

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Henrique Marques Lott

**A DINÂMICA DO DESENCANTO DO MUNDO:
A SAÍDA DA RELIGIÃO E A EMERGÊNCIA DA MODERNIDADE
EM MARCEL GAUCHET**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião, área de concentração: Religião
Comparada e Perspectivas de Diálogo, da
Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito
parcial para obtenção do grau de Doutor

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

Juiz de Fora

2013

Henrique Marques Lott

A dinâmica do desencanto do mundo: a saída da religião e a emergência da modernidade em Marcel Gauchet

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião

Tese defendida e aprovada, em 28 de junho de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Flávio Senra Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Prof. Dr. Carlos Mauro de Oliveira Júnior
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Minha mãe, Therezinha;
à minha companheira, Simonne;
a meu neto Eduardo;
e aos meus filhos,
Vinícius, Felipe e Rafael

AGRADECIMENTOS

Muitas são as pessoas que gostaríamos de agradecer a realização desta tese. Primeiramente, agradeço aos professores que orientaram minhas pesquisas, o Prof. Wilmar do Valle Barbosa (UFJF) e o Prof. Marcel Gauchet (EHESS). Agradeço ao Prof. Wilmar, ter acolhido e aceitado orientar esta pesquisa, bem como o seu interesse e sua incansável dedicação em conduzir todo o trabalho que realizamos. Sua orientação foi de suma importância para o aprofundamento conceitual e intelectual de todas as análises que desenvolvemos aqui. Agradeço ao Prof. Gauchet, o acolhimento de minha pesquisa na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) e a sua preciosa orientação durante minha estadia em Paris no primeiro semestre de 2012.

Agradeço aos Professores Marcelo Ayres Camurça (UFJF) e Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF) suas contribuições, suas observações críticas e suas sugestões durante meu exame de qualificação e ao Prof. Flávio Senra Ribeiro (PUC – MG), seu parecer favorável à minha pesquisa no exterior.

Agradeço também, aos companheiros do corpo editorial da *Revista Sacrilogens*, aos colegas do PPCIR, à Universidade Federal de Juiz de Fora e à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), o financiamento de minha pesquisa no Brasil e a bolsa sanduíche PDSE que possibilitou o aprofundamento de meus estudos na França.

Agradeço, ainda, aos meus pais, Ivan e Therezinha; à minha esposa, Simonne; aos meus filhos, Vinícius, Felipe e Rafael; aos meus irmãos, Eduardo, Herman, Éricka e Messias; ao meu neto, Eduardo; à minha tia Ely; aos demais amigos, companheiros e familiares que não tenho como mencioná-los todos aqui, que me incentivaram e me apoiaram em todo o percurso de minha trajetória nesta tese.

RESUMO

Esta tese desenvolve um estudo analítico acerca da teoria da saída da religião ou desencantamento do mundo, elaborada pelo filósofo francês Marcel Gauchet. As análises aqui realizadas dividem-se em duas partes distintas. Na primeira parte, abordamos a teoria de Gauchet a partir de suas reflexões sobre a religião nas “sociedades primitivas” ou arcaicas, sobre as metamorfoses do divino surgidas com a emergência do Estado nas altas culturas da antiguidade, sobre o despertar da “consciência espiritual” do período axial e as origens do cristianismo. Na segunda parte, abordamos o processo de saída da religião na modernidade. Processo que, na concepção do filósofo francês, marca a passagem de uma forma heterônoma e encantada de mundo para uma forma autônoma, na qual se verá uma progressiva ascensão do indivíduo e do sujeito modernos como atores sociais que criam valores eminentemente humanos e abrem o caminho para a expressão das espiritualidades “pós-religião”.

Palavras-chave:

Saída da religião; cristianismo; modernidade; heteronomia; autonomia; Marcel Gauchet

RÉSUMÉ

Cette thèse développe une étude analytique sur la théorie de la sortie de la religion ou du désenchantement du monde, élaborée par le philosophe français Marcel Gauchet. L'analyse présentée ici se divise en deux parties distinctes. Dans la première partie, nous discutons la théorie de Gauchet à partir de ses réflexions sur la religion dans les « sociétés primitives » ou archaïques, sur les métamorphoses du divin qui ont surgi avec l'émergence de l'État dans les hautes cultures de l'antiquité, sur l'éveil de la « conscience spirituelle » de la période axiale et sur les origines du christianisme. Dans la deuxième partie, nous discutons le processus de la sortie de la religion dans la modernité. Un processus qui, dans la conception du philosophe français, marque le passage d'une forme de monde hétéronome et enchanté, vers une forme autonome dans laquelle nous allons voir une ascension progressive de l'individu et du sujet moderne en tant qu'acteurs sociaux qui créent des valeurs éminemment humaines et qui ouvrent le chemin pour l'expression des spiritualités « post-religion ».

Mots-clés:

Sortie de la religion, christianisme, modernité, hétéronomie, autonomie, Marcel Gauchet

SIGLAS DAS OBRAS CITADAS DE MARCEL GAUCHET

- CH. *La condition historique*. Paris: Stock, 2002.
- CL. *L'avènement de la démocratie. II. La crise du libéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.
- CP. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- DC. *La démocraties contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- DCO. *La democracia de una crisis a otra*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2007.
- DM. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- DR. *Depois da religião. O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- ET. *L'avènement de la démocratie III. À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*. Paris: Gallimard, 2010.
- HS. *Histoire du sujet et théorie de la personne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009.
- IC. *L'inconscient cérébral*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- MD. *Un Monde désenchanté?* Paris: Editions de l'Atelier, 2004.
- PEH. *La pratique de l'esprit humain*. Paris: Gallimard, 2007.
- RD. *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.
- RM. *L'avènement de la démocratie I. La Révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.
- RAR. *Le Religieux après la religion* (avec Luc Ferry). Paris: Grasset, 2004.
- RDH. *La révolution des droits de l'homme*. Paris : Gallimard, 1989.
- ROP. *La religion est-elle encore l'opium du peuple?* Paris: Les Editions de l'Atelier, 2008.
- RP. *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1995.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
------------------	----

Primeira parte

O “MUNDO ENCANTADO” E OS PRIMEIROS IMPULSOS DE SAÍDA DA RELIGIÃO	20
--	----

CAPÍTULO 1 - A INSTAURAÇÃO PRIMEIRA DA ORDEM RELIGIOSA: O “REINO DO PASSADO PURO” E A LEI DO HETERÔNOMO	21
---	----

1.1. A origem da religião nos primórdios de um “mundo encantado”	25
1.1.1 - A religião como instauradora do social	25
1.1.2. A despossessão religiosa	31
1.1.3. Os povos “contra a história”: a noção de tempo mítico no âmbito das “sociedades primitivas”	34
1.2. Religião e política entre os “selvagens”	41
1.2.1. Uma ação política da “religião primitiva”: a <i>escolha</i> contra o poder.....	42
1.2.2. A “escolha não deliberada” e a noção de decisão	46
1.2.3. A instauração social através da divisão religiosa	50
1.3. A ordem do heterônimo e a aurora do “pensamento religioso”.....	54
1.3.1. O pensamento mítico-religioso dos povos “selvagens”	55
1.3.2. O visível e o invisível no âmbito do “pensamento selvagem”	59

CAPÍTULO 2 - A INSTAURAÇÃO DO ESTADO: UMA TRANSFORMAÇÃO RADICAL NA IMAGEM DO DIVINO	64
---	----

2.1. O aparecimento do Estado: a <i>corporificação do invisível no visível</i>	66
2.1.1. As origens do Estado e a “dívida do sentido”	67
2.1.2. Administrando a heteronomia: a religião e o enraizamento do Estado	73
2.1.3. As origens da “máquina política”	75
2.2. O movimento instaurador do Estado e a revolução espiritual do período	

axial	77
2.2.1. A hierarquia e a incorporação do fundamento invisível	78
2.2.2. A dominação e a subjetivação do poder	11
2.2.3. A conquista e a hostilidade na dinâmica estatal	83
2.2.4. O período axial e o alvorecer da consciência espiritual	86
2.3. Os efeitos da dinâmica da transcendência no interior da ordem estatal	89
2.3.1. A divisão religiosa no interior dos homens	89
2.3.2. A transcendência como autonomia objetiva: a revelação e a racionalidade do mundo	93
2.3.3.: A aurora do pensamento ocidental: uma passagem do mito ao logos?	97
2.3.4. A filosofia ou “religião da razão” no interior da <i>polis</i> grega	100
2.3.5. O legado da filosofia grega para o pensamento cristão emergente.....	103

CAPÍTULO 3 – AS RAÍZES DO MONOTEÍSMO JUDAICO E OS ENIGMAS	
DO CRISTIANISMO: O ACABAMENTO DA RELIGIÃO	106
3.1. A singularidade do monoteísmo de Israel	107
3.1.1. Uma resposta religiosa contra a opressão política: “dominar a dominação”	113
3.1.2. A noção de aliança e a reafirmação do monoteísmo pelos profetas de Israel	121
3.2. O advento do cristianismo	127
3.2.1. Jesus, um messias ao contrário.....	128
3.2.2. Paulo e as origens da doutrina cristã	133
3.2.3. Os enigmas do cristianismo e a conquista do império	135

Segunda parte

O PROCESSO DE “SAÍDA DA RELIGIÃO”	140
--	------------

CAPÍTULO 1 - AS TRANSFORMAÇÕES CRISTÃS E O PROCESSO DE SAÍDA	
DA RELIGIÃO	141

1.1. O “monoteísmo puro” e a manutenção da antiga estrutura de mundo	143
1.2. A transcendência cristã e as heresias da Igreja	147
1.2.1. Relação entre o céu e a terra	147
1.2.2. O cristianismo: uma religião da heresia?	150
1.3. Configurações e interpretações cristãs de mundo	155
1.3.1. A hermenêutica do Verbo encarnado e a cristologia dos séculos IV e V	155
1.3.2. “A bifurcação ocidental” e o alvorecer da Europa	163
1.4. A individualidade da fé e a eclosão de um novo sentido para a	

materialidade do mundo	171
1.4.1 “ <i>Ora et labora</i> ” : homens a serviço de Deus	171
1.4.2. A ética protestante e a saída da religião	178
CAPÍTULO 2 - DA HETERONOMIA À AUTONOMIA: A REVOLUÇÃO CRISTÃ	187
2.1. A política da autonomia e o papel das consciências individuais	188
2.1.1. Da dependência à autonomia	188
2.1.2. O surgimento do indivíduo moderno	197
2.2. A pessoa, o sujeito moderno e as sociedades de história	207
2.2.1. Indivíduo, pessoa e sujeito	208
2.2.2. O teológico-político, o teológico-jurídico e as sociedades de história: três etapas modernas da saída da religião	217
CAPÍTULO 3 – UMA REVOLUÇÃO DO CRER : O RELIGIOSO APÓS A RELIGIÃO	230
3.1. Religião e democracia	231
3.1.1. Religião, democracia e laicidade	234
3.1.2. Religião e democracia: do direito de Deus aos direitos humanos	240
3.1.3. Democracia e totalitarismo: os vestígios da heteronomia nas “religiões seculares”	243
3.2. A teoria de Gauchet em debate	249
3.2.1. A crítica de Paul Valadier a Marcel Gauchet	249
3.2.2. O desencantamento do mundo em debate	253
3.2.3. Um debate com Luc Ferry	256
CONCLUSÃO	272
APÊNDICE: <i>Breve excursão sobre Marcel Gauchet</i>	286
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	296

INTRODUÇÃO

A diversidade das teorias acerca da religião e suas diferentes abordagens conceituais constituem um vastíssimo campo de pesquisa. Constatamos hoje, nas mais variadas áreas de conhecimento das ciências humanas, um interesse cada vez mais acentuado pelo tema da religião. Filósofos, antropólogos, historiadores, sociólogos e psicólogos convergem frequentemente para este tema. A presente tese segue essa mesma convergência. Todavia, temos aqui o objetivo específico de investigar e analisar a teoria da religião elaborada pelo filósofo francês Marcel Gauchet.

Com tantas opções disponíveis para estudarmos a religião, cabe-nos explicar, primeiramente, por que escolhemos esse autor. Com efeito, poderíamos ter escolhido pesquisar outros tantos autores e outras tantas abordagens conceituais, já estabelecidas e reconhecidas no mundo acadêmico, mas por que Gauchet? Iniciamos nossos estudos acadêmicos sobre a religião mais especificamente em 2004, quando ingressamos no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Desde então, tomamos contato com obras de inúmeros autores que tratam o tema da religião, entre eles: filósofos como Kant, Hegel, Schleiermacher e Dilthey; clássicos da sociologia como Weber e Durkheim; da fenomenologia como Mircea Eliade, Rudolf Otto e Gerardus Van Der Leeuw e da antropologia como Malinowski, Franz Boas, Marcel Mauss e Evans Pritchard.

Tomamos contato também com obras de autores mais contemporâneos como, por exemplo, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, os antropólogos norte-americanos Clifford Geertz e Marshall Sahlins, com os filósofos franceses Marcel Gauchet, Luc Ferry, Henri Peña-Ruiz e Paul Ricoeur dentre outros. Contudo, tivemos contato, primeiramente, com a obra do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, autor com o qual trabalhamos em nossa dissertação de mestrado defendida no segundo semestre de 2007. Este mesmo filósofo foi tema de nossa monografia de bacharelado em 2003, quando da graduação em filosofia.

Dentro de um leque tão amplo de opções para o estudo da religião e diante de tantas possibilidades diferenciadas para se pesquisar esse tema, por que ousamos desenvolver uma tese sobre a obra do autor de *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion?* Se, desde o período de nossa graduação, pesquisamos a obra de Gadamer, por que não continuamos com esse autor? Não há dúvidas de que a hermenêutica gadameriana tem

grande importância e trouxe muitas contribuições para a reflexão de diversos filósofos e cientistas sociais como, por exemplo, Paul Ricoeur e Clifford Geertz. No entanto, a obra de Marcel Gauchet nos ofereceu uma identificação maior com nossas buscas intelectuais.

Almejamos, desde o início de nossa trajetória, a possibilidade de correlacionar os saberes filosóficos com os outros saberes das ciências humanas e foi exatamente isso que encontramos na obra de Gauchet. Encontramos algo que, em nosso entendimento, não há nem na hermenêutica filosófica, nem na fenomenologia, a saber, um certo tipo de aproximação que o filósofo francês mantém com a etnologia e um modo muito particular de pensar a história.

Longe estamos de querer desvalorizar os saberes e a profundidade da reflexão dessas correntes filosóficas, pois tanto a fenomenologia de Heidegger como a hermenêutica de seu discípulo Gadamer desenvolveram análises profundas sobre a história. “Heidegger foi marcado de modo decisivo pelo problema do historicismo. Gadamer lembra que, em função da ‘consciência histórica’ desenvolvida por Dilthey, ‘foi exigida de todos nós uma nova autoconsciência de método’”.¹ Não obstante o valor dessas reflexões, o que nos interessou e nos motivou a desenvolver a presente tese sobre a obra de Marcel Gauchet foi justamente pelo que esse autor oferece a partir de uma forma muito particular de compreender a história, muito diferente das que mencionamos acima. Foi, portanto, o seu modo próprio e original de pensar a *história política da religião* que nos cativou e que nos proporcionou uma perspectiva ainda mais afinada com nossas buscas compreensivas acerca da religião.

Marcel Gauchet concebe a religião a partir de três características distintas. A primeira diz respeito à *heteronomia*, característica essa que demarca a posição de um tipo de religiosidade que se articula em torno de um “princípio exterior e superior à humanidade”.² Trata-se de uma religiosidade e uma religião que emergem no âmbito das sociedades ditas “selvagens”, e, nesse caso, a religião encontra-se em “estado puro”, isto é, em uma condição na qual “a exterioridade das fontes da lei ou da organização social e política em geral é a maior, na qual o “religioso, que não é simplesmente heteronomia”, corresponde de certo modo, à “negação da autonomia, isto é, ao fato de que os seres humanos recusam atribuir a si mesmos a organização social, a história e a fabricação das leis”.³ A heteronomia configura, na concepção do autor, uma forma de religião que se caracterizou como a “mais completa”.⁴ Nesse tipo de religião, o fundamento e a lei da sociedade vêm de “fora”, do “exterior da

¹ Luiz ROHDEN, *Hermenêutica filosófica*, p. 69.

² RAR, p. 22.

³ Cf. Carlos Alberto STEIL, *Para ler Gauchet, Religião e Sociedade*, p. 25-49.

⁴ Cf. Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 48.

humanidade”.⁵ Por conseguinte, a heteronomia consiste em receber a lei do exterior, consiste “no fato de que a lei vem de outro lugar que não a própria humanidade”, algo que, no entanto, implica, no parecer de Gauchet, a denegação mesma da autonomia. Vale dizer, implica o fato de que os seres humanos, ao recusarem a reconhecer a si mesmos como “matrizes da organização social, da lei e do político, (...) extrapõem essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radicais”.⁶

A heteronomia representa exatamente o contrário da autonomia. Na primeira, a lei é concebida como vinda de “fora”, como uma espécie de “doação”, enquanto que a segunda consiste no fato de o homem se dar a própria lei. Com o modelo da heteronomia, temos uma forma de religiosidade que se dá, por exemplo, “ao contrário (...) do que ocorre com uma cidade grega na antiguidade, que é autônoma — e não apenas independente — porque os cidadãos que a compõem decidem eles mesmos as leis e porque ela não depende de nenhum poder exterior”.⁷ As religiões das sociedades autóctones são, ao contrário, um exemplo de heteronomia, uma vez que tais sociedades se concebem em uma total dependência a um elemento tido como absoluto, intangível e “exterior”.⁸ Essas sociedades se organizam e se consagram à heteronomia, a um princípio de exterioridade no qual projetam para fora de si mesmas a sua própria razão de ser.⁹

A segunda característica da religião na concepção de Gauchet é a *dimensão política da religião*. Para ele, existe uma total proximidade entre as dimensões política e religiosa; a religião tem, por assim dizer, um vínculo “com a organização social e com a lei”.¹⁰ As primeiras formas de Estado representam uma verdadeira emergência religiosa e, conseqüentemente, uma metamorfose do divino. A dinâmica de dominação, de conquista e expansão da ordem estatal reconfigura a imagem do divino no mundo e rompe com a lógica da religião “primitiva”. Todavia, a indagação fundamental de nosso autor diz respeito a saber como a humanidade passa de uma situação multimilenar na qual a lei é totalmente concebida como heterônoma, para uma situação na qual ela se torna paulatinamente, uma construção eminentemente humana. Como foi possível a passagem da “religião primeira”, religião do passado mítico, conforme o que se observa nas sociedades autóctones, ou mesmo como no caso do Antigo Testamento, onde Deus nos dá as tábuas da Lei, a uma posição em que os homens elaboram suas próprias leis?

⁵ Cf. RAR, p. 22.

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ Marc-Olivier PADIS, *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*, p. 17.

⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁹ Cf. Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, p. 37.

¹⁰ RAR, p. 23.

Com a ruptura do modelo da heteronomia, a religião entra em um processo de *metamorfose* do princípio que lhe permitiu ser, nas palavras de Gauchet, “religião em estado puro”. Como veremos, essa compreensão de nosso autor destoa completamente das concepções evolucionistas acerca da história da religião.¹¹ Com a mudança do quadro religioso da heteronomia para o quadro da autonomia, a religião entra, por assim dizer, em uma segunda era, a saber, a era cristã. Para o pensador francês, foi somente com o cristianismo que se tornou possível o completo desvelamento da autonomia, abrindo, assim, o caminho em direção à política, à religião e à religiosidade especulativa dos modernos. Em outras palavras, foi somente a partir de uma “revolta dos homens contra Deus” que se tornou possível a completa autonomia.¹² Doravante, vivemos em um mundo “laicizado” ou “desencantado”. Nesse sentido, desde que se inscreveu a crítica à religião a partir do surgimento da Europa moderna, a religião de tipo heterônoma permanecerá cada vez mais como “coisa do passado”.¹³

Na opinião de nosso filósofo, o cristianismo proporcionou uma nova concepção de relação entre Deus e os homens. Rompe-se, assim, a antiga lógica religiosa da heteronomia, pois com o cristianismo não há mais dependência absoluta para com o passado fundador mítico: agora o Deus encarnado entra na história humana e age no presente.¹⁴ Esta ideia da presença física de Deus entre os homens e o seu anúncio de salvação constituem, segundo Gauchet, a base mesma da ideia de história.

Como teremos a oportunidade de mostrar ao longo desta tese, o cristianismo é, segundo o pensador francês, uma religião totalmente compatível com o que chamamos de modernidade, uma vez que, a partir desta religião, “a construção da morada dos homens fora da dependência divina torna-se possível”.¹⁵ A Europa moderna é exatamente a resultante do processo no qual a religião cristã se revela como “religião da saída da religião”¹⁶, ou seja, religião da saída da religião do heterônomo absoluto.

A terceira característica da religião é, segundo Marcel Gauchet, a sua não naturalidade. Na concepção gauchetiana, o homem não é, constitutivamente, *homo religiosus*, mas um ser de história. Por conseguinte, dentro desta perspectiva, é possível *pensar* uma sociedade sem religião. Nesse caso, seria forçoso admitir que não há uma disposição natural para a religião ao modo como Kant sugeriu, ou seja, uma “ocupação natural” que concebe os deveres como

¹¹ Cf. Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 49.

¹² Cf. Marc-Olivier PADIS, *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*, p. 20.

¹³ Cf. RAR, p. 23.

¹⁴ Cf. DM, p. 60.

¹⁵ Marc-Olivier PADIS, *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*, p. 21.

¹⁶ DM, p. 133.

“mandamentos divinos”.¹⁷ Assim sendo, a religião como forma da lei heterônoma absoluta ou do “mandamento divino” não é, segundo Gauchet, algo *inscrito em definitivo na natureza humana*, uma vez que foi possível sair desta forma de religião e de se estabelecer, pelos homens e dentre eles, o fundamento mesmo da lei. Assim sendo, “há uma estrutura antropológica que faz com que o homem *possa* ser um ser de religião. Ele não o é necessariamente. Ele pôde sê-lo historicamente, durante a maior parte de seu percurso. Pode deixar de sê-lo”.¹⁸ Trata-se, portanto, de desvelar e conhecer esta estrutura.

É certo que sempre haverá religiões. Todavia, doravante são religiões próprias de um *mundo que saiu definitivamente do âmbito das religiões tidas como fundamento exclusivo e estruturante do estar-junto coletivo ou do mundo social*. Dito de outro modo, as religiões permanecem, mas elas não representam mais o fundamento único da lei. Isso quer dizer que, mesmo “os retornos aparentes do religioso, em suas afirmações mais tirânicas, trabalham em profundidade para a saída da religião”.¹⁹ Não obstante, nosso autor considera que entramos em uma nova época que é precisamente aquela da religião livre e pessoal, liberta de suas amarras teológico-políticas e sociais ao modo antigo.²⁰ Trata-se, com efeito, de um tipo de religiosidade que se pauta cada vez mais pela *escolha individual*.²¹ Não vivemos mais em um “mundo encantado”. Agora os homens tomam as rédeas de seu destino, são os autores responsáveis por sua própria história e por suas leis.

A presente tese é resultante de uma pesquisa cujo objeto foi compreender a teoria do desencantamento do mundo e da modernidade elaboradas por Marcel Gauchet. Gostaríamos de esclarecer previamente que não abordaremos a totalidade da obra gauchetiana. Isto significa que passaremos ao largo de outras temáticas que esta obra apresenta, por exemplo, a psicanálise, a democracia na América e a crise do liberalismo, entre outras. Sabemos que essas temáticas são atualmente bem conhecidas e muito debatidas em várias universidades e em diversos centros de pesquisa na área das ciências humanas.

O livro principal que orienta nossa tese é *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, que apresentamos aqui através da sigla DM. Este livro orienta, sobretudo, a primeira parte desta tese, quando, então, desenvolvemos o arcabouço geral de nosso objeto nesta pesquisa. O motivo desta opção metodológica se dá em virtude da

¹⁷ Cf. RAR, p. 27. Uma das formas como Kant concebe o ser humano o coloca na perspectiva de busca por um “fim *natural* de todas as coisas, segundo a ordem das finalidades morais da sabedoria divina” (Immanuel KANT, O fim de todas as coisas, in: *Textos Seletos*, p. 99).

¹⁸ *Ibidem*, p. 62.

¹⁹ MD, p. 177.

²⁰ *Ibidem*, p. 130.

²¹ Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, p. 61.

construção teórica que esse livro apresenta. Podemos dizer que ele contém todos os elementos teóricos e temáticos que nosso autor desenvolverá, posteriormente, em artigos e obras diversas.

