiritualidade e se une a ela. A espiritualidade pode depender do indivíduo, mas abarca (quer seja abertamente partilhada com eles ou não) todos os demais, e também o mundo (SOLOMON, 2003, p. 46).

É neste sentido que Solomon (2007, p. 47) busca uma aproximação da ciência com a religião, para ele “tanto ciência e religião envolvem não tanto crenças ou sistemas de crenças opostos quanto maneiras diferentes de ver o mundo”. “(...) A ciência pode insistir em explanações causais objetivas. A religião prefere uma visão animada e intencional do mundo”. E continua ele:

O filósofo Kant afirmou dois séculos atrás, essas coisas são complementares e não estão de maneira alguma em conflito, desde que superemos a necessidade de interpretar as religiões como sistemas alternativos de conhecimento. Nas palavras de Kant: “A ciência é a organização do conhecimento, mas a sabedoria é a organização da vida”. E, nessa linha, poderíamos observar que espiritualidade e sabedoria são em última análise uma só e mesma coisa (SOLOMON, 2003, p. 47).

Compreendemos em Solomon (2003), “o melhor da religião é a espiritualidade, e o cerne da espiritualidade é a atividade sincera cheia de sentimento inteligente, ação, razão e paixão juntas” (p. 51). De modo que esta espiritualidade atenta objetivamente numa contemplação pela “racionalidade das emoções” não em vista de um paraíso perdido, mas de uma transcender a um sentido de compreensão racional limitado de vida para um sentido mais amplo de vida.

Nesse entendimento, as temáticas como: amor erótico, da reverência, da autorealização, da confiança cósmica, da fé como confiança, da racionalidade das emoções, o problema do mal, do fatalismo, da morte, da alma e sociedade, são tão

presentes em Solomon (2003) tanto quanto são presentes em certa literatura de autoajuda (MURAD, 2007).

Entretanto, com isso não queremos afirmar que a obra de Solomon (2003) esteja numa classificação literária de auto-ajuda. Talvez, ousamos dizer, que o diferencial da reflexão de Solomon (2003) em relação à literatura de auto-ajuda, encontra-se nas reflexões nascidas de dentro da tradição filosófica mais radicalmente crítica quanto à religião, reconhecendo-a, sem, entretanto, ater-se a ela. Pois, segundo ele,

A espiritualidade é uma estranheza filosófica. É tanto um modo de fazer quanto um modo de ser, pensar e sentir. Requer compreensão, mas não se trata da mesma compreensão que se manifesta na ciência à guisa de crença (nem lhe é oposta) (SOLOMON, 2003, p. 50).

Para Solomon (2003, p. 52) “espiritualidade não é solitária, mas social”. A espiritualidade expressa nesta perspectiva filosófica é um comprometimento social e como consequência um objetivo ético e estético.

A espiritualidade, como o sentimentalismo e a superstição, é com demasiada frequência algo falso, algo barato, algo com enormes pretensões desprovidas de conteúdo. Enquanto isso, a filosofia tornou-se intraduzivelmente técnica e “científica” [...]. O objetivo que tenho em mente é mais ético e estético do que metafísico ou científico, é rejeitar qualquer concepção que minimize o valor da vida em favor de algum outro tipo de existência ou valor. Isso não significa que nada é mais importante que a vida de uma pessoa (amor e honra, por exemplo, podem de fato valer mais). Significa insistir que esta vida, com todas as suas atribulações, é a única em que vale a pena pensar [...]. O que me interessa é a espiritualidade na vida (SOLOMON, 2003, p. 54-55).

A obra de Solomon (2003) expressa o espírito pós-moderno, no sentido do desprendimento com aquilo que represente uma metanarrativa e institucionalmente dado como no caso das religiões, a espiritualidade naturalizada, defendida por ele nos parece uma manifestação de “espiritualidade pós-moderna”.

As reflexões de Solomon (2003) foram pinçadas em nossa análise principalmente ao revelar-se dentro da tradição filosófica de crítica da espiritualidade oriunda das religiões, mas principalmente por ela ressaltar a importância do elemento da subjetividade do sujeito. Caracterizando desse modo, a espiritualidade pós-moderna, desatrelada das tradições religiosas, mas como espiritualidade potencializadora de sentido e como um recurso capaz de fortalecer o encontro do sujeito consigo mesmo numa realidade tão múltipla e desatrelada de sentido.

Enquanto Murad (2007), também transitando sobre os novos perfis de administração na Pós-Modernidade, preenche o interesse por relacionar a espiritualidade (baseada na tradição religiosa) e administração no intuito de estabelecer que ela, a espiritualidade, se faz presente como força propulsora para novos comportamentos gerenciais administrativos nas diversas organizações, em especial nas organizações religiosas institucionalmente reconhecidas.

Procuramos situar nossa compreensão da espiritualidade em um contexto de pós-modernidade, como a compreendemos nos termos de pós-modernidade crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa escolha metodológica, uma análise hermenêutica a partir de uma bibliografia definida, não elimina alguns riscos, ao contrário, até os evidencia.