Contudo, outras obras do filósofo francês serão utilizadas aqui. De um modo mais sistemático, utilizaremos *La condition politique* (CP), *La condition historique* (CH) e *La démocratie contre elle-même* (DC). De um modo mais pontual e esporádico, nós utilizaremos outras obras como, por exemplo, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (RD), *Le Religieux après la religion* (RAR), *L'avènement de la démocratie I. la révolution moderne* (RM) e *L'avènement de la démocratie III. À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*, entre outras.

Em nosso entendimento, as obras publicadas por Gauchet a partir de 1985 são obras que aprofundam e complementam as teses lançadas em *Le désenchantement du monde*. Por exemplo, em *La condition politique* (2005), ele aprofunda as reflexões em torno da saída da religião sob diversos aspectos. Mostra-nos em detalhes os traços da estruturação político-religiosa nas “sociedades primitivas”. Esta estruturação é, diga-se de passagem, o ponto de partida da reflexão gauchetiana. Além disso, o autor acentua, nesta obra, a grande metamorfose religiosa que ocorre com o advento da ordem estatal e desenvolve e aprofunda a compreensão de outros momentos da saída da religião como, por exemplo, com a questão do individualismo moderno e a saída do totalitarismo no século XX.²²

Em *La condition historique* (2003), um livro que contém uma grande entrevista com Gauchet, dirigida por François Azouvi, podemos verificar outros aprofundamentos das teses de *Le désenchantement du monde*. Tal como em *La condition politique*, esse livro aprofunda as teses gauchetianas sobre as “sociedades primitivas”, a emergência do Estado, as revoluções modernas, o individualismo e os totalitarismos. O mesmo podemos dizer acerca de *La démocratie contre elle-même* e das demais obras do autor francês, como veremos no decorrer da presente pesquisa.

Apesar da conhecida importância da obra do nosso filósofo, até o momento não temos conhecimento de nenhuma tese elaborada sobre a obra de Marcel Gauchet em nosso ambiente acadêmico. Embora este pensador seja bastante conhecido e debatido no ambiente acadêmico europeu e canadense, por exemplo, sua obra ainda não foi suficientemente debatida e analisada nas universidades brasileiras.

²² Cf. CP, 433-464.

Com relação aos referidos debates, nossa pesquisa apresenta um tipo de abordagem conceitual diferenciada. A maioria das obras sobre a teoria gauchetiana apresentam enfoques diferentes daqueles que desenvolvemos aqui. Por exemplo, o francês Olivier Padis publicou, em 2002, o livro *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*. Uma das primeiras reflexões sistemáticas sobre a obra de Gauchet, produzida na França. Embora tenha como temática central a democracia, o livro de Padis oferece também uma visão geral sobre a obra de Gauchet. Contudo, este autor não analisa muitos dos pontos que nós demarcamos na tese gauchetiana do desencantamento do mundo. Ele não aprofunda, por exemplo, a análise dos vetores que caracterizam o processo da saída da religião na modernidade e toca muito pouco nas questões de cunho mais antropológico, definitivas na elaboração da obra de Gauchet.

O mesmo podemos dizer do teólogo canadense Patrice Bergeron, que, em 2009, publicou *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*. Bergeron escreve uma introdução muito geral sobre a obra gauchetiana, traçando seus principais contornos, sem, no entanto, esclarecer de modo mais aprofundado muitas importantes questões, filosóficas, sociológicas e antropológicas.

Uma outra obra que também difere substancialmente da nossa abordagem é o livro *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet*, publicado em 2010 pelo sociólogo francês Olivier Bobineau. Este livro, como os anteriores, oferece também uma abordagem geral sobre a obra de Gauchet, mas detem-se muito particularmente em considerações sobre os elementos de ruptura entre o político e o religioso.

O que nos diferencia de todas essas obras é o modo como discutimos e analisamos a teoria gauchetiana do desencantamento do mundo. Se, por um lado, seguimos rigorosamente a ordem de exposição típica dos textos de Gauchet, por outro lado, criamos inúmeras interlocuções entre estes textos mesmos, com textos de outros autores. O pensamento complexo de nosso autor assim nos inspirou e de certo modo nos exigiu. Essas interlocuções desdobram-se em vários momentos e por motivos diversos, algumas vezes para tentarmos esclarecer e aprofundar questões conceituais que são próximas às de nosso autor. Outras vezes, para situarmos acontecimentos históricos ou culturais que Gauchet aborda diretamente, mas não indica suas próprias fontes bibliográficas.

Nesse sentido, podemos dizer que esta tese é plena de diálogos e debates, de aproximações e distanciamentos, de críticas e convergências. Desse modo, criamos interlocuções com muitos autores com quem Marcel Gauchet dialoga, por exemplo, com antropólogos como Pierre Clastres, Lévi-Strauss, Mircea Eliade e Marshall Sahlins, com clássicos da sociologia como Weber e Durkheim e com filósofos como Rousseau e Hobbes,

dentre outros. Não obstante, estabelecemos também muitas outras interlocuções com autores que nosso filósofo não menciona diretamente em sua obra. Por exemplo, com filósofos como Ernest Cassirer, com historiadores como George Duby e Jacques Le Goff e com sociólogos como Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger, entre outros.

Seguimos aqui o fio condutor de uma análise daquilo que Gauchet entende ser o seu projeto de uma “antropossociologia transcendental”²³ e de uma história filosófica da religião, mais precisamente, de uma “história do cristianismo, nisso que ela tem de significativo ao olhar de uma *história geral do religioso*”.²⁴ Dividimos a estrutura de apresentação de nossa pesquisa em duas partes distintas, cada uma delas contendo três capítulos. Na primeira parte, procuramos analisar as configurações políticas da religião em três situações diferenciadas. Para tanto, seguimos o caminho que o autor nos mostra como um movimento que se desloca, inicialmente, da órbita de um “mundo encantado”, tal como o que se verifica nas sociedades autóctones, passa pela ruptura que se deu com a emergência do Estado e segue com a expressão dos primeiros impulsos de saída da religião situados num momento histórico conhecido como período axial.²⁵

Na segunda parte, analisamos mais especificamente o longo processo de saída da religião. Começamos com uma abordagem sobre a instauração do cristianismo no Ocidente medieval e seguimos investigando o que Gauchet entende ser a *passagem da heteronomia à autonomia* que se realiza com o surgimento do indivíduo propriamente dito nas sociedades modernas. Em seguida, fazemos uma análise acerca da abordagem que o filósofo francês desenvolve sobre as relações entre religião e democracia na era moderna e sobre a continuidade da saída da religião nas espiritualidades contemporâneas.

Gostaríamos de destacar que nossa pesquisa está focada na obra de um autor vivo, que publica regularmente artigos e livros e que atua intensamente no ambiente acadêmico e público francês e europeu. Sua atuação é marcada por inúmeras conferências, palestras e debates. No campo editorial, nosso autor tem também uma atuação destacada com seu trabalho na revista *Le Débat* das edições Gallimard. Muito significativa também é a sua atuação através dos seminários que apresenta semanalmente como diretor de estudos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) em Paris.²⁶ Gostaríamos de destacar também que tivemos a oportunidade e o privilégio de acompanhar os seminários do filósofo

²³ Cf. CH, p. 10. O desdobrar dos três primeiros capítulos que compõem esta tese seguem linearmente as indicações dessa concepção teórica em Marcel Gauchet.

²⁴ RAR, p. 52 e CH, p. 105-106 (o itálico é nosso).

²⁵ Sobre o período axial cf. Karl JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*.

²⁶ Caso o leitor queira saber algo mais sobre Marcel Gauchet e sobre algumas de suas concepções conceituais, sugerimos ler, antes de tudo o mais, o *breve excursus* contido no apêndice que se encontra ao final desta tese.

francês durante o primeiro semestre de 2012 e de tê-lo como coorientador da pesquisa de *estágio doutoral livre* que realizamos na EHESS com a bolsa PDSE da Capes. Durante nosso estágio no exterior, tivemos a oportunidade de esclarecer algumas questões conceituais diretamente com o Prof. Marcel Gauchet, que não poupou esforços para nos ajudar a complementar e a aprofundar a presente pesquisa.

Primeira parte

**O “MUNDO ENCANTADO” E OS PRIMEIROS
IMPULSOS DE SAÍDA DA RELIGIÃO**

CAPÍTULO 1

A INSTAURAÇÃO PRIMEIRA DA ORDEM RELIGIOSA: O “REINO DO PASSADO PURO” E A LEI DO HETERÔNOMO

Nossa tarefa inicial, nesta e nas próximas páginas, será a de apresentar e analisar os primeiros momentos de instauração da ordem religiosa, tal como concebidos por Marcel Gauchet. Nosso ponto de partida será a análise de um tipo determinante de fenômeno social que teve lugar nas expressões sócio-humanas situadas no bojo das chamadas “sociedades primitivas”²⁷: a *instauração primeira do religioso no mundo*. Desenvolveremos, aqui, uma análise da concepção que o pensador francês elabora sobre o processo inicial dessa instauração e sobre o que ele chama de “lição dos selvagens”, a qual seguiremos com empenho, haja vista que ela nos aponta um horizonte renovado de compreensão para aquilo

²⁷ É necessário ressaltar, de antemão, a dificuldade que o uso do termo “sociedades primitivas” ou “selvagens”, usado para definir as sociedades autóctones, traz para a leitura da obra de Gauchet. De início, precisamos demarcar e esclarecer sua posição frente às interpretações e concepções que fazem uso dessa terminologia. Seu olhar sobre essas sociedades é de profundo respeito e, ao mesmo tempo, é embasado pelas lições que tomou da antropologia e da etnografia surgidas a partir de 1950. Destaca-se aí seu contato com as obras de Pierre Clastres e Lévi-Strauss. Como veremos, estamos aqui bem distantes de qualquer tipo de compreensão marcada por traços de etnocentrismo ou evolucionismo, os quais são típicos da tradição positivista de compreensão e que vigoraram até meados do século XX. Embora os primeiros antropólogos tenham contribuído significativamente para o conhecimento dos hábitos e práticas das “sociedades primitivas”, eles adotaram em suas interpretações um eixo referencial evolucionista. Pretendiam explicar a “sociedade civilizada” por suas origens primitivas, nutriam a expectativa de aí encontrar conexões históricas que fossem capazes de evidenciar as transformações e as passagens de diferentes “níveis de evolução”. Esses primeiros estudiosos das “sociedades primitivas” acreditavam poder constatar e identificar as várias gradações evolutivas do ser humano. Propunham, para isso, um estudo comparado no qual diferenciavam o “homem primitivo” do “homem civilizado”. Um dos mais destacados autores desses primórdios da antropologia foi o etnólogo norte-americano Lewis Henry Morgan (1818-1881). Ele é considerado um dos pioneiros nos estudos sobre parentesco, *O Sistema de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana* de 1877 é uma de suas obras principais. Muito importantes também são as contribuições do antropólogo inglês Sir James Georg Frazer (1854-1941). Sua obra *O Ramo de Ouro* de 1890 é possivelmente a mais vasta em material etnográfico sobre práticas mágico-religiosas. Muitos outros autores, especialmente filósofos e sociólogos de inspiração iluminista, corroboraram com suas concepções para uma visão etnocêntrica e evolucionista. Esse é, por exemplo, o caso do filósofo inglês Hebert Spencer (1820-1903). Seguindo uma linha filosófico-positivista, ele publicou a sua *Hipótese do desenvolvimento* (1855). Esta obra propunha uma concepção claramente positivista e evolucionista. Essa posição compreensiva de caráter evolucionista acompanha a trajetória de inúmeros autores por todo o século XIX e início do século XX. Mas é possível constatar, ainda hoje, ressonâncias desse modelo compreensivo em muitos campos de investigação. A partir dos trabalhos dos antropólogos pesquisadores de campo do início do século XX, constata-se uma verdadeira ruptura com o modelo etnocêntrico. Esse é, por exemplo, o caso do norte-americano Franz Boas (1858-1942), que publicou *A mente do homem primitivo* em 1911, do polonês Bronislaw Malinowski (1884-1942) com sua obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* de 1922 e do francês Marcel Mauss (1872-1950) e seu *Ensaio sobre o Dom* de 1923. Esses autores se opuseram com veemência a qualquer tipo de compreensão evolucionista ou etnocêntrica. Eles propuseram um novo *olhar antropológico* para o estudo das chamadas “sociedades primitivas”. Não é nossa intenção discorrer sobre a trajetória dessas mudanças de paradigmas na interpretação das “culturas primitivas”. Nossa breve digressão, ao apontar algumas dessas referências, teve por finalidade ressaltar que é de suma importância acatar a crítica ao etnocentrismo e ao evolucionismo antes de mergulhar no universo das culturas “primitivas” e, sobretudo, antes de mergulhar na obra de Marcel Gauchet. Seguindo a trilha do autor, na falta de outro termo melhor para nos referirmos a essas culturas autóctones de organização tribal, usaremos as expressões “sociedades primitivas” ou “selvagens” entre aspas.

que nos propomos nesta tese. É oportuno lembrar aqui as palavras de nosso autor: “a crítica ao etnocentrismo é uma das aquisições intelectuais fundamentais do século XX, talvez a principal”.²⁸

O etnocentrismo do qual falamos aqui é aquele que impregnou a ciência moderna como um todo e deixou marcas indeléveis na história do Ocidente. Trata-se de um fenômeno cultural que tem suas raízes na Europa moderna a partir do século XVII e atinge um grau paradigmático no século XIX com o avanço das ciências, mas que, contudo, segue com grande força até meados do século XX. Poder-se-ia dizer que a ciência moderna ocidental desenvolveu-se com fortes traços de evolucionismo e etnocentrismo.

Nas ciências humanas e sociais desse período, havia uma forte tendência em ratificar essa posição. Pretendia-se identificar o grau evolutivo de uma civilização pelo lugar que ela ocupava em uma escala de domínio técnico-científico considerada até então como válida. Esse é um traço marcante que caracterizou uma face da interpretação científica acerca das sociedades humanas até bem próximo de nossos dias. O etnocentrismo evolucionista considerava que a sociedade ocidental moderna ocupava o grau máximo de evolução em relação a todas as outras sociedades. Essa forma de compreensão impregnou a modernidade, tanto no modo como emergiu no âmbito das ciências humanas ou das ciências naturais, quanto no da arte ou na religião. Como afirma Max Weber, “apenas no Ocidente existe a ‘ciência’ num estágio de desenvolvimento que atualmente *reconhecemos* como válido.”²⁹

Todavia vale lembrar, em sintonia com Pierre Clastres, que, de um modo ou de outro, “toda cultura é, poder-se-ia dizer, por definição, etnocêntrica em sua relação narcisista consigo mesma. Entretanto uma diferença considerável separa o etnocentrismo ocidental do seu homólogo ‘primitivo’; o selvagem de qualquer tribo indígena australiana julga que a sua cultura é superior a todas as outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico”.³⁰

Propomos, *a priori*, uma tomada de posição diante das ilusões do etnocentrismo, a qual se faz necessária aqui e constitui um cuidado ou atenção que haveremos de considerar com todo empenho nas próximas páginas. Essa atenção é um estágio propedêutico ou uma passagem obrigatória para a presente reflexão. O “estranho” e o “diferente” de outras sociedades serão considerados aqui a partir de seu próprio estatuto de valores. Assim sendo, deverão ser vistos e respeitados tal como a um outro de igual valor. Para isso, será preciso

²⁸ CP, p. 483. “La critique de l’ethnocentrisme est l’un des acquis intellectuels fondamentaux du XXe siècle, le principal, peut-être”.

²⁹ Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 1. O itálico é nosso.

³⁰ Pierre CLASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 14.

assumir um ponto de vista crítico-reflexivo sobre o etnocentrismo. Ao fazê-lo, teremos a possibilidade de estabelecer um horizonte de acolhimento à alteridade, horizonte com o qual haveremos de ter em conta em todo o processo da presente pesquisa.

É preciso, obviamente, acolher o nosso moderno desenvolvimento filosófico, cultural e artístico, sem, no entanto, colocá-lo como padrão para se medir o “mais” e o “menos” evoluído. Hoje sabemos claramente que não podemos mais pensar as “sociedades primitivas” como o fizeram os autores clássicos do século XIX, ao modo do evolucionismo e do etnocentrismo. A antropologia contemporânea trabalha hoje em uma posição diametralmente oposta. Segundo François Laplantine, a questão que se coloca não é simplesmente a de repudiar ou não os “eruditos da época evolucionista. [Contudo] não custa muito denunciar o etnocentrismo que eles demonstraram em relação aos ‘povos atrasados’”.³¹

Todavia, será necessário atentarmos também para o que seria uma ilusão de superação total do etnocentrismo. Como nos diz Clifford Geertz, “não apenas é uma ilusão que a humanidade possa se livrar inteiramente do etnocentrismo, ‘ou sequer interessar-se em fazê-lo’, como não seria bom que o fizesse. Tal ‘liberdade’ conduziria a um mundo ‘cuas culturas, todas apaixonadas umas pelas outras, aspirariam apenas a celebrar-se mutuamente, numa confusão que cada uma perderia qualquer atrativo que pudesse ter para as demais e perderia sua própria razão de ser’”.³²

Foi preciso um longo desenvolvimento para que pudesse emergir uma consciência maior acerca dos limites do etnocentrismo clássico e de suas consequências. Por conseguinte, é somente no âmbito da antropologia contemporânea que se revelará uma nova forma de olhar o outro, uma forma que se preocupa em iluminar a posição dos valores do “diferente” e do “estranho” à nossa cultura ou grupo. A preocupação e o cuidado com o outro remetem à seguinte pergunta: como compreender o nativo? Essa é uma pergunta que cada vez se aprofunda mais e, no entanto, talvez ainda estejamos bem longe de uma resposta plenamente satisfatória. Provavelmente, nunca a teremos. Mas há que se considerar que a antropologia contemporânea ensaiou boas respostas e isso se deu devido ao avanço das pesquisas etnográficas das últimas décadas.³³

Segundo Mariza Peirano, é possível assumir um ponto de vista compreensivo diante da “questão do outro” ou do “diferente”, mas, para isso, teríamos que aprofundar o nosso *olhar antropológico*, permitindo que ele efetivamente venha a ser um olhar capaz de “revelar”

³¹ François LAPLANTINE, *Aprender Antropologia*, p. 70-71.

³² Clifford GEERTZ, *Nova luz sobre a antropologia*, p.70.

³³ Cf., por exemplo, EVANS-PRITCHAR, *La Religion des primitifs*.

o nativo. Para tanto, seria necessário, porém, fazer uma “desconstrução das categorias abstratas de nossa própria sociedade”.³⁴ Contudo, essa não é uma tarefa simples. Para Geertz, “não podemos desfrutar plenamente do outro”.³⁵ Teremos, pois, que aceitar sempre como único horizonte de compreensão possível o nosso modo de conceber o outro? Haverá que se ter sempre de procurar um ponto de onde olhar esse outro, um ponto que seja o menos redutor possível, mas ainda assim redutor? Para nós, essas questões permanecerão sempre em aberto.

No entanto, apostamos aqui na possibilidade de uma reflexão que segue a proposta de Marcel Gauchet e que implica fazer um “bom uso dos dados antropológicos”.³⁶ Não que a crítica ao etnocentrismo seja aqui deixada de lado. Ela estará subjacente a cada passo da reflexão gauchetiana sobre a religião dos povos “selvagens”. Mas será preciso ultrapassar a ideia de uma superação ingênua, apressada ou completa do etnocentrismo, o que, no entanto, não elimina a necessidade da crítica. Constatamos, com nosso autor, que o etnocentrismo “é fato social, como o é nossa própria vontade de colocar em questão o etnocentrismo. Sem dúvida, somos nós igualmente vítimas e não podemos ser senão vítimas do etnocentrismo. Mas, para nós, faz sentido a ideia de uma crítica ao etnocentrismo, de um trabalho para escapar dos efeitos da convicção consciente ou inconsciente da superioridade de nossa civilização”.³⁷

Gostaríamos de deixar previamente esclarecido que não é nossa intenção fazer uma abordagem historiográfica, antropológica ou sociológica da “religião primitiva”, mas circunscrever e analisar os momentos que, segundo Gauchet, são instauradores da ordem religiosa. Para isso, seguiremos o diálogo que o autor estabelece com a sociologia, a antropologia e com a filosofia política ao longo de sua obra. Assim sendo, começaremos analisando aquilo que, na concepção do autor, constituiu o momento fundador e, provavelmente, o mais “encantado” da história humana.

1.1. A origem da religião nos primórdios de um “mundo encantado”

³⁴ Mariza PEIRANO, *Um ponto de vista*, p. 139.

³⁵ Clifford GEERTZ, *Nova luz sobre a antropologia*, p. 71.

³⁶ Cf. CP, p. 186.

³⁷ “Il est fait social, comme l’est notre propre volonté de mettre en question l’ethocentrisme. Sans doute sommes-nous également victimes et ne pouvons-nous qu’être victimes de l’ethocentrisme. Mais pour nous fait sens l’idée d’une critique de l’ethocentrisme, d’un travail pour échapper aux effets de la conviction consciente ou inconsciente de la supériorité de notre civilisation” (CP, p. 132).

“As categorias mais fundamentais do pensamento e, conseqüentemente, da ciência têm sua origem na religião.”

Èmile Durkheim

Vejamos, primeiramente, o modo como se situam as etapas iniciais da instauração da ordem religiosa no mundo. Essa perspectiva nos permitirá seguir mais de perto a reflexão apresentada nas páginas iniciais do livro *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, publicado por Marcel Gauchet, como sabemos, em 1985, bem como as reflexões contidas em outras de suas obras que serão objeto de nossa atenção. Começemos por investigar, então, duas questões cruciais que se instalam desde o início. A primeira é a de procurar saber se existe ou não algo que possa ser identificado como uma espécie de “função religiosa” no interior da ordem social, ou seja, saber se existe ou não “um vínculo consubstancial entre dimensão religiosa e fato social”. A segunda é verificar se há ou não na história humana uma “invariância do religioso”.

Para Gauchet, é possível constatar, sem muita dificuldade, que a religião se apresenta como algo determinante na fundação do social. E, como veremos, ela é a base estruturante que assegura as condições inaugurais que propiciam a existência inicial da sociedade humana até onde esta nos é dada a conhecer. No entanto, em sua opinião, a religião se institui como uma “escolha e não como obrigação”.³⁸ Tentaremos mostrar isso através da compreensão que o autor tem sobre a “religião primitiva”, a qual, no seu parecer, é a religião dos povos sem escrita e constitui a forma primeira de instauração religiosa, isto é, a forma mais arcaica que se conhece.

1.1.1. A religião como instauradora do social

Para Gauchet, a essência da religião “primitiva” mostra-se por um dispositivo social que exprime uma *escolha* da sociedade.³⁹ Ele considera que “a religião não é *instituição*, mas é sempre *instituída* que nós a encontramos no seio dessas sociedades”.⁴⁰ A religião é uma criação social e se mantém desse modo não somente através das práticas coletivas dos ritos, mas em todos os atos da “sociedade primitiva”. No entanto, no âmbito dessas sociedades a

³⁸ Cf. DM, p. 9.

³⁹ Cf. CH, p. 65.

⁴⁰ “La religion n’est pas *institution*. Certes, c’est toujours *institué* que nous la rencontrons au sein des sociétés” (CP, p. 50).

religião constitui uma forma de total consagração ao sobrenatural que, através dos mitos ou na prática cotidiana, anuncia a presença do heterônimo como uma necessidade implacável e incontornável. Ela mesma é a materialização da presença do sobrenatural na concretude da vida, sem dualidades e sem fragmentações. Nesse caso, a narrativa religiosa, o mito, é *vivido* pela coletividade de modo totalizante.

Todavia, a religiosidade “primitiva” se expressa como uma crença que leva os membros do grupo a projetarem uma exterioridade de criaturas. Tais criaturas são, como sugere o próprio Gauchet, “os fantasmas suscitados [pelo] desejo”.⁴¹ É justamente por força desse desejo que tomam forma as elaborações míticas acerca das forças sobrenaturais, as quais, na interpretação da sociologia clássica, designam constrangimentos externos ao homem. Constrangimentos que o homem sofre ao confrontar-se com uma natureza poderosa e hostil, cuja força e o movimento estão submetidos a uma cosmogonia de deuses e heróis.

Nesse tipo de religiosidade, impera o reino da necessidade, reino esse que exprime uma forma implacável, na qual “a presença dos deuses é o indispensável”.⁴² A essa presença sobrenatural ligam-se todas as explicações possíveis para todas as condições da existência humana, implacavelmente determinada por espíritos e deidades. Contudo, na concepção de Gauchet, esse tipo de religiosidade não deve ser reduzida à fórmula do constrangimento, tal como sugere Durkheim, por exemplo. Para nosso autor, não é fruto de constrangimentos e, sim, de uma *escolha*.⁴³

Com efeito, há que se considerar os méritos de Durkheim, por sua concepção segundo a qual a “sociedade primitiva” parece ter uma única via, a saber, a via da religião.⁴⁴ Na opinião de Gauchet, Durkheim foi capaz de realizar uma fina análise, tendo sido o estudioso mais cuidadoso no que diz respeito a “decifrar o fenômeno religioso em termos de instituição e de lógica social”.⁴⁵ Porém, no seu entendimento, ele teria acolhido a ideia clássica segundo a qual a religião “primitiva” traduziria a fragilidade humana. Nesse sentido, a reflexão durkheimiana seria tributária da lógica do constrangimento.⁴⁶ Para Gauchet, a religião não é algo meramente imerso nas trevas da psique e nem mesmo constitui apenas uma constatação de e uma resposta à fragilidade humana diante das forças que a ultrapassam.⁴⁷

⁴¹ “Les fantômes suscités par son désir” (CP, p. 50).

⁴² “La présence des dieux est l’indispensable” (CP, p. 51).

⁴³ Cf. CH, p. 67.

⁴⁴ Cf. DC, p. 32.

⁴⁵ “Déchiffrer le phénomène religieux en termes d’institution et de logique sociale” (CP, p. 51).

⁴⁶ Cf. DM, p. 10 e CP, p. 52.

⁴⁷ Cf. CH, p. 66-67.

No que diz respeito à ideia de que a vida religiosa é uma “invenção social”, nosso autor segue inicialmente a Durkheim, para quem a religião, se de fato “gerou tudo o que existe de essencial na sociedade”, o fez porque a “ideia da sociedade é a alma da religião”.⁴⁸ A universalidade da religião salta, aqui, aos olhos como o “fato social maior”; sob esse ponto de vista, a sociedade é totalmente constituída pela e para a religião, na qual reside, pois, todo o seu sentido. Tratar-se-ia de uma “manobra” da coletividade humana? Seria uma forma de consagrar a *energia religiosa* como força motriz da dinâmica social? Para Durkheim, possivelmente, sim, já que em seu entendimento, “as forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais”.⁴⁹

É, pois, em nome da religião que a sociedade dos homens designa sua força e seu sentido e isso se dá porque o ser humano tem a capacidade de idealizar. Nesse caso, ele aplica essa sua capacidade de uma maneira a *conceber o ideal no real*. Para o sociólogo francês, “apenas o homem tem a faculdade de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real”.⁵⁰ Mas o que é propriamente aquilo que o homem acrescenta ao real e como ele realiza essa operação? O que ele acrescenta é uma dimensão que podemos chamar sagrada e que, para ele, está acima do real. Essa é a realidade transformada e idealizada que encontramos, por exemplo, nas narrativas míticas. Na opinião de Durkheim, tanto as mitologias quanto as teologias adotam, cada uma a seu modo, uma compreensão própria, na qual estabelecem a relação entre sagrado e profano. Por conseguinte, um se explica pelo outro e vice-versa. Essa realidade ideal não difere muito nas diversas religiões e teologias. Assim sendo, “as religiões mais primitivas não diferem das mais recentes e das mais refinadas”.⁵¹

Na concepção durkheimiana, o sentimento religioso, por mais diverso que seja, tem sempre uma só e mesma origem. Segundo Stefano Martelli, “Durkheim propõe uma interpretação sociogenética da Religião”.⁵² Nessa interpretação, as crenças religiosas apresentam uma estreita relação entre duas dimensões que são classificadas como “sagrada” e “profana”.⁵³ Essas dimensões, por sua vez, são concebidas como advindas de uma espécie de “consciência coletiva”, a qual estabelece as regras e os modelos para o agir de cada um de nós. Para Durkheim, as exigências da vida coletiva são consagradas e vocacionadas para a existência de um ideal humano que é expresso na forma de religião. Este ideal, que tudo explica no que se refere ao real, é, paradoxalmente, vivido na experiência sem maiores

⁴⁸ Émile DURKHEIM. *As formas elementares de vida religiosa*, p. 496.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 492.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 498.

⁵¹ *Ibidem*, p. 498.

⁵² Stefano MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, p. 65.

⁵³ Cf. Émile DURKHEIM, *As formas elementares de vida religiosa*, p.215.

explicações. Desse modo, “a sociedade ideal supõe, portanto, a religião”, ainda que esteja “longe de poder explicá-la”.⁵⁴ No entanto, afirma Durkheim, não se deve simplificar a religião, colocando-a como meramente ideal. A religião, ao contrário, é algo concreto, empírico, é um fato social que tem o seu modo próprio de ser real, em outras palavras, “ela é realista à sua maneira”.⁵⁵

Esse realismo da religião se dá como uma sobreposição do sagrado ao real e, portanto, trata-se de uma relação entre sagrado e profano. As crenças totêmicas, por exemplo, caracterizam bem essa compreensão, pois que traduzem a extensão do sagrado ao plano da imanência. Segundo Durkheim, é o princípio sagrado que os clãs dos aborígenes australianos, por exemplo, expressam no totem. Neste último, os vários elementos que unem a natureza e o grupo étnico são simbolizados.⁵⁶ O totem pode abarcar, ao mesmo tempo, uma expressão coletiva e uma expressão individual. Ele compreende uma celebração de cada indivíduo em separado, de cada clã e, ao mesmo tempo, de toda a coletividade na sua unidade cosmobiológica. Assim, “a religião é o produto de causas sociais”.⁵⁷

Se acatarmos estritamente a concepção durkheimiana, cujo postulado central indica que *a fundação do religioso é simultaneamente fundação do social*, poderemos dizer que, aparentemente, nosso autor teria pouco ou quase nada a discordar. Para ele, “a religião é criação da sociedade”.⁵⁸ Entretanto, se, por um lado, Gauchet “compartilha” uma compreensão histórica acerca da religião com Durkheim, por outro lado, ele inverte o “esquema durkheimiano”.⁵⁹ Em outras palavras, considera-se “herético” com relação à teoria de Durkheim e, por conseguinte, ele “recusa a tese de uma *consustancialidade do sagrado com o social*”.⁶⁰ Em sua concepção, como veremos, a sociedade “primitiva” de fato escolheu consagrar-se à religião, muito embora essa não tenha sido uma escolha obrigatória.⁶¹

Assim, segundo Gauchet, não há uma *função religiosa* no interior da sociedade e, portanto, será preciso considerar que, mesmo que a religião tenha sido, por quase toda a história humana, uma constante nas sociedades, a partir da modernidade, a sociedade encaminha-se para a saída da religião. Dito de outro modo, a religião “define-se por um

⁵⁴ Ibidem, p. 498.

⁵⁵ Ibidem, p. 498.

⁵⁶ “As crenças propriamente totêmicas” (cf. ibidem, p.203).

⁵⁷ Ibidem, p. 502.

⁵⁸ “L'idée qu'on trouve même encore chez Durkheim, celui pourtant qui s'est le plus soucie de déchiffrer le phénomène religieux en termes d'institution et de logique sociale. (...) La religion est création de la société” (CP, p. 51-52).

⁵⁹ Estamos aqui em conformidade com a interpretação de: Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 49-50.

⁶⁰ “Je refuse la thèse d'une consustancialité du sacré au social” (MD, p.108).

⁶¹ Cf. RAR, p. 63.

começo e um fim, isto é, corresponde a uma era precisa da humanidade à qual sucederá uma outra”.⁶²

Nosso autor vislumbra a possibilidade de encontrar algo mais profundo na constituição das sociedades humanas e, para isso, exerce uma crítica veemente a certas reduções científicas. Ele se coloca em posição crítica não somente com relação a Durkheim, mas também a toda uma tradição de interpretação clássica que segue os moldes do evolucionismo e do positivismo e que surgiram com o iluminismo, continuando até Weber, Marx e Freud. Assim sendo, Gauchet submete essa tradição a um reexame crítico capaz de detectar as “miragens” que propiciaram muitas das ilusões de autossuficiência da razão, bem como as aporias intelectuais que formataram o ideal positivo das ciências. Ideal de uma certa tradição científica que constitui as *vertigens intellectuais* deterministas que nosso autor se propõe a criticar. Todavia, será preciso renovar e, ao mesmo tempo, conservar certos conteúdos metodológicos dessa “tradição especulativa”.

Na verdade, a meta de Gauchet é desvelar algo do fenômeno religioso que não aparece em primeiro plano, que não se detecta facilmente pelas inferências lógicas, deterministas ou totalizantes. Para isso, seria necessário detectar algo que, eventualmente, encontra-se “abaixo” das camadas mais aparentes do fenômeno detectado pela antropologia clássica. De acordo com seu ponto de vista, em sintonia com Durkheim, não há dúvidas de que a religião é um fenômeno que estrutura e organiza a coletividade humana.

Por essa perspectiva, não seria difícil comprovar a tese de que a religião tem lugar em toda e qualquer sociedade. Mas nosso autor quer ir além de Durkheim. O que ele pretende é nos fazer ver, a partir desse ponto de largada, que a religião emerge de uma base antropológica que não foi ainda totalmente desvelada. Uma base que se encontra de um certo modo submersa e encoberta pelas camadas mais profundas e menos aparentes do próprio fenômeno religioso. É nesta base que, segundo nosso autor, se enraíza a religião e seu *vínculo essencial com o social*. Por isso mesmo ele afirma que “a religião foi a vestimenta multimilenar de uma estrutura antropológica mais profunda”, a saber, “uma relação de negatividade do homem social consigo mesmo (...) uma maneira de institucionalizar o *homem contra si mesmo*”.⁶³ Desse modo, a religião não é função, é “vestimenta” de uma função ainda mais constitutiva e antropológica.

⁶² “Défini par un commencement et une fin, c’est-à-dire correspondant à un âge précis de l’humanité, auquel en succédera un autre” (DM, p. 10).

⁶³ “C’est que la religion aura été l’habit multimillénaire d’une structure anthropologique plus profonde (...) un rapport de négativité de l’homme social à lui-même (...) une manière d’institutionnaliser l’*homme contre lui-même*” (DM, p. 10).

No caminho dessas indagações, Gauchet apresenta uma primeira definição da religião, que se estabelece a partir de três características que constituirão o processo de *instauração do religioso no mundo*. Assim sendo, para ele, a religião é um fenômeno que se distingue por três características básicas, a saber: é um *fenômeno original*, um *fenômeno universal* e um *fenômeno recorrente*. O autor identifica, sob a forma aparente desse tríptico fenômeno, aquilo que ele considera ser uma base *antropológica primordial*, que, é ao mesmo tempo, invariavelmente, criadora de religião e sociedade. Em sua interpretação,

é uma permanência, uma constância, senão uma invariância do religioso na história que obrigam a reportá-lo às próprias condições da existência de uma sociedade humana, concebemo-o em decorrência do modo como seu papel se dá nessa estruturação primordial do campo coletivo. Fenômeno original, que encontramos tão longe, quanto podemos remontar no tempo dos homens, fenômeno universal, do qual não conhecemos nenhuma sociedade que tenha escapado, fenômeno recorrente, do qual discernimos a empresa toda próxima de nós, até no seio de movimentos de inspiração fundamentalmente antirreligiosas, como as empresas totalitárias.⁶⁴

Para Gauchet, não há dúvidas de que, até o momento, a religião foi uma constante nas sociedades sob a forma desse tríptico fenômeno. Entretanto, ao que parece, essa é uma constatação corriqueira e será preciso ir além e verificar uma quarta característica pela qual a religião apresenta-se como um fenômeno que teria começo e fim. Será preciso verificar, também, uma quinta característica pela qual, diferentemente da concepção de Durkheim, a religião apresenta-se como uma instituição e como uma “escolha”, não como simplesmente uma “coação” ou uma “função”. Neste caso trata-se de determinar as condições desta escolha pela religião que a sociedade sempre fez. Por ser “escolha” implica que o vetor escolhido poderia ter sido outro.⁶⁵ Nesse sentido, o pensador francês assinala que “há, em outras palavras, uma estrutura antropológica que faz com que o homem *possa* ser um ser de religião. Ele não o é necessariamente. Ele pôde sê-lo historicamente, sobre a mais longa duração de seu percurso. Pode deixar de sê-lo”.⁶⁶

⁶⁴ “Est une permanence, une constance, si ce n’est une invariance du religieux dans l’histoire qui obligent à le rapporter aux conditions mêmes d’existence d’une société humaine, comment ensuite que l’on conçoive son rôle dans cette structuration primordiale du champ collectif. Phénomène original, qu’on trouve aussi loin qu’on puisse remonter dans le temps des hommes, phénomène universel, auquel on ne connaît aucune société qui ait échappé, phénomène recurrent, don’t on discerne l’emprise, tout près de nous, jusqu’au sein de mouvements d’inspiration foncièrement antireligieuse, come les entreprises totalitaires” (DM, p. 9).

⁶⁵ Cf. CP, p. 52.

⁶⁶ “Il y a, autrement dit, une structure anthropologique qui fait que l’homme *peut* être un être de religion. Il n’est pas nécessairement. Il a pu l’être historiquement, sur la plus longue durée de son parcours. Il peut cesser de l’être” (RAR, p. 62).

1.1.2. A despossessão religiosa

Para Gauchet, a religião é o eixo central que se instala a partir de dois elementos básicos da condição humana, são eles a *negatividade* e a *despossessão*. Esses dois elementos advêm de uma *atitude de confrontação* que é uma condição básica antropológica própria do ser humano.⁶⁷ O homem é, constitutivamente, por sua própria natureza, um ser que se confronta com e se opõe ao mundo. Com isso, ele transforma o mundo natural em um espaço habitável e manipulável, criando assim uma “natureza humanizada”.⁶⁸ Segundo Gauchet, através de sua ação de confrontação, o homem nega, primeiramente, a natureza, confrontando-a, pois ele muda, transforma e reconstrói o meio ambiente. Ele nega ainda originalmente, a realidade de um outro homem ou de outra cultura, chegando inclusive ao limite do genocídio. Por fim, nega a si mesmo ao confrontar-se com sua própria interioridade. *É mudando a si mesmo que o homem muda o mundo*. Essa negatividade é uma característica *constitutiva* do ser humano. Nesse sentido, ele é *potência de negação*, e, por conseguinte, *negação em ato*, a qual, por sua vez, estabelece uma postura constitutiva de confrontação entre o mundo e o outro.

Trata-se, nesse caso, de uma *confrontação transformadora*, que se dá não somente em relação à natureza, ou nas relações de um indivíduo com o outro. Dá-se inicialmente, no âmbito da “religião primeira” e, sobretudo, como “recusa pelo homem de sua própria potência de criador, a recusa radical em ser para qualquer coisa no mundo humano tal como ele mesmo é; como ato de transportar para outra parte, no invisível, as razões que presidem a organização da comunidade dos viventes-visíveis (e inclusão imediata da ordem social na ordem geral das coisas dependendo da mesma fonte).”⁶⁹ Assim, a negatividade se instala na vida em coletividade como uma despossessão e, por conseguinte, como uma “recusa da autonomia”.⁷⁰

⁶⁷ Cf. DM, p. 17.

⁶⁸ Essa concepção que pontuamos aqui considera o homem como um ser ativo de transformação. Essa concepção perpassa uma longa tradição filosófica que começa em antigos filósofos gregos seguindo até Hegel, Feuerbach e Marx e Hanna Arendt, dentre outros contemporâneos. Podemos dizer que essa compreensão é ainda vigente. Para uma visão geral, vale conferir: Peter BERGER, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. “O que aparece em qualquer momento histórico particular como ‘natureza humana’ é da mesma forma um produto da atividade do homem de construir um mundo” (Cf. Ibidem, p. 20).

⁶⁹ “Le refus par l’homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d’être pour quelque chose dans le monde humain tel qu’il est, le report ailleurs, dans l’invisible, des raisons présidant à l’organisation de la communauté des vivants-visibles (et l’inclusion, du coup, de l’ordre social dans l’ordre general des choses, dépendant de la même source).” (DC, p. 32).

⁷⁰ “Le déni de l’autonomie” (RAR, p. 23). Para Marcel Gauchet, como sabemos, a autonomia é uma condição antropológico-sociológica do ser humano e se caracteriza por ser uma posição diametralmente oposta à da heteronomia. Na opinião do autor, o cristianismo marcou a entrada em uma outra era da religião, qual seja, a era da autonomia. Abordaremos essa questão ao longo dos três últimos capítulos da presente tese.

Para nosso autor, é desta condição de recusa que surge a “vestimenta” da dependência religiosa original, ou seja, a negação da negatividade. Em outras palavras, ao estabelecer a “fonte das fontes” como *situada* no plano do heterônimo ou do Outro, o homem nega a sua própria capacidade de “negatividade transformadora”. Isto constitui, segundo Gauchet, uma verdadeira despossessão. No seu parecer, a “religião primeira”, própria das “sociedades primitivas”, nos dá um bom exemplo de como isso ocorre.

A negatividade, como indicamos acima, diz respeito a uma postura de confrontação que é própria do ser humano. Nesse sentido é “ontológica”, ou seja, é constitutiva do ser dos seres humanos. Na medida em que ela também é constitutiva do ser-coletivo, isto é, constitutiva do estar-junto dos homens, do social, torna-se *instituição do homem contra si mesmo*. A religião surge então como uma metamorfose transformadora dessa base antropológica e ontológica de negatividade transformadora, atuando ao modo de denegação da autonomia, no momento mesmo em que estrutura a totalidade do mundo social “primitivo”. Gauchet entende que “[a] religião, no sentido verdadeiramente substantivo do termo: [é] a forma sob a qual será socialmente traduzida e materializada uma relação de negatividade do homem social consigo mesmo”.⁷¹ Isso quer dizer que, a partir desta base de negatividade transformadora, emerge uma expressão particular, de negação na qual se verifica a *instituição do homem contra o homem*, a saber: a “religião primeira”.

Nesse caso, é a própria *negatividade* enquanto condição humana que se apresenta *transmutada como denegação* de si na forma da despossessão (religiosa). Assim, Gauchet vislumbra a sombra de um *processo que age sob a forma de denegação*: “o traço central e remarcável do religioso está precisamente no fato de que esta potência de negação recebeu como aplicação seu próprio encobrimento”.⁷² Assim, a negatividade retorna, com outra roupagem, a roupagem da negação de si mesma ou da *despossessão religiosa*.

A recusa da autonomia funda-se, como podemos perceber, na dimensão mesma de negatividade própria do ser humano. Para Gauchet, a *religião primeira*, é a despossessão em ato articulada em torno do heterônimo ou da heteronomia, ou seja, negação em prol do Outro, da “força fundamental de recusa que define o homem” e que se exprime basicamente “sobre a forma [religiosa] de rejeição [do homem] da sua própria apreensão transformadora da

⁷¹ “La religion, au sens véritablement substantif du terme: la forme sous laquelle se sera socialement traduit et matérialisé un rapport de négativité de l’homme social à lui-même” (DM, p. 10).

⁷² “Le trait central et remarquable du religieux étant précisément que cette puissance constituante de négation a reçu comme application son propre recouvrement” (DM, p. 10-11).

organização de seu mundo”.⁷³ No seu entendimento, isso aponta para o que seria, na falta de outro termo, a própria “*essência*” do religioso, ou seja, para a negação de si mesmo por parte de uma “potência subjacente” de recusa de transformação que é, ao mesmo tempo, instituinte. Por conseguinte, a “essência do religioso está toda nessa operação: o estabelecimento de uma relação de despossessão entre o universo dos vivos-visíveis e seu fundamento”.⁷⁴ Na realidade, escreve Gauchet, “a história das religiões: [é] a história das variantes dessa mesma e única escolha do negativo, e fundamentalmente, de fato, a trajetória de um máximo de heteronomia, de determinação pelo exterior, sempre em direção a um menos de heteronomia”.⁷⁵

A instauração do religioso se dá, portanto, através de uma escolha e de uma recusa que é própria do humano. Ela se exprime pela denegação da ação transformadora dinâmica e autônoma das relações dos homens com seu entorno. Essa instauração permite que se incorpore e se transmute a força da negatividade transformadora e criadora em despossessão e que esta se apresente como modo de organização e de ordenação dessa negatividade no seio do estar-junto coletivo. É a negação do antagonismo real entre o homem e a natureza que se “oculta” na forma religiosa de regulação do ser-conjunto. A instauração religiosa se dá, portanto, através de uma escolha pelo heterônimo — visto como a fonte da Lei — e de uma recusa do que é próprio do ser humano, ou seja, recusa da autonomia. A dinâmica da “religião primeira” opera a incorporação e ao mesmo tempo a metamorfose da negatividade transformadora em despossessão. Porém, apesar de ser despossessão, nem por isso é menos criadora, já que gera modos (supostamente intangíveis) de ordenação e gestão do estar-junto coletivo que “dissolvem” simbolicamente, pela via religiosa, o antagonismo real, incondicional e irreversível, existente entre o homem e a natureza.

Aí estão indicadas, em um primeiro esboço, as origens do religioso e sua ação instauradora nas “sociedades primitivas” tal como tematizadas por Marcel Gauchet. Esse é um movimento gerado pela “religião primeira”, estágio inicial de *instauração do religioso*. Temos, aqui, a “religião em estado puro”, isto é, a religião que apresenta o “núcleo denso” das escolhas religiosas, segundo Gauchet.⁷⁶ Religião dos primeiros tempos, que remonta a um passado longínquo em cuja origem encontra-se “a religião mais sistemática e mais completa

⁷³ “La force fondamentale de refus qui définit l’homme s’est-elle principalement exprimée sous forme de rejet de sa propre prise transformatrice sur l’organisation de son monde.” (DM, p. 11).

⁷⁴ “L’essence du religieux est toute dans cette opération: l’établissement d’un rapport de dépossession entre l’univers des vivants-visibles et son fondement” (DM, p. 11).

⁷⁵ “L’histoire des religions : l’histoire des variantes de ce même et unique parti pris du négatif, et fondamentalement, en fait, la trajectoire d’un maximum d’hétéronomie, de détermination par le dehors, vers toujours moins hétéronomie.” (DC, p. 32).

⁷⁶ Cf. DC, p. 34 e DM, p. 13-14

que atua como princípio fundador do existir humano-social. Trata-se do período da ‘sociedade do pensamento selvagem’, em que os homens se compreendem como cópias do mito, o qual reduz a multiplicidade do visível e do invisível a um único princípio fundador e integral”.⁷⁷

Esse é um modelo de religião tipicamente “primitiva”. Segundo nosso autor, “sob as latitudes mais variadas, e sem uma única exceção, é, nos vestígios de sociedades anteriores ao Estado, que nós estamos em condições de observar a mesma dupla afirmação, tão diversa em suas expressões quanto monótona em seu conteúdo último, de uma despossessão radical dos homens quanto ao que determina sua existência e de uma permanência intangível da ordem que os reúne”.⁷⁸ Essa dupla afirmação esclarece o “mistério” da forma sujeito sem sujeito do coletivo original que coloca a energia do movimento inteiramente “a serviço da conservação e do assentimento inabalável do que existe” permitindo a afirmação de posição pelo imóvel e pela despossessão”.⁷⁹ O que atua, portanto, na base da religião “primeira”, é a “despossessão dos vivos” que, por sua vez, assinala uma diferença fundamental e insuperável entre o momento vivido presente e sua razão de ser, a origem mítica intangível. Tem-se assim, uma “igualdade de todos os atores na despossessão” que é, ao mesmo tempo, “a afirmação-denegação primordial”⁸⁰, ou seja, afirmação da condição transformadora, ontológica, do ser humano e, simultaneamente, sua denegação.

1.1.3. Os povos “contra a história”: a noção de tempo mítico no âmbito das “sociedades primitivas”

Para observar o fenômeno religioso na sua integralidade, Gauchet propõe uma análise histórico-política da religião. No seu entendimento, tal análise permite investigar o processo de criação que leva a uma instauração inaugural máxima do religioso. Para tanto, nosso autor procura desenvolver “uma história filosófica da religião, “tratando assim de um problema que não parece ser mais da atualidade, ajudado pelo declínio do marxismo, mas que subsiste: o problema da natureza, do lugar e do papel da religião, a partir do momento em que se recusa a explicação da ‘superestrutura’ pelas necessidades da ‘infraestrutura’ econômica e social”.⁸¹

⁷⁷ Carlos Alberto STEIL, Para ler Gauchet. *Religião e Sociedade*, p. 29.

⁷⁸ “Sous les latitudes les plus variées, et sans une seule exception, c’est, dans les vestiges de sociétés d’avant l’État que nous sommes à même d’observer, la même doublé affirmation, aussi diverse en ses expressions que monotone en sa teneur dernière, d’une dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence et d’une permanence intangible de l’ordre qui les rassemble” (DM, p. 13).

⁷⁹ “Parti de l’immobile et de la dépossession” (DM, p. 21).

⁸⁰ “Égalité dans la dépossession, (...) l’affirmation-dénégation primordiale” (DC, p. 35).