O primeiro risco metodológico trata de ser esta pesquisa limitada, delimitamos algumas referências bibliográficas. Citações de vários autores foram muito mais para corroborar o que expressamos como entendimento, ora também como discordâncias, ora expondo o contraditório, que também é próprio da perspectiva transdisciplinar. Daí, o transitar por vários autores como comentadores.

O segundo risco metodológico, os pensamentos aqui pinçados serem compreendidas como um fechamento, o que ao contrário pensamos objetivar, ou seja, suscitar o debate, o exercício crítico, próprio do cientista da religião.

As reflexões aqui, não é ponto de chegada, muito menos é ponto de partida. São reflexões que dão continuidade com o processo reflexivo-analítico de um fenômeno que se firma a cada momento no mundo do trabalho corporativo, no mundo das empresas e dos negócios.

Procuramos compreender, portanto, a relação existente entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade e a responder algumas questões fundamentais: Que espiritualidade é esta na contemporaneidade que está se relacionando especificamente com a ciência da administração e conseqüentemente com o administrador (a)? A relação da espiritualidade com a formação do administrador tem qual intencionalidade?

A Administração como ciência moderna tem em sua essência toda uma racionalidade com a qual Weber se debruçou. Weber analisou a influência de uma ética protestante no desenvolvimento do capitalismo. Concordamos com a compreensão de que Weber não consegue responder às novas configurações que se manifestam em nossa contemporaneidade. Mas foi a partir dele que iniciamos uma compreensão do processo de racionalização que se dá numa perspectiva de uma outra racionalidade, se é que podemos assim dizer da própria pós-modernidade.

Consideramos a Administração como ciência, arte e técnica como já foi conceituada, amplamente difundida, aceita e praticada como a coordenação de

recursos para a realização de uma tarefa anteriormente planejada. Em nossos tempos pós-modernos, ela trilha fortemente para a constante formação das pessoas para que tenham a capacidade de reagir criativamente nas mais diversas situações imprevisíveis.

As exigências às práticas administrativas criadas pelos mais novos executivos-administradores, incluem o respeito ao ser humano, a constante prática da responsabilidade social e comunitária, o exercício da cidadania e busca por uma sociedade global mais humanizadora. Estes exercícios práticos parecem fazer parte de certa espiritualidade que implementam novas maneiras instituindo um processo de mudança necessária nos modelos que ainda estão perfazendo a atual Administração que se sustenta sobre o pretexto econômico..

As mudanças e transformações no mundo do trabalho, principalmente na segunda metade do século XXI, a flexibilização das relações de trabalho e emprego, as desigualdades sociais, ainda com índices alarmantes de disparidades, a quebra de paradigmas outrora intocáveis, o consumo desenfreado, o avanço contínuo da ciência, o problema do desenvolvimento posto à prova com o desenvolvimento sustentável e sua real possibilidade de vir a ser, são alguns exemplos de desafios a serem vencidos, e revelar a face da dignidade humana.

Notadamente, a exigência de uma formação mais humanista, e, portanto, baseada na espiritualidade, em que se dê atenção à superação de uma formação positivista-cientificista, é referendada por diversos autores.

A relação entre espiritualidade e a formação do administrador na contemporaneidade, parece-nos ser possível tipificá-la: é uma relação baseada numa necessidade. Necessidade de uma espiritualidade a ser alimentada, a partir do self, baseada numa subjetividade, no sujeito contemporâneo. Necessidade para descoberta pessoal, necessidade de sentido do existir e fazer humanos.

Assim, tal espiritualidade tem em comum a compreensão de ela ser um construto para a formação humanística a se fazer presente transdisciplinarmente na educação superior. Trata-se de uma espiritualidade laica, que também pretende ser crítico-criativa, cuja relação com a administração visa tornar o administrador (a) mais humano, ciente da realidade do mundo que o cerca e principalmente para o desenvolvimento das organizações.

A relação entre espiritualidade e formação do administrador se estabelece também a partir de uma outra necessidade: de se fazer presente na prática do

gestor (o conhecer a si mesmo e buscar sentido no que faz), dentro das organizações e empresas com o incentivo para criar e desenvolver inovações, atendendo as mais diversas exigências do mercado nas instituições para que estas deem respostas aos desafios sociais e sobrevivam na nova realidade.

Entretanto, tal relação entre espiritualidade e formação do administrador se dá tanto em vista da realização subjetiva do sujeito, quanto como um recurso para o melhor desempenho profissional e produtivo dos sujeitos envolvidos nas organizações.

Posto que esteja, nos é sabido que empresários bem sucedidos estão percebendo cada dia mais que não basta ter empresas lucrativas, com produtos e serviços de qualidade, produtivas, inovadoras, e com qualidade de vida no trabalho. A nova tendência lhes impõe desafios adicionais: cuidarem também de questões sociais, ambientais e espirituais enfrentadas pela sociedade. Eles estão percebendo que, cuidar desta nova tendência, lhes trazem enorme vantagem competitiva e, portanto, lucrativas.