⁸¹ “Ce que j’ai essayé de faire, c’est une histoire philosophique de la religion. Je me suis attaché, au fond, à traiter un problème qui ne paraît plus guère d’actualité, déclin du marxisme aidant, mais qui subsiste : le

A vivência de uma religião voltada para um “passado puro” e inteligível é um traço destacado nas sociedades ditas “primitivas”, arcaicas, sem escrita e anteriores ao surgimento do Estado, as quais abrigam, por isso, uma percepção totalmente diferente de tempo. Nessas sociedades, a relação com o tempo é demarcada através de e em relação a um *tempo de origem*. Trata-se de um tempo mítico, um *tempo que é total*, sempre igual e permanente, mas que será *atemporal* se comparado com a forma como nós concebemos o tempo da história. Segundo Gauchet, essa noção de tempo atemporal nos fornece um horizonte de compreensão para a nossa própria vivência moderna do tempo na história. Assim sendo, nos permite um melhor entendimento daquilo que a humanidade na era moderna pensa ter: “a plena posseção tanto prática quanto teórica de seu destino.”⁸²

Nas sociedades arcaicas, dá-se uma espécie de “negação da história”, que ocorre em virtude da afirmação de uma origem integral que teve lugar em um *tempo mítico originário único*, que as narrativas do mito configuram. Esta “negação” é a fonte da imensa e empírica diversidade de narrativas com que a religião surge originalmente no seio das sociedades humanas. São especialmente essas sociedades que nos permitem delimitar o que constitui a forma *básica* pela qual o homem permaneceu nessa trajetória de recuo em face da história. Assim, nosso autor entende que “a essência primitiva do fato religioso está toda nessa disposição contra a história”.⁸³ Esse é um horizonte de compreensão que poderá nos revelar que “a essência da religião é contra a história” e, mais ainda, poderá nos revelar “o enigma de nossa entrada ao reverso na história”.⁸⁴

Essa ideia de recusa da história se explica justamente pela noção de tempo religioso, um tempo que é mítico e exemplar. Através do rito atualizam-se os elementos da fundação desse tempo mítico, os quais, por sua vez, remetem a uma “permanência intangível”, remetem a um ato inaugural de instauração da ordem da totalidade deste mundo terreno pelos seres sobrenaturais. Para nosso filósofo, como já indicamos, a era das “sociedades primitivas” é a “era da religião pura”.⁸⁵ O que a representação ritualística celebra, revive e reatualiza é justamente esse *tempo de origem*. Os atos rituais se restringem, nesse caso, a repetir

problème de la nature, de la place et du rôle de la religion des lors qu'on refuse l'explication de la 'superstructure' par les besoins de l'infrastructure' économique et sociale.” (RAR, p. 52).

⁸² “La pleine possession, tant pratique que théorique, de son destin.” (RM, p. 133).

⁸³ “L'essence primitive du fait religieux est toute dans cette disposition contre l'histoire.” (DM, p. 15).

⁸⁴ “L'essence de la religion, c'est d'être contre l'histoire” (DC, p. 35) ; “l'énigme de notre entrée à reculons dans l'histoire” (DM, p. 11).

⁸⁵ “Un âge de la religion pure” (DC, p. 37).

mimeticamente o *ato da criação* que se deu nesse “passado fundador que o rito vem permanentemente reativar como inesgotável fonte e reafirmar na sua alteridade sagrada”.⁸⁶

Pierre Clastres nos oferece uma interpretação semelhante quando escreve acerca do mito de fundação entre os indígenas da América do Sul. Ele nos fala do ato fundador como obra de antepassados, no qual este ato mesmo é simultaneamente o próprio fundamento do social. O mito é, na verdade, um relato do ato fundador que na atividade ritual se atualiza. Nesse caso, “os verdadeiros cultos dos antepassados míticos ou dos heróis culturais são os ritos de iniciação que adquirem, desde então, uma importância central na vida religiosa dos povos ameríndios”.⁸⁷

Nesse particular ponto de vista conceitual, Clastres encontra-se próximo da concepção que Mircea Eliade tem sobre a “reatualização dos mitos”.⁸⁸ Eliade concebe o mito nas sociedades primitivas como “modelo exemplar”, no qual os gestos dos fundadores e o passado fundador (heróis ou antepassados) são imitados e seguidos, permitindo ao homem mítico-religioso encontrar neste procedimento o seu sentido verdadeiro. Trata-se de uma espécie de *imitatio dei*, um procedimento em que se *imita* os deuses através da repetição ritual. Segundo Eliade, o homem mítico “só se reconhece verdadeiramente homem quando imita os deuses, os heróis civilizadores ou os antepassados míticos”.⁸⁹

Em nosso entendimento, essas interpretações são compartilhadas por muitos autores, entre eles o próprio Gauchet. A sua análise do que ele mesmo chama de “passado puro” revela-nos um tipo de sociedade que procede em total consonância com seus mitos de origem. Mesmo ali onde se assiste a uma verdadeira revolução de base material — a revolução do neolítico —, este processo é interpretado pelos seus atores de acordo com a lógica da despossessão, não apresentando mudanças essenciais no nível de explicação religiosa que diz respeito à compreensão deste processo de profunda mudança na experiência humana e social. Na realidade, afirma Gauchet, esse “acontecimento foi traduzido na linguagem da despossessão e da dívida, essa obra humana por excelência, que é a domesticação das plantas, tornando dádiva dos deuses, bens de um herói dos tempos originais do qual não se fez, desde então, senão seguir respeitosamente a lição”.⁹⁰

⁸⁶ “Un passé fondateur que le rite vient en permanence réactiver comme inépuisable source et réaffirmer dans son altérité sacrée” (DM, p. 13).

⁸⁷ Pierre CLASTRES, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, p. 117.

⁸⁸ Cf. Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, p. 88.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 89.

⁹⁰ “L’événement a été traduit dans le langage de la déposssession et de la dette, cette œuvre humaine par excellence qu’est la domestication des plantes devenant don des dieux, apport d’un héros des temps originels dont on n’a fait depuis lors que suivre respectueusement la leçon” (DM, p. 14).

Eliade define a representação ritualística da religiosidade mítica, como uma reatualização *in illo tempore* de uma história sagrada, que se reproduz como imagem-relato do ato fundador.⁹¹ Gauchet, por sua vez, procura demonstrar o que entende ser dependência do sentido político-religioso de um “pensamento da dívida que depende diretamente da lógica primordial que comanda a existência de uma sociedade” e que revela nada mais, nada menos, do que a “economia simbólica da dívida para com o passado fundador”.⁹²

A partir de seus estudos sobre os índios da América do Sul, Clastres nos faz saber que o mito para essas populações representa a totalidade dos gestos no qual “a sociedade é autorreprodutora de si mesma”.⁹³ Esses povos indígenas nutrem uma extrema reverência para com o mito religioso, pois este não é uma narrativa apenas mas o próprio ato fundador que perpassa por toda a extensão da vida social, “a ponto de parecer dissolver-se a distinção do leigo e do religioso, de apagar-se o limite entre o domínio do profano e a esfera do sagrado: em suma, a natureza é, como a sociedade, atravessada de uma ponta a outra pelo sobrenatural”.⁹⁴

Na avaliação de Eliade, o mito tem uma realidade complexa. Assim sendo, poderemos estabelecer múltiplas definições dele. Diante dessas possibilidades, Eliade procura escolher, então, uma definição que possa ser a mais ampla e a mais pertinente para se compreender o mito. Para ele, “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”.⁹⁵ O mito é sempre uma narrativa da criação e conta o modo como os Entes Sobrenaturais estabeleceram o começo de tudo em um tempo sagrado. O próprio ser humano é resultado direto dessa ação inaugural levada a cabo por estes entes.

Dentro desta perspectiva, Eliade fornece um exemplo que pode ser verificado numa tradição própria do Timor, com mitos concernentes ao plantio de arroz. Assim, “recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer belo, vigoroso e abundante como era quando *apareceu pela primeira vez*”.⁹⁶ Assim sendo, “toda estória mítica relata a *origem* de alguma

⁹¹ Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 89. Em sua interpretação, “para todos os povos paleocultivadores, o essencial consiste em evocar periodicamente o acontecimento primordial que fundou a condição humana atual” (ibidem, p. 11).

⁹² “Pensée de la dette qui relève directement de la logique primordiale commandant l’existence d’une société.” (CP, p. 46). “Économie symbolique de la dette envers un passe fondateur” (DM. p. 14).

⁹³ Pierre CLASTRES, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, p. 117.

⁹⁴ Ibidem, p. 100.

⁹⁵ Mircea ELIADE, *Mito e realidade*, p.11.

⁹⁶ Ibidem, p. 19.

coisa pressuposta e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem são homólogos ao mito cosmogônico.”⁹⁷

A essa avaliação de Eliade, poderíamos aproximar inúmeras outras em que o mito é considerado sempre como uma narrativa exemplar da criação, tal como ela se deu originalmente e como uma orientação acerca de como este momento inaugural deve ser repetido pelos presentes-vivos. Para ele, considerando essa posição, seria possível afirmar que as sociedades arcaicas ou “primitivas”, isto é, as sociedades que vivem suas experiências temporais reguladas por um tempo mítico, são sociedades sem história? Respondemos seguramente que não — essas sociedades não são sem história. É o que Clastres nos mostra através de seus estudos sobre os índios tupis-guaranis. No seu entendimento,

a tendência ao *sistema*, realizada em desigualdade de extensão e profundidade segundo as regiões, leva, por suas próprias diferenças, a dar às culturas dessa área uma dimensão ‘diacrônica’, notada, sobretudo, nos tupis-guaranis: não são, portanto, sociedades sem história. É ao nível da organização política, muito mais do que no plano da ecologia, que se encontra a mais forte oposição entre culturas marginais e culturas da Floresta. Mas elas não são tampouco sociedades históricas: nesse sentido, a oposição simétrica e inversa com as culturas andinas é igualmente forte. A dinâmica política que confere sua especificidade às sociedades da Floresta iria situá-las, pois, em um plano estrutural — e não em uma etapa cronológica — que se poderia chamar de *pré-histórica*, fornecendo os marginais o exemplo de sociedades a-históricas, e os incas o de uma cultura já histórica.⁹⁸

A interpretação estruturalista de Lévi-Strauss também nos fornece uma compreensão articulada pela relação entre mito e história. Segundo ele, a estrutura básica que se verifica no mito pode fornecer uma abertura para o estudo de “histórias concebidas não já como separadas da mitologia, mas como uma continuação da mitologia”.⁹⁹ São histórias que não só permanecem ligadas ao passado mítico, mas que também tornam presente esse tempo passado. Nessas histórias, o que se verifica e se confirma é a certeza de “que o futuro permanecerá fiel ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente”.¹⁰⁰ O antropólogo francês considera que, não obstante as diferenças e barreiras existentes entre mitologia e história, podemos esclarecer, através dos mitos, o sentido de nossa própria

⁹⁷ “Toute histoire mythique relatant l’origine de quelque chose présuppose et prolonge la cosmogonie. Du point de vue de la structure, les mythes d’origine sont homologables au mythe cosmogonique.” (Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, p. 35).

⁹⁸ Pierre CLASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 54.

⁹⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, In: *Mito e significado*, p. 64.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 63.

compreensão histórica. “Não ando longe de pensar, [escreve Lévi-Strauss,] que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função”.¹⁰¹

Por sua vez, o filósofo alemão Ernest Cassirer nos faz saber que não há, na formulação de tempo tal como concebida pelo mito, uma síntese *lógica* que separe conceitualmente o que seria o antes, o agora ou o depois.¹⁰² Com efeito, constata-se, outrossim, na concepção de Cassirer, que não se pode utilizar o entendimento que temos do tempo, que é pensado e vivenciado como um processo matematicamente mensurável, com vistas à compreensão de um tempo mítico. No tempo mítico, tudo se conforma e tudo se explica como estando “vinculado a um acontecimento único do passado”.¹⁰³ O tempo do mito é configurado por uma forma singularmente religiosa de compreensão, que implica conceber o passado, o presente e o futuro numa relação de íntima dependência com a origem imutável. Para esse filósofo alemão, o “sentimento religioso repousa na meta da ação — repousa em seu *telos*, no qual todo mero *transcurso* de tempo se suprime porque se concentra num único e supremo cume.”¹⁰⁴

Esta e todas as outras concepções que apresentamos sinteticamente, convergem, de uma maneira ou de outra, para uma compreensão acerca do mito que está sempre ligada à ideia de um tempo original e singular cujos processos dão o homem a si no ato de vinculá-lo a um Outro heterônomo. Considerando especificamente esse aspecto, podemos dizer que não ocorre nada de diferente na interpretação de Gauchet. No entanto, em nossa opinião, ele acrescenta algo novo a esta concepção. Seu enfoque teórico tem como objetivo desvelar uma “operação antropogênica” na qual jaz o segredo da escolha pelo sobrenatural e, portanto, da “conjunção inaugural de si” promovida pelos próprios homens.¹⁰⁵

No caso específico das sociedades arcaicas ou “primitivas”, a escolha é pelo partido do imóvel e contra a mobilidade, da qual surge a “instalação [dos homens] em uma dependência radical para com a origem sobrenatural.”¹⁰⁶ Nesse sentido, podemos dizer que estas sociedades são “contra a história”. Dito de outro modo, a sua noção de tempo neutraliza a ideia de tempo histórico. Com efeito, há nesse caso uma tomada de partido pelo “tempo imóvel” do passado fundador; para Gauchet, isso seria na realidade uma “recusa da história”. É a imobilidade que consubstancia o passado imutável da origem, apesar do fato inegável da própria mobilidade: não há como estarmos fora dela, não há como estar “fora da história”.

¹⁰¹ Ibidem, p. 63.

¹⁰² Cf. Ernest CASSIRER, *Filosofia das formas simbólicas*, p.151.

¹⁰³ Ibidem, p. 188.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 215.

¹⁰⁵ Cf. DM, p. 21.

¹⁰⁶ “L’installation dans une dépendance radicale envers l’origine surnaturelle” (DC, p. 37).

Por conseguinte, o homem é incapaz de repetir suas tradições ou de se repetir a si mesmo sem rigorosamente nada mudar e, paradoxalmente, tendo que mudar e mudando, pois sua condição real é de mobilidade. Todavia, no caso da experiência mítica originária, trata-se de uma condição de mobilidade que se decide e se representa como imóvel. É, antes, portanto, uma *escolha* pela imutabilidade de um passado primal situado na origem e reatualizado pelo mito. Trata-se de uma *escolha inconsciente*, contudo é uma *escolha livre*. Para nosso autor, conhecer o processo pelo qual se dá esta escolha permite-nos, por contraste, desvelar a dinâmica de nossa própria história moderna.¹⁰⁷

Desse modo, o pensador francês volta-se para a análise das estruturas instauradoras iniciais da religião, que implicam a escolha inconsciente por uma forma mítica de inserção no mundo. O imóvel é, nesse caso, a fonte onipotente de todo o sentido, seja ele presente, passado ou futuro. Por conseguinte, a energia despendida se dirige para essa realidade imóvel que, para os que vivem o mito, é, ao mesmo tempo, instauradora e conservadora de tudo o que até então existiu ou existirá. Segundo Gauchet,

o enigma mais profundo da história humana é esse ato de partida que decidiu pela imensa duração de uma organização das sociedades em termos de recusa e de conjuração delas mesmas. Ato inconsciente, cuja efetuação exigiria, para ser compreendida, que se esclarecesse o mistério da forma sujeito sem sujeito do coletivo. Ato livre, no sentido em que buscaríamos em vão referi-lo a um determinismo exterior — o que não quer dizer ato arbitrário ou gratuito e no qual entrevemos, de um lado, o que no destino do homem é suscetível de ancorar o sentimento de uma dependência irremediável para com o outro, como de outro lado, os benefícios suscetíveis de resultar dessa escolha do imóvel e da despossessão. O ato faz sentido, nós podemos discerni-lo imediatamente com relação às referências maiores da economia psíquica. Isso não se decide pelo quê de suas razões. Mas isso indica com mais verossimilhança a via pela qual conseguiríamos esclarecê-los. Sem dúvida, é nessa operação antropogênica, nela mesma e em nenhuma outra parte, por outro lado, que repousa no essencial, o segredo dessa inaugural conjuração de si.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cf. DM, p.15.

¹⁰⁸ “C’est l’énigme la plus profonde de l’histoire humaine que cet acte de départ qui a décidé pour une durée immense d’une organisation des sociétés en termes de refus et de conjuration d’elles-mêmes. Acte inconscient, dont l’effectuation exigerait pour être comprise qu’on éclaircisse le mystère de la forme sujet sans sujet du collectif. Acte libre, au sens où l’on chercherait en vain à le rapporter à un déterminisme extérieur — ce qui ne veut pas dire acte arbitraire ou gratuit, et l’on n’est pas sans entrevoir, d’un côté, ce qui dans le destin de l’homme est de nature à ancrer le sentiment d’une dépendance irrémédiable, envers l’autre, comme, de l’autre côté, les bénéfices susceptibles de résulter de ce parti de l’immobile et de la dépossSESSION. L’acte fait sens, on le discerne immédiatement par rapport aux repères majeurs de l’économie psychique. Cela ne décide pas pour autant de ses raisons. Mais cela indique très vraisemblablement la voie dans laquelle on parviendrait à les éclairer. Sans doute est-ce dans l’opération anthropogène elle-même et nulle part ailleurs que gît pour l’essentiel le secret de cette inaugurale conjuration de soi” (DM, p. 21).

No parecer de Marcel Gauchet, tal conjuração decorre de uma escolha decisiva pelo imóvel que é própria da religião em estado puro.¹⁰⁹ Nesse caso, apesar de haver nas “sociedades primitivas” uma espécie de posicionamento contra a história, no qual se reflete uma expressão pura de religiosidade, as contingências do mundo dito “primitivo” indicam por si mesmas “que não há, senão, sociedades dentro da história”.¹¹⁰ Portanto essa disposição inaugural contra a história indica, na realidade, a historicidade essencial do religioso que é, ao mesmo tempo, *unida e desunida com o fundamento*. Essa dinâmica revela a *total dependência* mimética que se estabelece na *relação com o passado fundador* e, ao mesmo tempo, o que a configura é a condição de autonomia própria do assentamento sócio-humano.

As sociedades arcaicas e “primitivas” articulam e ordenam toda a sua relação de mundo e “todo o dispositivo social em função dessa articulação central, que coloca o presente sob a ação do passado puro”.¹¹¹ Tudo isso se espelha sob a forma de um “conservadorismo radical”, o que é típico das culturas autóctones ou arcaicas. Conservadorismo radical da religião “selvagem” que revela o segredo da dependência religiosa máxima que ela mesma consubstancia como atualização de uma fonte considerada a razão de ser do atual mesmo, o que implica separação temporal absoluta e por isto mesmo intangível do fundamento e, simultaneamente, co-presença dele regulando a vida dos presentes-vivos.¹¹²

1.2. Religião e política entre os “selvagens”

“Os povos sem escrita não são menos adultos que as sociedades letradas.”

Pierre Clastres

O que veremos agora está intimamente relacionado com a forma da expressão religioso-política dos povos “selvagens”. Três questões norteiam nossa análise nesse particular. A primeira diz respeito ao que seria propriamente a ação política da “religião primitiva”, suas dinâmicas e suas implicações com relação à ação do coletivo com vistas a impedir a existência do poder em separado. A segunda diz respeito à busca e ao estabelecimento de uma qualificação mais adequada para o que seria a “escolha política” dos

¹⁰⁹ Cf. DC, p. 32.

¹¹⁰ “Qu’il n’y a que des sociétés dans l’histoire” (DM, p. 15).

¹¹¹ “Tout le dispositif social qui, (...) s’ordonne en fonction de cette articulation centrale plaçant le présent sous la coupe du passé pur.” (DM, p. XVI).

¹¹² Cf. DM, p. xvi.

nativos. A terceira relaciona-se à questão da divisão originária e sua ação instauradora como fundamento religioso nas coletividades autóctones.

1. 2.1. Uma ação política da “religião primitiva”: a *escolha* contra o poder

Como sabemos, os estudos de Pierre Clastres sobre os índios da América do Sul, apresentados nos livros *A sociedade contra o Estado* e *Crônica dos Índios Guayaki*, abriram uma certa perspectiva de compreensão para Gauchet e o ajudaram a estabelecer uma noção fundamental para a compreensão da “despossessão religiosa” nas sociedades ditas “primitivas”. Segundo nosso autor, há nessas sociedades um dispositivo interno que proporciona uma ação contrária à separação entre poder político e a sociedade. Tal dispositivo impede que a emergência de um poder político se instale em separado da coletividade, tal como ocorre nas sociedades com Estado. Impede, assim, através de uma *escolha*, a divisão interna de poder na sociedade. Trata-se de uma escolha contra a divisão política que opera como *negação* da dominação política. Esse é um dispositivo que, no entendimento de Gauchet, seguindo a trilha aberta por Clastres, encontra-se instalado no interior das sociedades sem Estado.

Todavia, não é pura e simplesmente a ausência de Estado que se verifica. É preciso considerar, antes, que “existem não só sociedades sem Estado, mas também sociedades sem poder”.¹¹³ Nestas últimas assiste-se à *escolha coletiva* contra o poder político e isso ocorre de modo singular nessas sociedades onde *não se consolida* o Estado. É uma escolha que faz com que o coletivo organize-se em uma forma diametralmente oposta a qualquer forma que requeira uma autoridade autolegitimante. Nesse sentido, trata-se não de *quem* autoriza, mas do *quê* autoriza: a escolha coletiva como *ato*. Ato que impede a emergência do Estado enquanto forma de poder político em separado. No âmbito desse tipo de sociedade, qualquer atitude de dominação política de uns sobre outros é então repudiada. Segundo Gauchet, é a escolha coletiva e impessoal, que emerge das potencialidades de uma escolha religiosa que cinde o atual do original.¹¹⁴ Para ele, a melhor definição é mesmo a de Clastres: “*sociedade contra o Estado*, onde reina no mundo atual dos presentes-vivos, o tempo imemorial de fundação do mundo, quando então é estabelecida a inteligibilidade da regra do grupo e a exterioridade absoluta de seu fundamento. Segundo Gauchet, por trás dessa expressão de Clastre existe

¹¹³ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, p. 13.

¹¹⁴ Cf. CH, p. 66.

“uma sociedade onde a subtração religiosa do princípio instaurador previne e desarma a separação de uma autoridade legitimante e coercitiva”.¹¹⁵

Uma visão evolucionista poderia postular que a ausência de Estado nas “sociedades primitivas” denota um estágio inferior de evolução. Tal estágio evidenciar-se-ia por essa ausência mesma, e, assim sendo, seria um estágio incompleto ou embrionário do verdadeiro ser-coletivo. Na opinião de Clastres, essa visão evidencia um preconceito ideológico, que considera as “sociedades primitivas” como a-históricas. Essa seria uma concepção enganosa e, assim sendo, impõe-se a superação deste olhar que vê esses povos autóctones como ocupantes de uma escala inferior de evolução, ou seja, devem-se suplantar as ilusões de uma ideologia segundo a qual toda sociedade tende a passar necessariamente de um estágio apolítico inferior para um estágio político superior.¹¹⁶ Veremos, mais à frente, a crítica que Gauchet faz à compreensão evolucionista, a qual, em seu entendimento, detém-se nos limites de uma explicação do ser-coletivo que inclusive perpassa pelas teses do materialismo dialético.¹¹⁷

Segundo Clastres, existem dois tipos diferentes de sociedades na história humana, as sociedades com Estado e as sociedades sem Estado.¹¹⁸ Entretanto, não se deve considerar a ausência de Estado como “privação” ou “falta”. Devemos, ao contrário, considerar as sociedades sem Estado por sua autonomia própria e pela autossuficiência que exercem com relação a seus propósitos. Por conseguinte, o Estado não deve ser considerado necessariamente como o destino natural de toda e qualquer sociedade, como pensavam os filósofos políticos do ocidente moderno. Clastres percebe nas reflexões dos filósofos “uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente”.¹¹⁹ Contudo, apesar dos limites do etnocentrismo, a dimensão etnocêntrica constitui uma experiência básica para se compreender as “sociedades primitivas”.

Segundo Pierre Clastres, se quisermos compreender o princípio da ausência de Estado ou de poder político em separado nas “sociedades primitivas”, será preciso perceber que

o etnocentrismo não é, portanto, um entrave superficial à reflexão e as suas implicações têm mais consequências do que se poderia crer. Ele não pode deixar

¹¹⁵ “*Société contre l’État*. Entendons derrière l’expression: une société où la soustraction religieuse du principe instaurateur prévient et désarme la séparation d’une autorité légitimante et coercitive” (DM, p. 16).

¹¹⁶ Cf. Pierre CLASTRES, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, p.149.

¹¹⁷ Analisaremos a questão do materialismo dialético mais à frente, quando tratarmos especificamente daquilo que tange a suas limitações para uma hermenêutica dos aspectos religiosos do “pensamento selvagem”. Apresentaremos essa abordagem no tópico: 1.3.2.

¹¹⁸ Pierre CLASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 138.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

subsistir as diferenças (cada uma por si) em sua neutralidade, mas quer compreendê-las como diferenças determinadas a partir do que é mais familiar, o poder tal como ele é experimentado e pensado na cultura ocidental. O evolucionismo, velho compadre do etnocentrismo, não está longe.¹²⁰

Na opinião de Marcel Gauchet, o problema da abertura crítica ao etnocentrismo deve conduzir a uma depuração de nosso olhar sobre a posição dos “selvagens”. É preciso, pois, reconhecer que a organização do mundo social “selvagem” resulta da “melhor escolha”. Em outras palavras, devemos buscar e estabelecer uma perspectiva que nos permita escapar, pelo menos em parte, das amarras de nossa visão ocidental. O trabalho interpretativo, tal como sugere nosso autor, estabelece uma validação total da posição “primitiva”. Nesse sentido, a *escolha* da organização social dos “primitivos” poderá ser considerada a “melhor escolha possível”. A possibilidade dessa consideração vem de nossa própria construção intelectual concebida como adesão à boa sociedade. No entanto, precisamos aprender “a nos desprender de uma adesão à nossa sociedade como a boa sociedade”.¹²¹

Gauchet destaca na obra de Pierre Clastres uma figura exemplar para a compreensão desta postura “selvagem”: a figura do chefe indígena. A figura deste chefe nos ajuda a ilustrar essa posição que diríamos ser tão diferente daquela de nossa cultura ocidental moderna. Rigorosamente falando, o chefe indígena não é, por sua posição social, detentor de poder político. É, certamente, possível admitir que ele tem poder, no entanto trata-se de uma forma de poder que, paradoxalmente, lhe subtrai o poder político. Seu único poder é o de ser porta-voz de sua comunidade e não há dúvida de que essa função lhe confere prestígio. Contudo, seu prestígio não lhe confere propriamente poder sobre ninguém. Assim sendo, a fala e a posição do chefe não lhe dão efetivamente nenhum poder adicional diante dos demais membros da comunidade nem poder para modificar nada. Clastres define muito bem essa posição do chefe nas “sociedades primitivas”, ao afirmar que o líder “selvagem” não tem prerrogativas para decidir qualquer coisa por sua exclusiva vontade, ou seja, ele *não tem voz de poder* autolegitimante.¹²² Uma vida política organizada simplesmente não existe no âmbito das sociedades sem Estado.

Clastres segue, nesse postulado, as linhas gerais de um texto de 1948 de autoria de Robert H. Lowie, um antropólogo austríaco naturalizado americano.¹²³ Lowie destaca três

¹²⁰ Ibidem, p. 14.

¹²¹ “À nous dépendre d’une adhésion à notre société comme à la bonne société” (CP, p. 132).

¹²² Cf. CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, p. 147.

¹²³ Cf. Robert H. LOWIE, Some aspects of political organization among the American aborigines. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78, nº 1-2, 1948. As análises de Lowie sobre os índios norte-americanos servem

características básicas do chefe indígena, a primeira é que ele é “um fazedor de paz”, a segunda é que ele “deve ser generoso” e a terceira é que ele deve ser um bom orador. Segundo Lowie, essas características são recorrentes nas comunidades autóctones na maior parte das duas Américas.¹²⁴ Tais características, que devem ser *intrínsecas* à pessoa do chefe, não redundam em poder político. Há que se esclarecer que existe uma diferença fundamental entre prestígio e poder. Segundo Clastres, aquilo “que chamam de prestígio, [é] muito comumente confundido, e sem razão, com poder”.¹²⁵ Não há dúvidas de que o chefe exerce uma liderança, entretanto é a comunidade que decide de forma participativa junto com ele. Desse modo, “o ponto de vista do líder só será escutado enquanto exprimir o ponto de vista da sociedade como totalidade una. (...) Da boca do chefe [sai] o discurso da própria sociedade sobre si mesma”.¹²⁶

O discurso do chefe, como *porta-voz* da sociedade, deverá, nesse sentido, se colocar em consonância com a voz da coletividade e com a inteligibilidade de suas regras. Nessa condição, ele não exerce nenhum tipo de comando e, se ele possui autoridade, esta decorre de ele ser o que fala por excelência. Para Clastres, “não se deve perguntar a esses selvagens: quem é seu chefe? Mas, antes: quem é, entre vocês, aquele que fala? Senhor das palavras: é esse o nome que muitos grupos dão ao seu chefe”.¹²⁷ Nas sociedades sem Estado, a palavra está muito mais próxima do dever do que do poder e, nesse caso, falar é uma espécie de obrigação que o chefe tem para com a tribo, haja visto que “o líder é quem, na América do Sul, trabalha mais arduamente”.¹²⁸

Na opinião de Gauchet, a análise de Clastres acerca da chefia indígena nos proporciona uma perspectiva totalmente inovadora para se pensar a questão do poder.¹²⁹ Por seu intermédio, percebemos que, nas sociedades nativas, a ausência de poder individual ocorre em virtude de um poder geral que a coletividade tem sobre si mesma. Desse modo, a incorporação individual do poder não só é “vetada”, como também sua possibilidade é, *a priori*, socialmente desconstruída. Em outras palavras, não se admite a autoridade coercitiva entre os “selvagens”. Por conseguinte, o chefe, como porta-voz da tribo, não tem atribuições de poder que lhe permitam fazer uma escolha que envolva a coletividade sem o consentimento dos outros. Sua obrigação é narrar e resguardar a lembrança da fundação do mundo, a intangibilidade das normas e a presença-ausência do fundamento.

de referência para Clastres elaborar seus estudos sobre os índios sul-americanos. Para uma noção geral do método antropológico de Lowie ver: Robert H. LOWIE, *Antropologia cultural*.

¹²⁴ Cf. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, p. 23.

¹²⁵ Idem, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, p. 148.

¹²⁶ Ibidem, p. 149.

¹²⁷ Idem, *A sociedade contra o Estado*, p. 107.

¹²⁸ Ibidem, p. 30.

¹²⁹ Cf. CH, p. 64.

Para Gauchet, há nessas sociedades, um dispositivo que desarma qualquer princípio de separação de poder. Este dispositivo é justamente a “*subtração religiosa do princípio instaurador* [a qual] previne e desarma a separação de uma autoridade legitimante e coercitiva”.¹³⁰ Assim sendo, o princípio que previne e impede a manifestação do poder nas sociedades sem Estado é o princípio da própria instauração religiosa. Este é o ponto de aplicação inicial do religioso, de acordo com Gauchet: impedir que a divisão social torne-se divisão política.

Desse modo, a chefia indígena está predeterminada a escolher o que a coletividade escolhe e esta faz uma escolha pela qual *decide* deixar-se guiar pelo sobrenatural. O chefe coloca-se, então, em consonância com uma “escolha que não anula a polaridade poder-sociedade, como testemunha uma análise fina das funções ligadas a essa chefia confinada na palavra e no prestígio, mas a neutraliza graças à divisão com o passado absoluto e ao mesmo tempo próximo dos heróis instauradores”.¹³¹ Segundo Gauchet, Clastres define esse procedimento de escolha como um “ato sociológico”, ato no qual a coletividade toma uma posição contra o poder político em separado. Todavia, para nosso autor, essa escolha coletiva contra o poder, à qual se refere Clastres, apresenta dificuldades no que diz respeito à sua qualificação conceitual, sobretudo no que diz respeito às reflexões acerca da questão da história. Assim, torna-se problemático “pensar uma tal escolha que não é escolha de ninguém”.¹³²

1.2.2. A “escolha não deliberada” e a noção de decisão

Segundo nosso filósofo, para se pensar essa questão de uma escolha coletiva contra o poder político é necessário deixar de lado o conceito heideggeriano de decisão. No seu entendimento, há uma operação de escolha na ação dos “selvagens” que pode ser efetivamente considerada como “ato sociológico”, no qual ocorre uma decisão coletiva contra o poder em separado. Entretanto, segundo nosso autor, é necessário perceber que essa é uma “escolha não deliberada”.¹³³ A questão, a saber, é: como é possível haver uma escolha que seja por natureza não deliberada? Para responder a essa indagação, será preciso apontar antes,

¹³⁰ “Une société où la soustraction religieuse du principe instaurateur prévient et desarme la séparation d’une autorité légitimante et coercitive” (DM, p. 16). O itálico é nosso.

¹³¹ “Choix qui n’annule pas la polarité pouvoir-société, comme en témoigne une analyse fine des fonctions attachées à cette chefferie confinée dans la parole et le prestige, mais la neutralise grace à la divison d’avec le passé absolu et proche à la fois des héros instaurateurs” (DM, p. 17).

¹³² “Penser un tel choix qui n’est le choix de personne” (CH, p. 66).

¹³³ Cf. CH. p. 66.

ainda que em linhas muito gerais, alguns aspectos do conceito de decisão em Heidegger. Nosso objetivo com esta indicação sintética visa fornecer elementos para melhor compreender a crítica de Gauchet sobre o uso deste conceito heideggeriano pela antropologia contemporânea, incluindo aí o próprio Pierre Clastres.

Para Heidegger, a decisão é um poder ser em sentido próprio do *Dasein* (presença). O *Dasein* é o “ser-no-mundo”, o ser humano diante da realidade, é o ente que questiona, investiga e a partir daí determina suas escolhas e toma suas decisões.¹³⁴ Enquanto permanecemos imersos na cotidianidade, ou seja, na impessoalidade, encobrimos as possibilidades de o *Dasein* ser para si-mesmo e vivemos assim uma existência inautêntica.¹³⁵ Para o filósofo alemão, “a de-cisão é um modo privilegiado de abertura [do *Dasein*].”¹³⁶ É, portanto, uma tomada de consciência do ser o que se verifica na “de-cisão” heideggeriana, uma consciência da presença do ser a si mesmo. Essa posição de decisão tem a característica de ser antecipadora, visto que ela ocorre antes de qualquer situação empiricamente dada.

A “de-cisão” por excelência é aquele ato realizado por um ser que é mais próprio do *Dasein*, um ser que se projeta no silêncio de sua própria autoconsciência. Assim, “a presença ‘de-cidida’ pode tornar-se consciência dos outros.”¹³⁷ Heidegger aborda essa questão sob a ótica da autenticidade (*Eigentlichkeit*) ou da inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) da decisão. No seu entendimento, é na consciência que a “de-cisão” poderá ser hierarquizada através da autenticidade maior de sua ação como um ser-no-mundo. Desse modo, “a de-cisão conduz o ser do pré à existência de sua situação.”¹³⁸

O filósofo alemão concebe o problema da decisão como sendo uma condição *sine qua non* do desdobramento do ser no mundo e dessa condição surge a possibilidade de uma existência autêntica. Pierre Bourdieu destaca, em seu estudo sobre a ontologia política de Heidegger, um viés no qual a autenticidade e a inautenticidade tomam seu sentido especificamente em correlação com aquilo que concerne à decisão.¹³⁹ Segundo Bourdieu, a concepção heideggeriana acerca da decisão é a de “começar a autenticidade com a apreensão

¹³⁴ O conceito de decisão em Heidegger tem origem no verbo *schliessen* que quer dizer fechar ou trancar. O termo *Entschlossenheit* adquire com o prefixo *ent* o sentido oposto e quer dizer abrir ou destrancar. O conceito de *Dasein*, termo alemão do vocabulário filosófico heideggeriano, é traduzido em geral para o português como “presença” ou “ser-aí”. Para uma melhor compreensão sobre os conceitos de decisão e *Dasein*, Cf. Martin HEIDEGGER, *Ser e Tempo I*, p. 77-81 e *Ser e Tempo II*, p. 52-92. Cf. também, Michael INWOOD, *Dicionário Heidegger*, p. 29-31 e p. 33-35.

¹³⁵ Cf. Helena Lima Martinho Rodrigues ARAÚJO, Os modos de existência do *Dasein*: inautenticidade e autenticidade em *Ser e Tempo*, *Kalagatos*, p. 54.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 86.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 88.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹³⁹ Cf. Pierre BOURDIEU, *A ontologia política de Martin Heidegger*, p. 110.

da inautenticidade, com o momento da verdade onde o *Dasein* se descobre na angústia ao projetar a ordem no mundo pela decisão”.¹⁴⁰ A decisão é aqui compreendida como um salto em direção ao desconhecido, salto este que inicialmente está imerso nas coisas do cotidiano.

Nesse momento inicial, o ser-no-mundo torna-se um instrumento. Em outras palavras, na concepção heideggeriana, o homem encontra-se em uma condição reduzida, isto é, encontra-se em uma condição de inautenticidade. Nessa condição, ele é como um instrumento que “se adapta a outros instrumentos”.¹⁴¹ É somente quando o *Dasein* torna-se um ser para si mesmo, que ele adquire uma postura antecipadora que irá inaugurar a possibilidade da autenticidade. Desse modo, abre-se o caminho para uma “decisão autêntica”.

Na opinião de Gauchet, esse modelo compreensivo, advindo do conceito heideggeriano de decisão, não é suficiente para explicar a “decisão selvagem”. Em sua interpretação, não é propriamente um testemunho de consciência *individualizada* aquilo que se verifica na escolha que os nativos fazem contra o poder em separado. Não se trata aqui, pois, de uma questão de autenticidade ou não da decisão. Isso significa que não seria legítimo considerar a decisão nativa como “inautêntica”. Seria mais apropriado dizer, então, que aquilo que a coletividade nativa realiza é uma “escolha não deliberada”,¹⁴² ou seja, uma escolha na qual, contrariamente ao que define Aristóteles, não há um “desejo deliberado de coisas”, não há um “desejo de acordo com o que deliberamos”.¹⁴³

Partindo dessa reflexão crítica, nosso autor se propõe a encontrar um termo mais adequado para definir esse modelo não deliberativo de “decisão selvagem”. Assim sendo, ele escreve: “Procurei, de minha parte, elaborar esse modelo sob o nome de ‘Decisão’ com maiúscula. Essa noção me permitia, ao mesmo tempo, responder a uma outra questão maior, aquela da necessidade da história”.¹⁴⁴ Isto é, “*necessidade desse devir deliberadamente produtor que chamamos história*”.¹⁴⁵ No seu entendimento, a reflexão sobre o movimento gerado por essa escolha contra o poder chamada por Clastres de “ato sociológico” pode preencher uma lacuna na compreensão acerca da história moderna do Ocidente. O filósofo francês quer desvelar, com isso, uma “continuidade interna” da história humana, quer desvelar também aqueles movimentos que assumem “direções imprevistas”, possíveis de ser

¹⁴⁰ Cf. Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Cf. CH, p. 67.

¹⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* III, 1113 a 10).

¹⁴⁴ “J’ai essayé pour ma part d’élaborer ce modèle sous le nom de ‘Décision’, avec une majuscule (...) Cette notion me permettait en même temps de répondre à une autre question majeure, celle de la nécessité en histoire” (CH, p. 66).

¹⁴⁵ Cf. RM, p. 22 (o itálico é nosso).

verificadas em períodos de longa duração. Movimentos estes que impõem, através das escolhas não deliberadas, as grandes bifurcações que se registram na história.¹⁴⁶

As escolhas são sempre consumadas como atos de deliberação e decisão humanas. Sob esse aspecto, não há dúvidas de que o modelo heideggeriano constitui uma explicação bem compreensiva. Porém, Marcel Gauchet pensa a “decisão selvagem” como uma decisão em que não há “decididores” individuais, ou seja, não há necessariamente indivíduos que decidem. Este é o caso das sociedades regidas pela lógica da heteronomia, que se “recusam a se atribuírem a elas mesmas a organização social”.¹⁴⁷

O uso do termo “Decisão” com maiúscula assinala o elemento diferenciador que, segundo o pensador francês, define melhor o que se verifica na posição dos “selvagens”. Assim sendo, segundo nosso autor, existem na história da sociedade ou de grupos humanos, tomadas de ““Decisões’ sem decididores que reorientam o curso das coisas. (...) Para fazer justiça a esses fenômenos, particularmente difíceis de pensar, [escreve Gauchet,] o modelo heideggeriano me foi muito mais útil, mesmo se, depois, tornei-me mais crítico a seu respeito”.¹⁴⁸ Em sua opinião, é preciso pensar a posição dos “selvagens” por outros ângulos e a religião é aqui o epicentro do agir e da decisão “selvagens”.

Para o pensador francês, esse tipo de “Decisão” dá-se através do desencadeamento da despossessão religiosa. Esta age no sentido de neutralizar o antagonismo constitutivo entre homem e natureza. Nesse procedimento, o tipo de organização social “primitiva” apresenta uma dependência completa para com o *modelo de sua origem*. É a despossessão dos presentes em prol de um “passado puro”, que irá regular a “aplicação de um ato sociológico como aquele que consiste em conjurar a dominação política, jogando contra ela a despossessão religiosa”.¹⁴⁹ Segundo Gauchet, esse “ato sociológico” nada mais é do que decisão sem decisores, uma escolha não deliberada que as sociedades autóctones realizam contra o poder em separado, poder político, uma escolha que, como já dissemos, toma previamente o partido do sobrenatural.

¹⁴⁶ Cf. CH, p. 66-67. Falaremos a respeito dessa questão sobre a história do Ocidente moderno no segundo capítulo da segunda parte desta tese, quando tratarmos do processo de “saída da religião”.

¹⁴⁷ “Refusent de s’attribuer à eux-mêmes l’organisation sociale” (RAR, p. 23).

¹⁴⁸ ““Décisions’ sans décideurs qui réorientent le cours des choses. Pour faire droit à ces phénomènes, particulièrement difficiles à penser, le modèle heideggerien m’a été très utile même si, depuis, je suis devenu très critique à son endroit” (CH, p. 67).

¹⁴⁹ “D’application d’un acte sociologique comme celui qui consiste à conjurer la domination politique en jouant contre elle la dépossession religieuse” (DM, p. 16).

1.2.3. A instauração do social através da divisão religiosa

“Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens.”

Jean-Jacques Rousseau

Poder-se-ia afirmar, por tudo o que comentamos e apresentamos até agora acerca das considerações de Marcel Gauchet sobre as “sociedades primitivas”, que o fato destas últimas se manterem em unidade através de uma estrita referência e observância do seu fundamento religioso heterônomo constitui o seu traço característico. Como vimos, o tipo de unidade que se estabelece impede que ocorra uma divisão de poder no interior da coletividade. Tal unidade se dá por meio de um dispositivo que se manifesta como uma *escolha não deliberada pelo sobrenatural e pelo heterônomo* que o discurso mítico religioso fundamenta e consubstancia. Contudo, por paradoxal que pareça, se, por um lado, estas sociedades se unem em função da observância à ordem heterônoma, por outro lado, e simultaneamente, elas se instauram através de uma separação absoluta — verdadeira divisão em relação a esse mesmo sobrenatural. Na realidade, elas processam, desde a sua gênese, uma unidade pela via da divisão. A questão a se verificar, nesse caso, é a de saber como se dá e qual é o tipo dessa divisão.

Gauchet entende que esse procedimento de divisão constitui uma *Decisão social* ou intrassocial, que não pode ser deduzida de uma efetiva condição extrassocial, externa, e que promove, pela via de uma operação coletiva inconsciente, a manutenção da unidade do grupo. Para esta formulação ele recorre a uma longa tradição de pesquisas antropológicas e sociológicas, cujos traços gerais de aprimoramento vieram a partir dos esforços empreendidos por Lévi-Strauss e Marcel Mauss. Todavia, para nosso autor, como já indicamos, a reflexão de Pierre Clastres representa um avanço decisivo sobre esses esforços, tanto por sua abordagem sobre o poder político, quanto por perceber que este poder constitui uma diferença absoluta da sociedade para consigo mesma, diferença sem a qual não haveria a sociedade mesma.¹⁵⁰

Essa tomada de Decisão não deliberada que, para conjurar a emergência no interior da coletividade dessa dissimetria massiva que é o poder político *separado* — a diferença da autoridade autolegitimante que funda a separação entre governantes e governados —, instaura

¹⁵⁰ Cf. CP, p. 119 e p. 179.

um outro tipo de exterioridade ou de diferença: a heteronomia religiosa.¹⁵¹ É preciso instaurar um lugar, uma dimensão na qual a comunidade possa se reconhecer e fazer-se outra de si mesma. Trata-se, aqui, de estabelecer uma divisão externa que se coloca de imediato como divisão interna. Para que isso ocorra, é preciso que a comunidade faça-se outra de si mesma. Estamos diante de uma divisão em que a sociedade assume como exterior aquilo que na realidade é interior e próprio, que indica a existência do “jogo de uma alteridade *interna* no coração da vida social”.¹⁵² Desse modo, esse procedimento implica, segundo Gauchet, uma dupla divisão; a primeira é a divisão que a sociedade empreende consigo mesma para poder existir como tal, e a segunda é aquela pela qual ela se coloca no exterior de si mesma para gerenciar sua própria divisibilidade. Em suma, é uma indivisão interna que se dá em oposição a uma divisão externa. Temos assim, uma sociedade para o outro, mas no caso das “sociedades primitivas”, trata-se de um outro em uma perspectiva radical, um verdadeiro Outro.

Segundo Gauchet, foi o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins quem refletiu mais profundamente sobre essa questão. Sahlins mostra o problema da instauração da divisão a partir do conceito de *reciprocidade*, qualificando, assim, uma relação entre dois termos, a saber, separação e associação. Sua definição parte do princípio de que é com e pela divisão que se dá a regra da reciprocidade. No seu entendimento, “a reciprocidade é uma relação ‘entre’ dois termos. Ela não dissolve as partes separadas no seio de uma unidade superior, mas, ao contrário, conjuga sua oposição e, por ali mesmo, a perpetua”.¹⁵³

Poder-se-ia dizer que essa divisão por oposição se dá em virtude de uma pretensão, qual seja, a de superar o conflito. Isso implica em tomar uma posição frontal que coloca os atores sociais num face a face. É, pois, nesse sentido, numa relação de conflito entre esses atores, que a divisão é articulada com o espaço social de oposição entre um indivíduo e o outro. É um trabalho que restitui aos homens o sentido de sua coletividade e recoloca cada um na sua relação com o todo da sociedade. É através da divisão que, paradoxalmente, o todo da experiência intrassocial se estabelece. Para Gauchet, essa forma de divisão das “sociedades selvagens” é o resultado de um antagonismo que é irredutível, antagonismo este que se

¹⁵¹ “Pour conjurer l’extériorité du pouvoir, il lui faut instaurer une autre forme d’extériorité” (CP, p. 118).

¹⁵² “D’emblée ce jeu d’une altérité interne au cœur de la vie sociale.” (CP, p. 121).

¹⁵³ Marshall SAHLINS, “Philosophie politique de l’Essai sur le Don”, *L’Homme*, 1968, n° 4. p.6. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1968_num_8_4_366989. “La réciprocité est une relation ‘entre’ deux termes. Elle ne dissout pas les parties séparées au sein d’une unité supérieure, mais, au contraire, conjugue leur opposition et, par là même, la perpétue.” Nesse artigo, Sahlins aborda a questão da dádiva e o faz, especificamente, a partir de uma obra do antropólogo francês Marcel Mauss, publicada em 1960, sob o título principal de *Sociologie et Anthropologie*.

configura como uma confrontação radical entre os grupos, a qual se decide e consagra-se à unidade social na e pela divisão.¹⁵⁴

Segundo nosso filósofo, os trabalhos sociológicos e antropológicos de Marcel Mauss acerca da dádiva nos oferecem, por sua vez, a possibilidade de constatar também a presença da divisão constitutiva das sociedades humanas. Em outras palavras, ajuda-nos a compreender a presença da divisão coletiva como princípio de “exterioridade do fundamento social”.¹⁵⁵ Trata-se de um princípio da regra de reciprocidade que é simbolizado por uma “divisão de origem [nas] obrigações ligadas à troca”.¹⁵⁶ São basicamente dois traços que aqui se evidenciam neste trabalho da divisão. Podemos perceber sua presença no desenho do conjunto da vida social, nos utensílios e nas riquezas, nos ritos, nas festas, nas artes, ou, no modo como “o agente da dádiva é por toda parte consagrado a se descobrir confrontado com o outro e ligado a ele”.¹⁵⁷ Na opinião de Sahlins, a dimensão de horizontalidade da troca exposta no *Ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss pode ser vista como uma espécie de “contrato social ao uso dos primitivos”.¹⁵⁸

A troca de presentes nas “sociedades primitivas” é uma prática comum em quase todas as culturas.¹⁵⁹ Para Gauchet, nessa prática demarca-se e se estabelece uma relação de poder específica entre cada grupo social, a qual, por sua vez, expressa, em certa medida, uma *forma inconsciente de conflito*. Desse modo, “poder e troca sob sua forma primitiva são instituições no mesmo nível”.¹⁶⁰ Porém, segundo Gauchet, a dimensão de antagonismo que se verifica na forma de representação da divisão social não se neutraliza com o sistema de troca de presentes.