Destarte, a relação da espiritualidade na Administração se dá como fenômeno de manifestação do sagrado de forma ambivalente, tipicamente Pós-moderna, respirando os ares da Nova Era: relação que se faz por um lado necessária para ajudar como construto ao conhecimento humano (para o sentido do ser e fazer humano, para a realização pessoal, autonomia, responsabilidade). Mas que por outro lado, se faz necessária por ser tal relação um ótimo recurso pedagógico; recurso estratégico para a melhoria do desempenho profissional; para a eliminação de conflitos no ambiente de trabalho e conseqüentemente, para o aumento da produtividade e sucesso da organização numa economia de mercado competitivo.

A constante procura por entendimento da vida que se vive em todas as suas dimensões é um desejo quase que inatingível. As contradições, os paradoxos que nós humanos vivenciamos em plena modernidade (e pós-modernidade) é a nosso ver um desafio à vivência espiritual do homem contemporâneo.

Os dilemas do ser humano moderno nos saltam aos olhos. A modernidade com toda a sua liquidez se presencia com todas as suas características no final do século passado, como afirma o sociólogo Bauman (2004).

São visíveis as tentativas de diversos autores em compreender o conflito existencial do ser humano na contemporaneidade, diremos mais, entre o seu ser espiritual e a exigência da competitividade e flexibilidade do mercado de trabalho.

Quisera este pretense projeto de pesquisa do mestrado em Ciências da Religião, em primeiro lugar propiciar a aproximação da ciência da religião, com o nosso fazer e viver diários, através de uma hermenêutica, numa perspectiva transdisciplinar, propiciadora de um diálogo inter-religioso e plural, para o crescimento do convívio e desenvolvimento do ser humano, juntamente aos outros seres neste nosso mundo terreno.

E em segundo lugar, poder contribuir, como mais um estudo de apoio para aprofundamento, socializando os resultados da pesquisa na área de ciências da religião, filosofia, teologia, sociologia e educação (na formação do profissional de administração), despertando assim, interesse de assessorias, pesquisadores e quiçá grupos de discussão.

Parece-nos ser tarefa contínua, o desvelamento dos equívocos nas concepções da(s) espiritualidade(s) na relação com a formação do administrador em tempos de Pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 5. ed. Campinas: Papirus, 2006.
- _____. **Por uma educação romântica**. Campinas: Papirus, 2002.
- _____. **Religião e repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BELL ; TAYLOR, Emma; Scott. A exaltação do trabalho: O poder pastoral e a ética do trabalho na Nova Era. RAE, v. 44, n. 2, abr/jun / 2004.
- BOFF, Leonardo ; Frei Betto. **Mística e espiritualidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BOFF, Leonardo. **Ética e moral: a busca dos fundamentos**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: GMT, 2006.
- _____. **Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas**. Campinas: Verus, 2002.
- _____. **A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana**. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos**. 2..ed. Petrópolis:Vozes, 2001.
- _____. **Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- _____. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas: Verus, 2003.
- BONILLA, José. A transdisciplinaridade e a dimensão espiritual na educação superior: abordagem teórica. *In: Anales del V Congreso de Educación Superior*. Havana: Cuba. Fevereiro, 2006, 14.p.
- BOTELHO – F. Eduardo. **Do gerente ao líder: a evolução profissional**. 2. ed. São Paulo: [s.n], 1991.
- COVRE, M.L.M. de. **A formação e a ideologia do administrador de empresas**. 3..ed. São Paulo: Cortez, 1991.

FERRY, Luc. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião.** São Paulo: Paulinas, 2006.

HARMAN, Willis. **O mundo dos negócios no século XXI: um pano de fundo para o diálogo.** São Paulo: Cultrix, 1996.

LARAÑA, Idelfonso Camacho. Globalização: realidades e mitos. *In: I Simpósio Teológico Internacional da UNICAP.* São Paulo: Paulinas, 2002.

MEDEIROS, Mário. **Competências: diferentes lógicas para diferentes expectativas.** Recife: Edupe, 2006.

MORRIN, Edgar. **Ciência com consciência.** 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MURAD, Afonso. **Gestão e espiritualidade.** São Paulo: Paulinas, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano.** 2. ed. São Paulo: Escala, 2007.

PADEN, William. **Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião.** São Paulo: Paulinas, 2001.

PASSOS, Elizete. **Ética nas organizações.** São Paulo: Atlas, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

SOLOMON, Richard C. **Espiritualidade para céticos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SUNG, Jung Mo. **Desejo, mercado e religião.** Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Sujeito e sociedades complexas.** Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Educar para reencantar a Vida.** Petrópolis: Vozes, 2006.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 2001.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2003.

USARSK, Frank. **Constituintes da ciência da religião.** São Paulo: Paulinas, 2006.

VASCONCELOS, Sergio Douets. **Identidade (s) religiosa(s) pós-moderna(s) e sua relevância social.** *In* SOTER (Org.). **Religião e transformação social no Brasil hoje.** São Paulo: Paulinas, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson, 2003.