Todavia, como nos diz Marcel Mauss, essas trocas não deixam de ter suas regras de generosidade.¹⁶¹ Regras que, no entanto, têm seus próprios preceitos no que diz respeito à retribuição dos presentes recebidos. A dádiva trabalha para garantir a comunhão e a solidariedade. Em outras palavras, trabalha para garantir a paz. É essa característica da dádiva que Sahlins apresenta como uma “filosofia política selvagem” que “orienta” o “contrato primitivo”. O contrato aqui nada mais é que uma aliança pacificadora e de solidariedades

¹⁵⁴ CP, p. 123 e 164.

¹⁵⁵ DC, p. 35.

¹⁵⁶ “La division d’origine dans les obligations attachées à l’échange” (CP, p.124).

¹⁵⁷ “L’agent du don est partout voué à se découvrir confronté à l’autre et attaché à lui” (CP, p. 125).

¹⁵⁸ Marshall SAHLINS, Philosophie politique de l’Essai sur le Don, *L’Homme*, p. 6.

¹⁵⁹ Essas práticas ocorrem, por exemplo, em eventos como o *kula*, pesquisado por Bronislaw Malinowski, no arquipélago das ilhas Trobriand, e o *potlach*, evento festivo de inverno que é comemorado pelos índios do noroeste dos Estados Unidos, pesquisado pelo antropólogo Franz Boas. Cf. Mariza PEIRANO, *Rituais ontem e hoje*.

¹⁶⁰ “Pouvoir et échange sous leur forme primitive sont des institutions de même niveau” (CP, 126).

¹⁶¹ “Ensaio sobre a dádiva” (cf. Marcel MAUSS, *Sociologia e Antropologia*. p. 211).

individuais de um povo ou entre povos, uma “maneira primitiva de procurar essa paz que, na sociedade civil, é assegurada pelo Estado”.¹⁶² É através da troca de presentes entre as comunidades “primitivas” que se realiza a confluência dos elementos de unificação e de separação.

Para Sahlins, “o estado de natureza já é uma espécie de sociedade”.¹⁶³ Nos eventos da dádiva, os participantes jogam com uma *expressão simbólica de divisão*. Nesse caso, a recusa ou a aceitação de um presente representa um jogo tenso nas forças do conflito. Uma negligência qualquer de comunicação no aceitar ou no ofertar poderá significar uma declaração de guerra.¹⁶⁴ Durante as festas tribais e cerimoniais em que participam vários grupos em conjunto, os diversos clãs celebram uma espécie de dádiva da hospitalidade. Eis a forma primitiva do contrato social, a forma da dádiva, no qual “a lei das palavras amáveis e dos contratos com os deuses, veio assegurar a ‘paz’ dos ‘comércios’ e das vilas”.¹⁶⁵

Gauchet define esses eventos da dádiva como uma forma de constituição simbólica da exterioridade, como indicação de uma potência externa à sociedade que implica numa “*Decisão* quanto ao que torna possível a existência do social como tal. (...) Potência ou conflito, outro à sociedade, ou outro na sociedade, é um mesmo ato de instauração”.¹⁶⁶ Esta forma de constituição simbólica dá-se no âmago da vida social “selvagem” e tem como função a superação do conflito. Contudo, o conflito não é jamais superado, uma vez que constitui uma dimensão instituinte do social. No caso das “sociedades primitivas”, o conflito se expressa por um antagonismo radical de cada grupo ou clã, que ao mesmo tempo se posiciona contra a divisão coletiva.¹⁶⁷

É, a partir desse antagonismo constitutivo, que se instaura a despossessão religiosa como forma originária de constituição da ordem social ou da sociedade mesma. Ela é a compensação integralizadora da coletividade, pois restabelece a relação “pacífica” do homem com o cosmos, com a natureza e com seus semelhantes. Desse modo, “sob sua forma radical, a despossessão religiosa vale como inclusão cosmobiológica, integração carnal aos ciclos do céu e à permanência organizada dos elementos e das espécies — isto é, neutralização de fato do antagonismo potencial alojado na relação do homem com a natureza, pela substituição da

¹⁶² Marshall SAHLINS, Philosophie politique de l'Essai sur le Don, *L'Homme*, p. 5.

¹⁶³ Ibidem, p. 8.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 10.

¹⁶⁵ “La loi des amitiés et des contrats avec les dieux, est venue assurer la ' paix ' des ' marchés ' et des villes” (ibidem).

¹⁶⁶ “Une *Décision* quant à ce qui rend possible l'existence du social en tant que tel. (...) Puissance ou conflit, autre à la société ou autre dans la société, c'est un même acte d'instauration” (CP, p. 126-129).

¹⁶⁷ Cf. DC, p. 35.

postura constituinte de confrontação por uma postura simbólica”.¹⁶⁸ Esta é a forma primeira da ordem religiosa, a forma pela qual a religião se encontra em “estado puro” e expressa a ordem e a lei do invisível heterônomo e sobrenatural que impera sobre tudo o que existe. Veremos, a seguir, como isso ocorre nos primórdios do pensamento religioso e, mais especificamente, no “pensamento selvagem”.

1.3. A ordem do heterônomo e a aurora do “pensamento religioso”

Gauchet nos propõe um tipo de reflexão sobre a religião que pretende alcançar a perspectiva de uma análise interna deste fenômeno. Seu objetivo é descortinar o “quadro” do pensamento religioso e a produção de seus efeitos, é encontrar os dispositivos que operam o conjunto dessa despossessão radical no interior da ordem coletiva, bem como as configurações das virtualidades estruturadoras da dimensão religiosa. Segundo ele, esse movimento oriundo da “despossessão radical” permeia um longuíssimo período histórico e vai, pouco a pouco, produzindo novas elaborações que se caracterizam por radicalizar e reforçar a posição de um ser todo Outro na imagem do divino.

Todavia, esse movimento que ressalta cada vez mais a *diferença radical* do Outro e para com ele, promove, por inversão e ao longo do tempo, uma verdadeira “redução da alteridade”. Esse movimento se desenvolve e adquire uma envergadura tal que sua abrangência pode ser verificada num amplo arco histórico, indo “das religiões primitivas ao cristianismo moderno”, de um máximo a um mínimo de heteronomia.¹⁶⁹ O pensamento religioso origina-se na história como posição de heteronomia, pois, segundo Gauchet, adquire, de imediato, a face de uma absoluta exterioridade na qual se evidencia “*o exterior como fonte e o imutável como regra*: eis verdadeiramente o núcleo duro das atitudes e do pensamento religioso, tomados como fenômeno histórico”.¹⁷⁰

¹⁶⁸ “Sous sa forme radicale, la dépossession religieuse vaut inclusion cosmobiologique, intégration charnelle aux cycles du ciel et à la permanence organisée des éléments et des espèces – c’est-à-dire, en fait neutralisation de ‘antagonisme potentiel logé dans le rapport de l’homme à la nature, par la substitution d’une posture symbolique d’appartenance à la posture constituante de confrontation.” (DM, p. 17).

¹⁶⁹ Cf. DM, p. 12.

¹⁷⁰ “*Le dehors comme source et l’immuable comme règle*: voilà véritablement le noyau dur des attitudes de la pensée religieuse, prises comme phénomène historique” (DM, p. 20).

Vejam os por quais caminhos o autor investiga e confronta-se com tais questões e o que ele tem a nos oferecer com suas reflexões. Destacaremos, a seguir, algumas questões específicas acerca do “pensamento selvagem” suscitadas por sua obra.

1.3.1. O pensamento mítico-religioso dos povos “selvagens”

“A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo e, no fundo, pouco diferente.”

Claude Lévi-Strauss

Na forma de pensar dos povos arcaicos ou “selvagens”, o exterior imutável é o foco primordial do sentido também visto como imutável da sua existência.¹⁷¹ Dentro desta perspectiva, ele é identificado imediatamente como sendo a *fonte instauradora* e a Lei por excelência. Trata-se, pois, de um pensamento que opera segundo a e está intimamente identificado com a narrativa mítica, na qual “o religioso é um princípio exterior e superior à humanidade.”¹⁷² Apontemos, preliminarmente, uma diferenciação básica que Gauchet estabelece ao comparar o modo de pensar que é mais próximo a nós, com aquele que seria o modo mítico. A diferença básica entre um e outro consiste em que “pensar, para nós, é apropriar-se, identificar-se. No universo do mito, é receber, é colocar no ato do pensamento a separação do princípio disso que se pensa. E, é todo o dispositivo social que pouco a pouco se ordena em função dessa articulação central, colocando o presente sob a forma do passado puro.”¹⁷³ Assim sendo, a experiência mítica promove uma explicação que fecha a passagem para o lado do que é explicado, ou seja, para aquilo chamamos de compreensão.

Todavia, é preciso ter todo o cuidado, aqui, para não reduzirmos o fenômeno religioso ao que poderia se apresentar como uma “história das crenças no interior de uma história geral do crescimento, sob o ângulo dos progressos na racionalização dos dogmas e no aprofundamento das noções de divino.”¹⁷⁴ Isso acarretaria uma redução indevida, pois incorrer-se-ia facilmente em uma fórmula determinista na concepção de divino, fórmula do

¹⁷¹ Cf. RAR, p. 23.

¹⁷² “Le religieux est un principe extérieur et supérieur à l’humanité.” (RAR, p. 22).

¹⁷³ “Penser, pour nous, c’est s’approprier, s’identifier. Dans l’univers du mythe, c’est recevoir, c’est poser dans l’acte de pensée la separation du principe de ce que vous pensez. Et c’est tout le dispositif social qui, de proche en proche, s’ordonne en fonction de cette articulation centrale plaçant le present sous le coupe du passé pur.” (DM, p. XVI).

¹⁷⁴ “Histoire des croyances à l’intérieur d’une histoire générale de la croissance, sous l’angle des progrès dans la rationalisation des dogmes et dans l’approfondissement des notions du divin.” (DM, p. 22).

ideal científico do qual falávamos acima, tributário do evolucionismo e do positivismo. Segundo nosso autor, essas fórmulas não atingem e não detectam o âmago do fenômeno, ou seja, elas se perdem na superfície do mesmo.

O que importa investigar nas origens do religioso encontra-se estritamente relacionado com a divisão quanto ao sentido, o inquestionável socialmente instituído que, na avaliação de Gauchet, constitui o “religioso puro”.¹⁷⁵ É preciso relacionar tais origens “com uma articulação de imediato presente, originária, que se confunde com uma das condições da existência do social”.¹⁷⁶ É mister observar, mais uma vez que, no caso das “sociedades primitivas”, a dinâmica de retorno e de afastamento com relação à alteridade da lei recebida dá-se através da prevalência absoluta do passado (mítico), “um momento de sua dominação sem reserva”.¹⁷⁷ A religião apresenta, portanto, um paradoxo na forma como inscreve o começo do mundo e os avatares heroicos dos ancestrais, bem como na forma como desenvolve a potência dos deuses. Assim,

quanto maiores forem os deuses, mais considerável será seu poder, mais se lhes farão suportar diretamente a invenção do mundo, e mais, em realidade, os homens terão, por seu viés, acesso à necessidade sensata da origem. É o paradoxo fundamental da história das religiões: o aumento da potência dos deuses, a qual não seria absurdo reduzi-la, não é feito em detrimento dos homens, acentuando sua submissão, mas a seu proveito.¹⁷⁸

Por conseguinte, é a seu proveito que essas sociedades arcaicas ou “selvagens” experimentam a religião que Gauchet define como em “estado puro”. O religioso é, assim, a referência última e permanente do passado fundador, é o modo como o “selvagem” se submete, mas também o modo como tira proveito do todo sobre a parte que ele mesmo é. É daí que advêm as regras que regem tanto os dias comuns quanto os ritos e os trabalhos dos homens. Mas, advêm, sobretudo, do grande proveito: a ausência de divisão política ou de Estado. Essa definição acompanha, pelo menos em parte, a compreensão do “modelo holista” elaborada pelo antropólogo francês Louis Dumont.¹⁷⁹

¹⁷⁵ “Division quant au sens, l’inquestionnable socialement institué : tel est le religiex pur.” (DC, p. 36).

¹⁷⁶ “C’est par rapport a une donée interne, à une articulation d’emblée présente, originaire, qui se confond avec l’une des conditions d’existence du social.” (DM, p. 16).

¹⁷⁷ “Le moment de sa domination sens partage” (DC, p. 38).

¹⁷⁸ “Plus les dieux seront grands, plus leur puissance sera considérable, plus on leur fera supporter directement l’invention du monde, et plus en réalité les homes auront par leur biais accès à la nécessité sensée de l’origine. C’est le paradoxe fondamental de l’histoire des religions: la montée en puissance des dieux à laquelle il ne serait pas absurde de la ramener ne s’est pas fait au détriment des hommes, en accentuant leur assujettissement, mais à leur profit” (DM, p. 23).

¹⁷⁹ Cf. Louis DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*.

Como sabemos, Dumont desenvolve em sua obra *Essais sur l'individualisme* a análise de dois tipos distintos de sociedade: as sociedades do tipo holístico-hierárquico e as do tipo individualista-igualitária. No seu entendimento, a sociedade tradicional hindu constitui uma típica sociedade holista, enquanto que a sociedade ocidental constitui a típica sociedade individualista da qual a sociedade norte-americana representa uma versão exemplar. No âmbito de suas considerações, Dumont elabora uma importante reflexão sobre a modernidade, desenvolvida a partir da contraposição entre holismo e individualismo.

Assim sendo, quando o individualismo emerge no âmbito das sociedades ocidentais, o tipo de relação do social com o religioso muda por completo. Por sua vez, em consonância com tal aporte, Gauchet entende que o individualismo traz a noção de “soberania, o fechamento autossuficiente da entidade política sobre si mesmo”.¹⁸⁰ Dito de outro modo, “a entrada na era do individualismo é, no mais profundo, saída do religioso, e, concomitantemente, o desfazer-se da *dependência para com o conjunto e da dívida para com o outro*”.¹⁸¹

Não trataremos, neste momento, da questão do individualismo. Voltaremos ao assunto mais à frente, quando falarmos a respeito do individualismo moderno e analisarmos o conceito de saída da religião. Por ora, enfatizamos apenas que o modelo holista é o que corresponde mais de perto ao tipo de organização social dos povos “selvagens”. Para Gauchet, “o modelo holista recobre exatamente na história o tempo das sociedades que podemos dizer religiosas, em função não das crenças de seus membros, mas de sua *articulação efetiva em torno do primado do religioso*, isto é, da prevalência absoluta de um passado fundador”.¹⁸²

No contexto do “pensamento selvagem”, vive-se um presente articulado em função de um “passado puro” do qual emana a lei instituidora do social. Essa articulação, como dissemos antes, é evidenciada permanentemente na forma e no modo como tais sociedades cultuam e restauram sistematicamente o passado dos ancestrais inventores e como atualizam esse passado através das celebrações ritualísticas.

Como já sugerimos, é à obra de Claude Lévi-Strauss que Gauchet recorre inicialmente para investigar o que o antropólogo francês chama de “pensamento selvagem”.¹⁸³ Como sabemos, a partir de 1940 Lévi-Strauss passa a se interessar pela investigação da lógica

¹⁸⁰ “Souveraineté, la clôture autosuffisante sur soi de l’entité politique” (RM, p. 79).

¹⁸¹ “L’entrée dans l’âge individualiste est au plus profond sortie de l’âge du religieux, la *dépendance envers l’ensemble et la dette envers l’autre* se défaisant de concert” (DM, p. 18).

¹⁸² “Le modèle holiste recouvre exactement dans l’histoire le temps des sociétés qu’on peut dire religieuses, en fonction non pas des croyances de leurs membres mais de leur articulation effective autour d’un primat du religieux, c’est-à-dire de la prévalence absolue d’un passé fondateur” (DM, p. 18. O itálico é nosso).

¹⁸³ Claude LÉVI-STRAUSS, *O pensamento selvagem*.

inconsciente das culturas indígenas, com vistas a determinar as propriedades, a estruturação e as operações do pensamento “selvagem”. Assim sendo, no seu entendimento, é “a mesma lógica [que] se produz no pensamento mítico [que se produz] no pensamento científico”.¹⁸⁴

Todavia há que se ressaltar que existem significativas diferenças. Por exemplo, nas operações do pensamento científico, existe uma preocupação intrínseca com a continuidade e a descontinuidade. Segundo Lévi-Strauss, o pensamento científico é “domesticado” ao modo do conhecimento histórico, e, portanto, a dimensão de linearidade temporal é, sob esse aspecto, imprescindível. Em contraposição, é “próprio do pensamento selvagem ser intemporal; ele quer captar o mundo ao mesmo tempo como realidade sincrônica e diacrônica (...). O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *images mundi*”.¹⁸⁵ Nesse tipo de pensamento, dá-se uma espécie de lógica de referência pela qual se estruturam as diversas correlações possíveis da experiência do homem com o mundo natural, cultural e sobrenatural. Assim sendo, são estabelecidas inúmeras formas de analogias que incluem os seres da natureza e os grupos humanos, estruturando, assim, um mundo de seres e objetos.

Para Gauchet, o “pensamento selvagem” descrito por Lévi-Strauss, além de ter uma forma de operar que se configura por imagens, liga indissolavelmente o natural ao sobrenatural.¹⁸⁶ Uma outra característica do “pensamento selvagem” é que ele humaniza a natureza, pois responde a todas as situações e experiências humanamente vividas. Ele responde, assim, ao modo da explicação mítica, às necessidades humanas neste mundo, que são muitas e diversas. Em outras palavras, ele dá uma explicação para a origem do mundo e da coletividade. Segundo Gauchet, “toda sociedade fornece a si uma representação e uma explicação de si mesma”.¹⁸⁷

As “sociedades primitivas” se pensam a partir de um ponto de vista externo, a partir do lugar de um Outro, ou seja, a partir de uma outra dimensão que não elas mesmas. Essa é uma concepção que faz do mesmo um outro, que explica a si mesmo pelo exterior de si, isto é, pela via do heterônimo. Trata-se, na verdade, segundo Gauchet, de uma explicação religiosa que as “sociedades primitivas” dão de si mesmas narrando as origens míticas do cosmos. Se, de fato, a palavra heteronomia indica o ato de receber sua lei do exterior, podemos ver no pensamento “selvagem” o exemplo paradigmático de heteronomia, pois concebe a origem do mundo em total dependência para com os deuses e ancestrais de um “passado puro” do qual

¹⁸⁴ Idem, *Antropologia estrutural*, p. 265.

¹⁸⁵ Idem, *O Pensamento selvagem*, p. 299.

¹⁸⁶ Cf. CP, p. 108.

¹⁸⁷ “Toute société se fournit une représentation et une explication d’elle-même” (CP, p. 110).

se origina a lei intangível.¹⁸⁸ Essa origem é vivida, mais do que pensada, como uma dimensão “radicalmente disjunta e conjunta com o presente”.¹⁸⁹ É o sobrenatural que cria e ordena o mundo de forma tal que sua lei e seus desígnios não possam ser questionados. Para o filósofo francês, essa é uma despossessão comum a todas as “sociedades primitivas” as quais promovem a escolha pelo tempo original que implica o “proveito da essencial *unidade* do grupo, da *intangibilidade* de sua regra e da exterioridade de seu fundamento”.¹⁹⁰

Diferentemente do pensamento científico, o “pensamento selvagem” não se dá por processo cumulativo, pois age de modo a “esgotar” o real.¹⁹¹ É um tipo de pensamento totalizante, pois não estabelece “diferença entre o universal ou o particular, entre o abstrato e o concreto”.¹⁹² Nesse sentido, é um pensar sem conceitos. É preciso ter sempre em conta que o “pensamento selvagem” não se mostra facilmente pelas lentes de nossa cultura científica, e que o intelecto dos “selvagens” deve ser analisado levando-se em conta estritamente seus próprios determinantes culturais. Isto é, ele só se revelará à luz de sua própria ancoragem sócio-cultural.

1.3.2. O visível e o invisível no âmbito do “pensamento selvagem”

Não há dúvidas de que as reflexões levadas a cabo por Lévi-Strauss proporcionam um avanço no que se refere a uma melhor compreensão do “pensamento selvagem”. No entanto, na opinião de Gauchet, existe uma faceta neste tipo de pensamento que o estruturalismo não capta e cujo conteúdo é o que mais nos interessa, qual seja, a religião. Nosso autor detecta um problema que se situa nos limites da explicação estruturalista. No seu parecer, o “pensamento selvagem” não é redutível a nenhuma lógica puramente classificatória. Não há, pois, como obtermos respostas satisfatórias acerca da natureza interna do “pensamento selvagem”, seguindo apenas a explicação de suas estruturas lógicas.

Segundo Marcel Gauchet, se seguirmos ao pé da letra as postulações de Lévi-Strauss, desviaremos o foco fundamental que se “estabelece entre sagrado e profano, entre forças visíveis e potências sobrenaturais, entre os fundadores-legisladores de todas as coisas e seus

¹⁸⁸ Cf. RAR, p. 22-23. Sobre a palavra heteronomia, cf., Marc-Olivier PADIS, *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, p. 17.

¹⁸⁹ CP, p. 109.

¹⁹⁰ “Profit de l’essentielle *unité* du groupe, de l’*intangibilité* de la règle et de l’extériorité de son fondement” (DM, p. 20).

¹⁹¹ RAR, p. 22-23.

¹⁹² “Différence de l’universel et du particulier, de l’abstrait et du concret” (CP, p. 171).

devedores humanos”.¹⁹³ Gauchet detecta no estruturalismo uma espécie de “ranço” de marxismo. Em sua opinião, a religião abre “a possibilidade de criticar esse baixo-mundo em nome de seu outro, a fim de reformá-lo.”¹⁹⁴ Assim sendo, é preciso criticar esse tipo de explicação que acaba por preencher indevidamente uma lacuna nas explicações usuais do mito. Lacuna essa que, na opinião de nosso filósofo, a antropologia estrutural tenta preencher através de uma aliança tácita com a velha vulgata marxista, isto é, com o materialismo histórico. Essa aliança acaba encontrando um lugar generoso no estruturalismo, no qual “a representação de um além é filha do constrangimento material”.¹⁹⁵

Na opinião de Gauchet, “a tese clássica tem como fraqueza (...) desconhecer que uma outra disposição dos mesmos fatores é possível e que o invisível pode se colocar a funcionar como um recurso *contra* a ordem visível.”¹⁹⁶ Contudo, é preciso ressaltar, em um primeiro momento, que “o homem não pode pensar mais longe do que seus meios de agir sobre o mundo que o circunda lhe permitem; não pode pensar senão segundo as leis do pensável”.¹⁹⁷

Nesse sentido, há que se considerar alguns aspectos importantes das pesquisas de Maurice Godelier. Por exemplo, seu estudo sobre os Baruya da Nova-Guiné constitui uma reflexão especialmente interessante para pensarmos a questão da instauração da ordem religiosa. Esse estudo no qual o antropólogo francês analisa a relação entre visível e invisível no mito Baruya de criação do mundo, foi publicado pela primeira vez com o título *Langues et Techniques Nature et Société*.¹⁹⁸ Nele Godelier descreve as práticas mágicas e o discurso ritual dos mitos Baruya acerca do nascimento do mundo. Nesses mitos, dá-se uma confluência necessária entre o visível e o invisível. Para os Baruya, a realidade é dupla, pois é composta de uma realidade visível material, juntamente com uma “essência” invisível. Nessa compreensão, “os seres humanos são considerados pelos Baruya como ligados à natureza por laços invisíveis”.¹⁹⁹

¹⁹³ “[Qu’il] établit entre sacré et profane, entre forces visibles et puissances surnaturelles, entre les fondateurs-législateurs de toutes choses et leurs débiteurs humains.” (CP, p. 53-54).

¹⁹⁴ “La possibilité de critiquer ce bas monde au nom de son autre afin de le réformer.” (ROP, p. 79).

¹⁹⁵ “La représentation d’un au-delà de l’homme est fille de la contrainte matérielle.” (CP, p. 54). Numa linha mais radical que segue esse tipo de reflexão, encontra-se o antropólogo francês Maurice Godelier; ele postula abertamente a aplicação dos princípios marxistas na antropologia. Sua pretensão é sustentar uma explicação cujo perfil de naturalismo lógico é pensado a partir dos meios de produção. Algumas vezes, esse autor identifica as posições de Lévi-Strauss como sendo próximas às de Marx; em sua concepção, isso ocorre devido ao “primado da infraestrutura”. Cf. Maurice GODELIER, *Horizontes da Antropologia*, p. 366, 367, 369 e 373.

¹⁹⁶ “La thèse classique a pour faiblesse, (...) de méconnaître qu’une autre disposition des mêmes facteurs est possible et que l’invisible peut se mettre à fonctionner comme un recours contre l’ordre visível.” (ROP, p. 80).

¹⁹⁷ “L’homme ne peut penser plus loin que ses moyens d’agir sur le monde que l’environne le lui permettent; il ne peut penser autrement que selon les lois du pensável.” (CP, p. 55).

¹⁹⁸ Este texto encontra-se incluído in: Maurice GODELIER, *Horizontes da Antropologia*, p. 343.

¹⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 345.

Segundo Gauchet, essa concepção mítica dos Baruya indica como a ordem do visível unifica-se com a do invisível no “pensamento primitivo”. Essa unificação se expressa nas várias situações vividas no dia a dia pelos povos “selvagens”, tais como, por exemplo, em suas regras de comportamento, nos interditos relacionados com a plantação, nos ritos e em todas as demais atividades cotidianas, todas perpassadas por “forças invisíveis”. Sendo assim, como nos diz Gauchet, “visível e invisível formam um só mundo, no interior do qual as duas ordens se misturam intimamente”.²⁰⁰

Maurice Godelier nos mostra ainda que, na narrativa mítica dos Baruya, o homem, a natureza, os personagens e as demais coisas existentes estão intrinsecamente ligados com “as causas primeiras da gênese do mundo e da história, das forças invisíveis e últimas que determinavam e determinam ainda a sua arquitetura e o seu futuro.”²⁰¹ Mostra-nos também que ocorre o mesmo com os índios da América do Sul. Segundo Godelier, podemos verificar que tanto entre os Baruya quanto entre os ameríndios, nos encontramos diante de uma explicação ilusória de causa e efeito. Desse modo, “o pensamento analógico, ao apoderar-se dos dados objetivos da experiência presentes na consciência, cria, pois, uma dupla ilusão: ilusão sobre o mundo e ilusão sobre si próprio”.²⁰²

Na avaliação de Gauchet, muito embora o estudo de Godelier seja revelador no que diz respeito ao conhecimento dos mitos, dos costumes e das práticas mágicas entre os Baruya, sua tese tropeça nos limites do próprio materialismo. Com isso, ela acaba reduzindo o fenômeno religioso às forças de produção e, por conseguinte, a religião é por ele identificada como “ilusão”, como outros a associam ao “ópio” ou embriaguez humana. Cabe aqui lembrarmos da crítica de Clastres, que vê no marxismo uma fórmula perigosamente redutora. Pare ele, não é possível aplicar formulação marxista no estudo das “sociedades primitivas”. A vulgata marxista, estabelece para essas sociedades um lugar que corresponde rigorosamente à “infância da humanidade”.²⁰³ Retorna-se, assim, para um tipo de compreensão impregnada de evolucionismo e cientificismo. Na concepção de Clastres, as “sociedades primitivas” são sociedades “sem classes”, elas não se dividem pelo interior. Desse modo, não existem nem

²⁰⁰ “Visible et invisible forment un seul monde, à l’intérieur duquel les deux ordres se mêlent étroitement” (DM, p. 24).

²⁰¹ Maurice GODELIER, *Horizontes da Antropologia*, p. 354.

²⁰² Ibidem, p. 355-356 e p. 358-359. Não é demais lembrar que o mito constitui uma forma de pensamento analógico que associa algo que é material e visível (o mundo natural e humano) a algo que seria o seu análogo invisível e imaterial (o mundo dos Deuses e heróis).

²⁰³ “A questão do poder nas sociedades primitivas” (cf. Pierre CLASTRES, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, p. 149).

ricos e nem pobres e, conseqüentemente, não existem as classes tidas como dominantes ou dominadas.²⁰⁴

Gauchet, por sua vez, o criticar a análise de Godelier, afirma que a apreciação das “forças naturais como forças superiores ao homem é uma coisa não menos ‘espontânea’”.²⁰⁵ Para ele, essas forças superiores e invisíveis descritas pelo “pensamento selvagem” não são uma “explicação ilusória”. Tampouco são uma mera explicação de forças superiores ao homem, “as religiões jogam em uma outra ordem de realidade, contra a realidade imediata, natural ou sensível na qual nós nos prolongamos.”²⁰⁶ No seu entendimento, “para que haja visão mágico-religiosa do mundo, (...) não é suficiente um sentimento de impotência diante da natureza; é necessária, ainda, a inclinação analógica do espírito”. No nosso entendimento, essa perspectiva de análise acrescenta algo para além da explicação que Lévi-Strauss nos ofereceu sobre a estrutura do “pensamento selvagem”, explicação esta que acaba por identificar esse tipo de pensamento com as condições materiais e produtivas. Para Gauchet, é preciso identificar uma propriedade inerente ao espírito humano mesmo, expressão direta de sua própria estrutura, independentemente das estritas condições materiais que o envolvem. Apesar de nosso filósofo encontrar-se em sintonia com as aquisições de Lévi-Strauss, ele procura dar um passo além na medida em que procura pensar o “pensamento selvagem” como processo instituinte. Seu foco de interesse é superar a “dificuldade sempre atual da teoria social em pensar até o fim em termos de instituição”. Isto quer dizer que é preciso deixar de apelar a um “fundamento extra-mental da ideia de um além do homem”.²⁰⁷

O pensador francês nos alerta que é preciso estar atento a certas afirmações de caráter positivista, pois elas podem nos apresentar apenas as determinações *negativas* do fenômeno, pelas quais a face religiosa do “pensamento primitivo” é reduzida ao ilusório e, conseqüentemente, reduzida definitivamente a um suposto estágio inicial da humanidade. Gauchet toma uma posição crítica a essas afirmações que consideram ser “impensável que as sociedades instaurem a distância da estrita necessidade até um modo de pensamento como aquele pelo qual testemunha a explicação religiosa. Impossível que elas tomem o partido da ilusão sem serem aí rigorosamente obrigadas de um modo ou de outro. Tais são de fato as

²⁰⁴ Ibidem, p. 149.

²⁰⁵ “Forces naturelles comme forces supérieures à l’homme est une chose non moins “spontanée” (CP, p. 56).

²⁰⁶ “Les religions jouent un autre ordre de réalité contre la réalité immédiate, naturelle ou sensible dans laquelle nous sommes plongés.” (ROP, p. 79).

²⁰⁷ “Pour qu’il y ait vision mágico-religieuse du monde, autrement dit, il ne suffit pas du sentiment d’impuissance devant la nature, il est encore besoin de la pente analogique de l’esprit. (...) Difficulté toujours actuelle de la théorie sociale à penser jusqu’au bout en termes d’institution (...) fondement extra-mental de l’idée d’un au-delà de l’homme.” (CP, p. 56).

proibições que obrigam aqui a desviar-se sobre as acomodadas certezas dos naturalismos em todos os gêneros”.²⁰⁸

O estudo da organização religiosa dos povos “primitivos”, tendo como ponto de inflexão aquilo a que chamamos aqui de uma *instauração primeira do religioso no mundo*, nos dá a forma referenciada de uma religião ao modo do “passado puro”. Como dissemos acima, essa é talvez a forma mais encantada de mundo que se tem notícia. Segundo Gauchet, nela se mostra uma perspectiva que avança muito além da noção de uma simples cronologia histórica do religioso. Ele “inverte a perspectiva geralmente admitida sobre a história da religião”.²⁰⁹ Assim sendo, a religião “primitiva” é, em sua opinião, a mais completa que existe na realidade.

²⁰⁸ “Impensable que les sociétés instaurent à distance de la stricte necessite jusqu’à un mode de pensée comme celui dont témoigne l’explication religieuse. Impossible qu’elles prennent le parti de l’illusion sans y être rigoureusement contraintes d’une façon ou d’une autre. Tels sont en fait les interdits qui obligent ici à se rabattre sur les quiètes certitudes des naturalismes en tous genres” (CP, p. 57).

²⁰⁹ “Il renverse la perspective généralement admise sur l’histoire de la religion” (Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 49).

CAPÍTULO 2

A INSTAURAÇÃO DO ESTADO: UMA TRANSFORMAÇÃO RADICAL NA IMAGEM DO DIVINO

A preocupação em conceituar filosoficamente o problema da origem, da formação e do desenvolvimento do Estado constitui uma das linhas de força da imaginação teórica dos pensadores ocidentais desde Platão e Aristóteles até nossos contemporâneos, passando pelos estoicos romanos, pelos medievais e pelos renascentistas. No parecer de Platão, por exemplo, “um Estado nasce (...) das necessidades dos homens; ninguém basta a si mesmo, mas todos nós precisamos de muitas coisas”.²¹⁰ Em sua concepção, a reunião dos homens em um conjunto de habitantes de um mesmo lugar forma a cidade ou, em outras palavras, o Estado. Segundo Aristóteles, por sua vez, “o homem é um animal político” e como tal vive em sociedade. Para ele, a cidade é o lugar propício para se exercer as virtudes da prudência e da justiça.²¹¹

Em linhas gerais, essas primeiras conceituações acerca do Estado mantiveram-se ativas nas reflexões de pensadores medievais como, por exemplo, Santo Tomás de Aquino, que, todavia, pensa o poder político a partir da oposição entre cidade dos homens e cidade de Deus recebida de Santo Agostinho. Contudo, é somente a partir dos séculos XIII e XIV, com obras como *De Monarchia*, de Dante Alighieri, e *Defensor Pacis*, de Marcílio de Pádua, que se inaugura uma reflexão moderna sobre o Estado. Tal reflexão estabelece a diferenciação entre o poder do soberano civil e o poder eclesiástico e postula a necessidade de estados nacionais e a soberania popular, como sugere *Defensor Pacis*, dando, assim, origem a uma linha de reflexão, sobretudo com Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau, que conformará definitivamente o pensamento político moderno. Para Hobbes, como sabemos, o homem cria o Estado para garantir a “sua própria conservação”.²¹² Em seu entendimento, esta é a causa final a que se destina o Estado, que é uma criação humana para garantir a própria liberdade e segurança, dito de outro modo, para garantir o próprio bem.

²¹⁰ PLATÃO. *A República* (II, 368 d).

²¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *A Política* (I, 2, 1253 a 18).

²¹² Cf. Thomas HOBBS, *O Leviatã* (I, 17). “Das causas, geração e definição de um Estado”.

Segundo Dallari, “a denominação *Estado* (do latim *status* = estar firme), significando situação permanente de convivência e ligada à sociedade política, aparece pela primeira vez em *O Príncipe*, de Maquiavel, escrito em 1513”.²¹³ As teorias modernas sobre o Estado são comumente divididas em: organicistas e contratualistas.²¹⁴ Na primeira, Hobbes toma a ideia de Estado como análoga a um corpo vivo, como análoga ao homem. Na segunda, Rousseau atribui a origem do Estado a uma obra eminentemente humana, na forma de um contrato ou pacto que se dá entre iguais. No seu entendimento, a república é o resultado de uma reunião de homens que buscam entre eles um bem comum.

Essas diferentes teorias acerca do Estado confrontaram-se ao longo da história moderna. Para alguns autores, o Estado existe desde sempre, isto é, desde que o homem começou a se agrupar. Para outros, o Estado surge somente em uma etapa mais avançada do estabelecimento humano, com o aparecimento das altas civilizações da Antiguidade. E, por último, existem as teorias que defendem que o Estado é um fenômeno social que apareceu pela primeira vez no século XVII, quando se registra a passagem do contexto medieval ao contexto moderno, com o tratado de Paz de Westfália.²¹⁵

Como dissemos acima, a preocupação em conceituar o Estado perpassou por toda a história filosófica do Ocidente. Todavia, podemos dizer com segurança, que essa preocupação ainda permanece com vigor nos dias atuais. Como sabemos, muitos pensadores contemporâneos dedicam esforços consideráveis na tentativa de melhor compreender essa “esfinge” que é o Estado, entre eles, o próprio Marcel Gauchet.²¹⁶ É óbvio que, para que pudéssemos discorrer de modo minimamente satisfatório acerca das teorias do Estado, seria necessário escrever um verdadeiro tratado sobre o assunto e certamente não é essa a nossa intenção. O que nos interessa neste capítulo é apresentar e analisar o modo como Gauchet define a emergência do Estado e sua relação direta com a religião. E, sobretudo, mostrar como

²¹³ Dalmo de Abreu DALLARI, *Elementos de teoria geral do Estado*, p. 43.

²¹⁴ Cf. Norberto BOBBIO, *Dicionário de política*, p. 273.

²¹⁵ Cf. Giorgio Balladore PALLUERI, *A Doutrina do Estado*, p. 16. Cf. também; Marcus Faro de CASTRO, De Westphalia a Seattle: a teoria das relações internacionais em transição, *Cadernos do REL*, p. 7. Segundo Castro, “de fato, foi com a celebração da Paz de Westphalia, em 1648, que se consolidou a tendência, iniciada desde os séculos XII e XIII na Europa, de territorialização da política. Foi com a Paz de Westphalia que se cristalizou o sistema de estados territoriais, ou ‘ordem westphaliana’. Tal ordem é constituída pelas relações estabelecidas entre estados territoriais soberanos, isto é, entre organizações políticas, cada qual com autoridade suprema sobre um território. A Paz de Westphalia consagrou o princípio, adotado desde a Paz de Augsburg (1555), conhecido sob a fórmula *cujus regio eius religio* (quem tem a região tem a religião), pelo qual os príncipes adquiriram autonomia política para adotar um credo religioso de sua preferência em seu território.”

²¹⁶ Como nos confirma Philippe Raynaud, “la majeure partie des ‘philosophes politiques’ à l’heure actuelle se vouent de plus en plus à une sorte de reformulation ‘normative’ des débats les plus contemporains”. (Philippe RAYNAUD, *Le logiques totalitaires, Le Débat*, p. 181. Sobre esta questão, podemos dizer que a trajetória da revista *Le Débat* da qual Gauchet é o editor-chefe nos confirma essa tendência. Numerosos são os artigos nela publicados cuja temática converge de um modo ou de outro para o tema Estado.

nosso filósofo entende o surgimento do sagrado, por uma transformação radical da noção de divino, operados pela dinâmica do Estado e associada ao que ele chama de “religião da transcendência” em contraposição à “religião primitiva”.

Sob esse enfoque, veremos, primeiramente, a questão da emergência do Estado em suas formas iniciais advindas das metamorfoses da “religião primeira”. Essa abordagem revelar-nos-á uma potência de transformação na imagem do divino que redundará, segundo o autor, em uma *materialização do invisível no visível*. Dito de outro modo, essa potência transformadora redundará no estabelecimento da ordem sobrenatural (invisível) no interior mesmo da ordem social (visível), originando, assim, uma nova divisão: a divisão política entre os homens. Correlacionada a essas análises, veremos a análise do surgimento das formas de “religião da transcendência”, bem como os seus efeitos no interior da divisão política emergente, com o aparecimento das espiritualidades do período axial.²¹⁷

2.1. O aparecimento do Estado: *a corporificação do invisível no visível*

“Europeus chegaram à América, eles encontraram, de um lado, Estados constituídos: astecas, incas, etc., de outro, somente tribos selvagens, mas, em nenhuma parte, o elo intermediário.”

Marcel Gauchet

Com o aparecimento do Estado, transforma-se definitivamente a relação entre os homens. Segundo Gauchet, o Estado foi um acontecimento extraordinariamente revolucionário, um verdadeiro evento cismático que dividiu a história em duas. É nesse contexto que se assiste a uma verdadeira recomposição das esferas do além, do invisível, em decorrência do que o autor denomina uma “aplicação do invisível no seio do visível”.²¹⁸ Iniciaremos nossa análise a partir da reflexão que o pensador francês nos oferece sobre a

²¹⁷ A expressão período axial foi cunhada por Karl Jaspers para definir um momento histórico decisivo ocorrido entre os séculos VIII a II a. C. Segundo o autor, esse período assistiu a uma eclosão espiritual que se deu em várias partes do mundo de então e em culturas diversas (na Índia, China, Palestina, Pérsia e Grécia), caracterizada pela emergência de uma consciência religiosa do tipo reflexiva (Cf. JASPERS, Karl. *Origine et sens de l'hitoire*). Ainda sobre o período axial cf. Shmuel N. EISENSTADT, “Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered”, in: J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt e B. Wittrock (orgs.), *Axial Civilizations and World History*, p. 532-564. Cf. também, Robert BELLAH, *From the Paleolithic to the Axial Age*.

²¹⁸ Cf. DM, p. 28.

“dívida do sentido”. Para ele, essa “dívida” seria uma forma embrionária das “raízes do Estado”, uma forma que já se encontra instalada em todo e qualquer tipo de organização social arcaica.²¹⁹

O advento do Estado proporcionou um grande avanço no desenvolvimento material, fruto dos desdobramentos de uma nova relação com o mundo circundante. Com o surgimento da forma estatal de estruturar a sociedade e gerenciar seus conflitos, surgem também os primeiros modelos de “máquina política”, cujo movimento resultará em uma incorporação instrumental dos homens e, por conseguinte, na exigência de uma grande “máquina humana”. São essas, em linhas gerais, as questões que serão confrontadas a seguir.

2.1.1. As origens do Estado e a “dívida do sentido”

A religião primeira, como vimos, é a religião da conjunção/separação absoluta entre o visível e o invisível na experiência sócio-humana, processo originário vivenciado pelas sociedades mais arcaicas e sem escrita. É neste contexto e na forma dessa “religião pura” que se estabelece o que Gauchet chama de “dívida do sentido”. Trata-se de uma dívida “que, durante milênios, os homens reconheceram dever aos deuses, que as sociedades quase sempre acreditaram dever às operações dos outros, aos decretos do além ou às vontades do invisível”.²²⁰ Segundo nosso autor, esta dívida de caráter religioso nos revelará o vínculo profundo entre a religião e a emergência do Estado, bem como do estabelecimento do “livre jogo das dimensões das articulações do campo social” que a religião primeira neutralizava ou recobria.²²¹

Os homens colocaram-se universalmente como “devedores dos deuses”, ou como devedores dos seres considerados de uma outra dimensão que não a do próprio homem, e nisso reside o fundamento do fato religioso originário, segundo Gauchet. O que se instaura aqui é o vínculo religioso “entre os fundadores-doadores sobrenaturais e os viventes que se querem herdeiros-devedores dos sistemas de articulações originárias, capazes de produzir o espaço social”. Encontrar-se-iam nessas mesmas articulações as potências embrionárias do Estado? Para o pensador francês, “a instauração do Estado corresponde não à produção de

²¹⁹ Cf. CP, p. 45.

²²⁰ “Que durant des millénaires les hommes ont reconnu devoir aux dieux, ce que les sociétés ont à peu près toujours cru devoir aux opérations des autres, aux décrets de l’au-delà ou aux volontés de l’invisible” (CP, p. 45).

²²¹ Cf. DC, p. 40.

uma dimensão social absolutamente inédita, mas à transformação de uma dimensão já presente no seio da sociedade”.²²²

Com a emergência do Estado, “a essência do religioso e seu lugar no social metamorfoseiam-se pouco a pouco.”²²³ Entretanto, é a reflexão acerca da originária dívida do sentido que nos permitirá situar, de acordo com Gauchet, a “estrutura última de organização social, da qual o Estado não é senão uma materialização particular e a religião, uma expressão especial”.²²⁴ A dívida de sentido identifica-se, na realidade, com esta estrutura última e universal da organização social, segundo nosso autor, é a dívida constitutiva para com o sagrado. Identifica-se com ela, ocultando-a simultaneamente. Na interpretação de Marc Augé, “a religião assim concebida identifica-se ao que Marcel Gauchet nomeou “dívida do sentido”, que corresponderia a um princípio de exterioridade do fundamento social anterior ao Estado. Pela religião, as sociedades ‘primitivas’ projetariam para o exterior delas mesmas a sua razão de ser, o princípio de sua existência; a religião instituiria, assim, a dívida constitutiva do sagrado.”²²⁵

O *modus operandi* da dívida nas “sociedades primitivas” dá-se na forma de um dispositivo que, convém lembrar, é importante notar que, para Marcel Gauchet, esta exterioridade da dívida constitui uma metamorfose religiosa de uma estrutura intrassocial que visa impedir a separação do poder no seio da coletividade. Todavia, essa mesma dívida oculta aquilo que, posteriormente, tornará possível a emergência do Estado. Em outras palavras, a “dívida de sentido constitutiva” que, por um lado, impede a divisão política no interior da sociedade, por outro, vai se revelar como uma empresa fundante sob a forma de Estado. Para o autor, será preciso, pois, saber onde e como procurar os fatores desencadeadores que permitiram o livre jogo dessa empresa fundante e, conseqüentemente, a emergência do Estado. Como já sugerimos, devemos procurá-los, segundo Gauchet, especificamente nessa dimensão já presente em toda e qualquer sociedade: a “dívida para com o sagrado”.

Nas “sociedades primitivas”, a dívida trabalha contra a separação do poder; nas sociedades de organização estatal, a dívida serve para legitimar o poder. Trata-se, pois, de

²²² “Entre les fondateurs-donateurs surnaturels et les héritiers-débiteurs qui se veulent les vivants jusqu’au système des articulations originaires capables de produire un espace social (...) L’instauration de l’État correspond non pas à la production d’une dimension sociale absolument inédite, mais à la transformation d’une dimension déjà présente au sein de la société” (CP, p. 46).

²²³ “L’essence du religieux et sa place dans le social, se sont peu à peu métamorphosées.” (DC, p. 41).

²²⁴ “Structure ultime de l’organisation sociale dont l’État n’est qu’une matérialisation particulière, comme la religion elle-même n’en constitue qu’une expression spéciale” (CP, p. 45).

²²⁵ “La religion ainsi conçue s’identifie ce que Marcel Gauchet (1977) a nommé ‘la dette du sens’, qui correspondrait à un principe d’extériorité du fondement social antérieur à l’État. Par la religion, les sociétés ‘primitives’ projetteraient à l’extérieur d’elles-mêmes leur raison d’être, le principe de leur existence; la religion instituerait ainsi la dette constitutive du sacré” (Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, p. 37).

uma “estrutura primeira do fato social que se indica através dessa dívida do sentido, um princípio dinâmico sob pressão, do qual se efetuará a passagem de uma economia de poder a uma outra”²²⁶.

No entanto, é mister observar que, embora as potências embrionárias do Estado já estejam virtualmente presentes na estrutura última e fundante da organização social, na dívida constitutiva para com o sagrado, a emergência mesma do Estado constituiu por si só um acontecimento radical, um divisor irreversível da história humana em duas, em um antes e um depois do Estado.²²⁷ Mas em que consiste basicamente esse acontecimento? Para Gauchet, “desde o aparecimento, por volta de 3.000 antes da era cristã, disso que nós chamamos de ‘Estados’, [e que,] por um anacronismo do qual devemos particularmente nos lembrar aqui, entendemos ser os aparelhos de dominação institucionalizada, o eixo [da] união do visível e do invisível é o poder separado.”²²⁸ Poder-se-ia dizer que o aparecimento do Estado consistiu a “introdução de uma divisão entre dominantes e dominados no seio da sociedade”.²²⁹ Estabelece-se assim, uma diferenciação entre os membros de uma mesma comunidade: uns (os “dominantes”) apesar de iguais aos demais (os “dominados”), abrigam uma “natureza diferente”. Com isso adquirem um *poder* especial e uma legitimidade que lhes permite, de certo modo, decidir sobre todos os demais.

Na concepção de Gauchet, é o “diferente” das sociedades sem Estado que nos “permite, em sua radicalidade, uma colocação em perspectiva disso que costumamos chamar ‘as grandes religiões’”²³⁰ as quais surgem contemporaneamente ao processo de emergência do Estado. As sociedades sem Estado representam o que seria o início de uma história da religião. O pensamento “selvagem” é um primeiro entendimento do religioso, com base na compreensão mítica de mundo. A partir dessa premissa, é possível considerar que “as mitologias das primeiras grandes formações despóticas aparecem sensivelmente melhor fixadas, mais organizadas e, talvez, ainda mais penetradas por um sentido propriamente espiritual do que as produções do pensamento selvagem, móveis e enraizadas no sensível”.²³¹

²²⁶ “Dimension d’extériorité (...) que l’on rencontre dans toutes les sociétés antérieures (...) Structure première du principe dynamique sous pression duquel s’effectuerait le passage d’une économie du pouvoir à une autre” (CP, p. 48-49).

²²⁷ Cf. DM, p. 28.

²²⁸ “Depuis l’apparition, autour de 3000 avant l’ère chrétienne, de ce que nous appelons des ‘États’, par un anachronisme dont il importe particulièrement ici de se souvenir, entendons des appareils de domination institutionnalisés, le pivot de cette union du visible et de l’invisible est le pouvoir séparé” (RM, p. 52).

²²⁹ “L’introduction d’une division entre dominants et dominés au sein de la société” (CP, p. 46).

²³⁰ “Une mise en perspective de ce que l’on a coutume d’appeler les ‘grandes religions’ (DM, p. 26).

²³¹ “Les mythologies des premières grandes formations despótiques paraissent-elles sensiblement mieux fixées, plus organisées, davantage pénétrées peut-être d’un sens proprement spirituel que les productions mobiles et enracinées dans le sensible de la pensée sauvage” (DM, p. 26).

Para nosso autor, não há dúvidas de que o Estado emerge de uma correlação intrínseca entre religião e conflito. O aparecimento do Estado na história constituiu uma extraordinária mudança na forma do assentamento humano, produzindo, assim, um segundo estágio da despossessão religiosa originária e própria da religião primeira. Este segundo estágio da despossessão religiosa revela uma *metamorfose completa*, na qual “a divisão dos senhores do sentido para com o comum dos mortais começa por passar aqui *entre os homens*, mas entre presentes e ausentes, entre os vivos visíveis e os senhores do além, de tal modo que, sujeitos do invisível, os homens o são todos *igualmente*”.²³²

Com o Estado surge uma forma totalmente nova de organização da estrutura social e de se estabelecer relações com o foco do sentido ou da lei. O que muda substancialmente é o tipo de divisão social que a instauração do Estado impõe, na qual a alteridade se corporifica no interior da comunidade, dimensão física dando corpo à “autoridade do fundamento invisível entre os vivos-visíveis”.²³³ Cria-se, assim, um tipo de indivíduo possuidor de uma “natureza diferente”, cuja existência assinala e consubstancia “um outro sentido do homem para o homem”.²³⁴ “Rei Sagrado” será o nome desse indivíduo de “natureza diferente”, ou dessa instituição que corporifica o fundamento religioso.

Com o Estado eclode também um novo tipo de consciência religiosa surgida no período axial, isto é, por volta de meio milênio a. C., abre-se o caminho para as primeiras reflexões que poderíamos chamar de “teológico-metafísicas”. Tais reflexões se caracterizaram como formas de transcendência e promoveram uma verdadeira revolução espiritual. No contexto dessas mudanças e transformações sociais das quais emerge o Estado, surgem elementos que possibilitarão o advento dos que, como veremos, representam, para o pensador francês, “grandes impulsos em direção a uma saída da religião”.²³⁵ Será preciso seguir investigando, aqui, qual é o tipo de relação que se estabeleceu entre a religião e o Estado nos seus primórdios. Devemos investigar também, o papel que a religião desempenhou para que fosse possível o nascimento do Estado. Segundo Gauchet, “*a religião foi historicamente a condição de possibilidade do Estado*”.²³⁶

É do longo trabalho de base realizado pela religião, particularmente aquele em que ela identifica o invisível como fonte da lei e o instala paulatinamente, na esfera visível do social,

²³² “La scission des maîtres du sens d’avec le commun des mortels ne passé pas ici *entre les hommes*, mais entre présents et absents, entre les vivants visibles et les maîtres de l’au-delà de telle façon que sujets de l’invisible, les hommes le sont tous *également*” (CP, p. 47).

²³³ “Altérité et l’autorité du fondement invisible parmi les vivants-visibles” (RM, p. 52).

²³⁴ “Un autre sens de l’homme pour l’homme” (CP, p. 48).

²³⁵ “Grandes poussées en direction d’une sortie de la religion” (DM, p. 27).

²³⁶ “*La religion a été historiquement la condition de possibilité de l’Etat*” (CP, p. 66).

por intermédio da instituição do rei sagrado que emerge o Estado. Trata-se de uma verdadeira inovação religiosa, que foi capaz de engendrar as dimensões instituidoras do Estado através das metamorfoses dos depósitos iniciais da dívida de sentido em face do heterônimo. Para nosso filósofo, “as afirmações da autonomia não deixaram de compor, em todos os momentos, com a instância da estruturação heterônoma”.²³⁷ Ou seja, nesse sentido, “o fundamento do Estado é o mesmo que o da religião”.²³⁸

Através da exterioridade simbólica da “religião primitiva”, a sociedade trabalha contra qualquer tipo de instauração personificada de uma autoridade política. Ou seja, trabalha com vistas à indivisão no interior da comunidade humana. Nenhum indivíduo pode passar para o lado do fundamento, isto é, ninguém pode incorporar a fonte exterior do sentido pelo qual a sociedade se tem como devedora. Esta exterioridade impõe uma cisão constitutiva entre a sociedade e o seu fundamento exterior, uma cisão que promove uma consagração a Outro, o qual é sempre identificado com “as potências invisíveis que comandam o visível” e às quais todos se submetem porque são intangíveis.²³⁹ Essa divisão que se instaura entre visível e invisível exterior, entre homens e seres sobrenaturais, tem a peculiaridade de ser uma *desposseção comum* que impede a divisão entre os homens. É uma divisão que a religião realiza entre o mundo terreno visível e o mundo do além invisível, imponderável e inatingível, impedindo, simultaneamente, a divisão social.

Esse dispositivo de divisão religiosa, que se verifica nas “sociedades primitivas”, é o que Gauchet considera como uma autêntica desposseção costumeira. Tal desposseção irá, no entanto, se inverter em dado momento da história humana. A partir desse movimento de inversão, abre-se a possibilidade de uma participação do homem nos desígnios do além. Desse modo, “o déspota [rei sagrado] instalado no cume da pirâmide humana e penetrado de grandeza divina supõe garantir por seu poder a perpetuação de uma ordem não menos dada pelo intangível e não menos conferida do exterior do que antes. Com efeito, no plano do *discurso*, a dívida e a alteridade permanecem iguais.”²⁴⁰ Todavia, decorre daí um novo tipo de divisão social que demarca duas posições distintas: “de um lado, este ou aquele que participam da essência outra dos poderes do além, de outro lado, a massa ordinária daqueles

²³⁷ “Les affirmations de l’autonomie n’ont cessé de composer, à tous les moments, avec l’insistance de la structuration hétéronome” (RM, p. 52).

²³⁸ “*Le fondement de l’État est le même que celui de la religion*” (CP, p. 67).

²³⁹ “Des puissances invisibles qui commandent au visible” (CP, p. 64).

²⁴⁰ “Le despote installé au sommet de la pyramide humaine et pénétré de grandeur divine est supposé garantir par sa puissance la perpétuation d’un ordre non moins donné pour intangible et non moins conféré du dehors qu’auparavant. Au plan du *discours*, en effet, la dette et l’altérité demeurent égales.” (DC, p. 44).

que devem se inclinar diante da verdade sobrenatural *materializada* de algum modo no seio da sociedade”.²⁴¹

Assim sendo, segundo Gauchet, o nascimento do Estado dá-se em decorrência do dispositivo social original da divisão. Todavia, o processo que permite a emergência do Estado inverte ou vira de ponta-cabeça esse dispositivo. Doravante a divisão instala-se também no interior da sociedade, entre os homens. Deixa de ser apenas divisão com o exterior para tornar-se também uma divisão que se instaura no interior do corpo social. Agora, além da divisão entre os deuses e os homens, existe aquela entre os homens que são de “natureza especial” que comandam os demais. Surge, com isso, a figura do “homem de poder, um ser de dentro, mas atravessado pela diferença soberana do exterior”.²⁴²

Esse “homem de poder” nada mais é do que um representante sagrado do invisível, que decide em nome do fundamento e do sentido externos. No corpo do “rei sagrado”, inscreve-se o invisível e sua fala torna-se, agora, lei a exigir a obediência e submissão dos demais. Em outras palavras, “a pessoa desse soberano materializa em seu corpo a invisível necessidade que comanda o visível”.²⁴³ A fórmula inaugural, “o sentido vem do outro”, própria da percepção religiosa originária, constitui, na realidade, “o axioma fundamental da exterioridade” que se materializa de modo mais acabado e não menos inaugural na submissão dos indivíduos ao poder expresso pelo déspota ou rei sagrado. Este axioma é justamente o “princípio elementar disso que nós nomeamos *dívida do sentido*, na qual se enraíza a possibilidade mesma de um governo dos homens pelos homens.”²⁴⁴

É neste princípio elementar que se funda a nova economia de poder representada pela emergência do Estado que, se, por um lado, possibilita uma nova relação com o heterônimo, por outro, institui-se sobre a base dos velhos mistérios. Continua-se, pois, com uma forma originária de pensar a exterioridade e o que se processa como novo é a relação entre o exterior e o interior. Doravante, haverá “dominantes e dominados, aqueles que estão do lado dos deuses e aqueles que não”.²⁴⁵

²⁴¹ “D’un côté, celui ou ceux qui participent de l’essence autre des puissances de l’au-delà, de l’autre côté, la masse ordinaire de ceux qui doivent s’incliner devant la vérité surnaturelle matérialisée en quelque façon au sein de la société” (CP, p. 65).

²⁴² “L’homme de pouvoir est né, un être du dedans, mais traversé par la différence souveraine du dehors” (CP, p. 65).

²⁴³ “La personne de ce souverain matérialisant dans son corps l’invisible nécessité qui commande au visible” (DC, p. 44).

²⁴⁴ “Le sens vient d’autre: axiome fondamental d’extériorité qui trouve son incarnation la plus exemplaire dans la soumission à la figure du pouvoir. (...) Principe élémentaire de ce que nous nommons *dette du sens*, en lequel s’enracine la possibilité même d’un gouvernement des hommes par les hommes” (CP, p. 68).

²⁴⁵ “Dominants et dominés, ceux qui sont du côté des dieux et ceux que ne le sont pas” (DM, p. 30).

2.1.2. Administrando a heteronomia: a religião e o enraizamento do Estado

Vimos, nas páginas anteriores, como a noção de “passado puro” estrutura a organização dos povos “selvagens” e que as narrativas míticas sobre a origem constitui um ato criador e fundamental para esses povos. Segundo Gauchet, um evento de grande importância e que proporcionou enormes mudanças na escala das subsistências humanas foi a “invenção da agricultura”.²⁴⁶ A agricultura e, ao lado dela, a domesticação dos animais, ocorridas no período neolítico, resultaram em uma enorme transformação material do assentamento humano. Os recursos alimentares que passaram então a serem produzidos pelo homem proporcionaram um avanço considerável na economia primitiva. A capacidade de produzir os meios de subsistência e de autossustentação inaugurou, em definitivo, o processo de sedentarização das comunidades humanas.

Embora tal inovação, advinda do próprio afazer humano autônomo, tenha tido impacto significativo na organização social como um todo, esta condição de inovação autônoma e contingente sequer foi dada à consciência de seus autores. Isso deve-se à forma mesma de apreensão mítica destes eventos, cuja matriz é, necessariamente, intrassocial. Nesta perspectiva, segundo Gauchet, a “linha das origens”, própria da explicação mítica, também colocou a inovação neolítica sob o registro da dependência e da dívida, ou seja, sob a égide das ações levadas a cabo por heróis ou deuses. Desse modo, neste contexto, toda relação que o homem eventualmente estabeleceu com a natureza pela via de sua ação autônoma foi como tal “radicalmente apagada” e “anulada para a memória social”.²⁴⁷ Assim sendo, mesmo com todas as mudanças advindas da “revolução do neolítico” e do nível de invenção técnica que ela implicou, as sociedades de então permaneceram fiéis à escolha original pela heteronomia.

Sob este aspecto, a configuração de mundo e a organização decorrente da revolução neolítica não deixaram de ser “primitivas”. Elas continuaram em débito com o mesmo modo primeiro de articulação entre a esfera do visível e do invisível, ou seja, fiéis à lógica da despossessão absoluta, à ordem da divisão entre exterior e interior e da indivisão no interior do grupo, garantida por uma forma de religiosidade que nega a autonomia da criatividade humana, atribuindo a origem do cosmos, da lei e da sociedade ao Outro divino. A chave que Gauchet nos oferece para compreendermos a passagem que se dá das sociedades sem Estado para as sociedades com Estado relaciona-se, inicialmente, com os dispositivos próprios da

²⁴⁶ Cf. DC, p. 44.

²⁴⁷ “Innovation a été radicalement effacée comme telle par son report sur la ligne des origines. (...) Annulée pour la mémoire sociale” (CP, p. 79-80).

religião dos “selvagens”. Entre estes, aquele que impede alguém de falar em nome do absoluto. Isto quer dizer que tal dispositivo opera pela dispersão e pela “dessubjetivação inicial do invisível.” Desse modo, “a razão motriz da inteligência mítica é a recusa ativa do horizonte [de possibilidades] de uma totalização do saber no seio de uma subjetividade última”.²⁴⁸

Em função do que expusemos, cabe a pergunta: de que maneira uma análise da religião das sociedades sem Estado poderia nos ajudar na compreensão da emergência do Estado? E como se dá a passagem da indivisão interna para a divisão política, isto é, como surge essa “subjetividade única” que sintetiza o saber e se impõe como autoridade legítima sobre os demais? Podemos dizer que, na compreensão de Gauchet, a emergência do Estado decorre de uma transformação do discurso e dos dispositivos religiosos originais “primitivos”, operando, assim, uma *metamorfose radical* e profunda na compreensão do sobrenatural, do invisível. Desse modo, o Estado inaugura uma era na qual torna-se possível o “inverso do que se passa no mundo primitivo,” pois que promove a “identificação humana com o ponto de vista divino, a passagem para a exterioridade das significações instauradoras. Como um homem consegue fazer-se reconhecer como outro dos homens, pergunta-se Gauchet, “emprestando seu rosto à alteridade sem figura, suposto comando do destino de todas as coisas? Como o que está além e acima dos homens chega a tomar forma humana?”²⁴⁹

Tais indagações elaboradas por nosso filósofo indicam o fulcro das metamorfoses do divino que se operaram com a emergência do Estado. O que a “sociedade primitiva” conjurava, a divisão interna e a subjetivação do fulcro da lei. O Estado, através de um correlato humano, consome e realiza, promovendo assim uma transformação radical da imagem do divino. Isso altera completamente a organização das estruturas sociais e políticas. E, como veremos, doravante, serão definidos novos modos de ação do dispositivo da dívida e, conseqüentemente, novas formas de relação entre visível e invisível. A partir dessas transformações, os homens, ou melhor, alguns deles, *participarão da ordem do divino*.

Na concepção de Gauchet, o movimento instaurador da ordem estatal produziu um dispositivo (religioso) que revela o novo perfil da relação com o divino: a “concretização do extra-humano na economia do vínculo inter-humano”, a figura do rei sagrado, porta-voz dos

²⁴⁸ “La règle intérieure des mythologies primitives, ce sera la dispersion, à partir d’une dé-subjectivation initiale de l’invisible (...) La raison motrice de l’intelligence mythique, c’est le rejet actif de l’horizon d’une totalisation du savoir au sein d’une subjectivité ultime” (CP, p. 81).

²⁴⁹ “À l’inverse de ce qui se passe dans le monde primitif, une identification humaine au point de vue divin, un passage dans l’extériorité des significations instauratrices. Comment un homme parvient-il à se faire reconnaître l’autre des hommes en prêtant son visage à l’altérité sans figure censée commander le destin de toutes choses? Comment ce qui est au-delà et au-dessus des hommes en arrive-t-il à prendre forme humaine?” (CP, p. 85).

deuses, permite aos homens apropriarem-se da imagem do divino. Alguns homens adquirem a condição de partícipes do divino e falam como porta-vozes dos deuses. O visível é assim habitado pelo invisível e corporificado em seu “representante” humano, presença coercitiva no âmbito da sociedade, que encarna o fundamento divino e representa todo o saber que este último proporciona. Agora os deuses encontram-se vivos no âmbito deste mundo terreno, ao alcance daqueles cujo corpo físico constitui, o ponto de aplicação do divino, de sua lei e ordem no interior do assentamento humano.

Criam-se, assim, novas relações sociais e a dominação amplia sua esfera até que surge a perspectiva de um universalismo imperial. A expansão da guerra e outros conflitos de ordem espiritual ou material é, segundo Gauchet, consequência dos desdobramentos da ordem estatal emergente. Nosso autor advoga que “com o Estado entramos na era da contradição entre a estrutura social e a essência do religioso. Instrumento decisivo da captura dos deuses nas redes da história, a dominação política terá sido a alavanca invisível que nos fez oscilar para fora da determinação religiosa”.²⁵⁰ Veremos, a seguir, outros fatores decorrentes da instituição da ordem estatal, através dos quais a força produtiva dos homens é utilizada como instrumento de sua ação através das esferas política, religiosa, econômica e militar.

2.1.3. As origens da “máquina política”

A fórmula que permitiu uma mudança radical e progressiva dos sistemas de produção material deriva diretamente da dominação política. Por um lado, temos a ação controlada sobre a natureza e, por outro, a sujeição dos homens a alguns homens. O eixo principal de atuação da “máquina política” surge como meio de “transformação das coisas pela transformação dos homens em coisas”. O Estado promoveu, sobretudo nesse particular, uma gigantesca revolução material. Contudo, tal revolução não se deu propriamente por um domínio sobre o mundo material, mas por uma “tomada sobre as pessoas”. Assim sendo, o poder de uns sobre os outros na organização estatal redesenhou a ação sócio-humana em sua força produtiva, criando, segundo Gauchet, a “primeira verdadeira potência de máquina: a ‘megamáquina’ humana do despotismo”.²⁵¹

²⁵⁰ “On entre avec l’État dans l’ère de la contradiction entre la structure sociale et l’essence du religieux. Instrument décisive de la capture des dieux dans les rets de l’histoire, la domination politique aura été l’invisible levier qui nous a fait basculer hors de la détermination religieuse” (DM, p. 31-32).

²⁵¹ “Transformation des choses par la transformation des hommes en choses. (...) Première vraie puissance de machine: l’humaine ‘mégamachine’ du despotisme” (DM, p. 86). Sobre a questão da “máquina política”, cf. Lewis MUMFORD, *Le Mythe de la machine*.

Na concepção de nosso filósofo, o período neolítico representou, sem sombra de dúvidas, uma grande mudança na produção dos meios de subsistências. O processo de domesticação das plantas e dos animais, acompanhado da sedentarização dos grupos humanos, confere uma reconfortante segurança através da regularidade da colheita e da fertilidade da terra-mãe. Por um lado, essa nova condição do assentamento humano constitui ela mesma as bases materiais para que se dê a emergência do Estado. Por outro, é somente a partir da instauração da “máquina política” do Estado que as potencialidades dos recursos criados no neolítico são exploradas com mais eficácia. Dentro dessa perspectiva, o Estado torna-se o poder mediador entre o humano e o divino que produziu “impérios, reinos e cidades, até mesmo clãs e tribos, nos interstícios da estatização,” os quais, todavia “não decorrem menos, em sua variedade, de uma mesma economia geral.”²⁵²

O Estado reorganiza a relação original que as sociedades mantiveram com seu entorno natural. Segundo Gauchet, é num quadro de permanência e continuidade da ordem natural, que se situam as cosmologias agrárias arcaicas. Nessas cosmologias, as concepções míticas sobre o ciclo da fecundidade e de retorno à terra-mãe constituem, através de uma variação ritualística, a afirmação da imutabilidade do mundo natural. Para nosso autor, foi necessária a entrada na “era da eficácia”, isto é, na era do aparecimento da ordem estatal, para que o desenvolvimento técnico e material advindo da “revolução do neolítico” alcançasse efetivamente uma esfera mais vultosa na história humana. Em sua opinião, isso implicou em uma

forçosa refundação integral da paisagem e do caráter humano de onde brota o processo de ampliação indefinida do universo material que nós chamamos propriamente de *história* – é preciso acrescentar que a coação política encontra muito rápido uma mediação interativa determinante na pressão demográfica da qual possui em latência o germe. O advento do Estado, revolução no modo de agregação dos homens, é também, com efeito, virtualmente, a inexorável revolução do número. Porém, uma vez mais, por tão profunda, por tão decisiva que tenha sido a ruptura, ela operou ainda no interior de um quadro quase conservado a despeito de tudo e contra todos, moldando-se à relação antigamente estabelecida com o entorno natural, sem nisto nada mudar de fundamental.²⁵³

²⁵² “Empires, royaumes, cités, voire clans e tribus, dans les interstices de l’etatisation, n’en relèvent pas moins, en leur bigarrure, d’une même économie générale.” (RM, p. 55).

²⁵³ “Refonte intégrale, par force, du paysage et du caractère humain d’où jaillit ce procès d’élargissement indéfini de l’univers matériel que nous appelons proprement *histoire* – la contrainte politique, faut-il ajouter, trouvant très vite un relais interactif déterminant dans la pression démographique dont elle porte le ressort en germe. L’avènement de l’État, révolution dans le mode d’agrégation des hommes, c’est aussi, en effet, virtuellement, l’inexorable révolution du nombre. Mais encore une fois, si profonde, si décisive qu’ait été la cassure, elle ne s’en est pas moins opérée à l’intérieur d’un cadre envers et contre tout conserve, en se moulant dans la relation anciennement établie avec l’englobant naturel, sans rien y déplacer de fondamental” (DM, p. 89).

Foi com a instauração da “máquina política” que se avançou para fora do âmbito da antiga lógica arcaica de subsistência. Não há dúvidas que as conquistas do neolítico forneceram as técnicas e as práticas de produção, estocagem e distribuição que possibilitaram os avanços da ordem estatal. Contudo, não alcançaram um modo verdadeiramente eficaz de produtividade. Assim sendo, “será preciso, para entrar na era da eficácia, que a relação com a natureza se desembarasse inteiramente de sua incorporação e de sua subordinação de origem com relação ao social. Tornar-se-á então possível aquilo que a imemorial inclusão religiosa, no seio de um cosmos-um, proibia por excelência.”²⁵⁴

2.2. O movimento instaurador do Estado e a revolução espiritual do período axial

O movimento instaurador do Estado é analisado por Gauchet a partir de três dinâmicas distintas, a saber: a da hierarquia, a da dominação e a da conquista. Ele associa a elas os impactos que a chamada revolução espiritual do período axial proporcionou na medida em que operou uma inovação religiosa social em consonância com a ordem estatal. Em sua concepção, o nascimento do Estado, o período axial e a emergência do cristianismo constituem três grandes metamorfoses ou rupturas com o “outro religioso” tal como concebido pela religião primeira. Para ele, a maior dessas três grandes rupturas foi, sem dúvida, o nascimento do Estado, pois que foi uma ruptura que dividiu a história humana em um antes e um depois deste evento.

Vejamos, pois, como Marcel Gauchet concebe este processo de emergência do Estado e a decorrente transformação radical da imagem do divino. Analisaremos, portanto, o processo da instauração estatal que se dá por uma dinâmica que se articula em torno da hierarquização, da dominação e da conquista, culminando no surgimento de uma nova consciência espiritual que emerge no âmbito da era axial.

²⁵⁴ “Il faudra, pour entrer dans l’âge de l’efficacité, que le rapport à la nature se dégage entièrement de son incorporation et de sa subordination d’origine au rapport social. Alors deviendra possible ce qu’interdisait par excellence l’immémoriale inclusion religieuse au sein d’un cosmos-um” (DM, p. 89).

2.2.1. A hierarquia e a incorporação do fundamento invisível

Com o termo hierarquia, nosso autor busca designar uma nova articulação entre os humanos-vivos, visíveis e semelhantes, e as potências divinas invisíveis, bem como uma nova regulação do estar-junto coletivo. Em sua opinião, a hierarquia configura-se nas primeiras formações estatais como posição de um tipo de autoridade que representa e fala pela “alteridade sagrada que se repercute em todos os níveis da comunidade”²⁵⁵ e que constitui, portanto, uma forma de subjetivação do princípio da ordem. Contudo, essas primeiras formas hierarquizadas da sociedade permanecem inseridas numa dependência para com um além do homem. Em outras palavras, permanecem ainda regidas pelos enquadramentos simbólicos expressos pela “religião primeira”. Do ponto de vista das determinações intelectuais não ocorreram mudanças radicais. Isto quer dizer que, “o déspota instalado no topo da pirâmide humana e penetrado de grandeza divina deve supostamente garantir por seu poder a perpetuação de uma ordem não menos dada para o intangível e não menos conferida do exterior do que antes”.²⁵⁶ Desse modo, do ponto de vista das articulações discursivas e narrativas, a dívida de sentido e o Outro absoluto continuam tal como antes. Porém, segundo Gauchet, é no plano da estrutura, ou seja, no modo de aplicação da representação à organização social, que ocorre “a mutação capital, na pessoa deste soberano que materializa no seu corpo a invisível necessidade que comanda o visível na pessoa dos grandes, do qual a eminência repercute sua autoridade como sua superioridade [que] reflete a estranheza da norma instauradora, o *Outro* absoluto tornou-se, por sua parte *mesma* o extra-humano, tomou de algum modo consistência humana.”²⁵⁷

Assim sendo, a instauração da hierarquia promove uma “desestabilização definitiva da relação entre o invisível instituinte e a norma instituída”.²⁵⁸ Agora a alteridade passa a habitar o visível, ocupando na figura do déspota, o *topos* na esfera do coletivo, isto é, no alto da pirâmide humana que agora instala-se entre os vivos-visíveis. Segundo Gauchet, a hierarquia estabeleceu um verdadeiro reajuste entre o natural e o sobrenatural ao operar plenamente, através do poder em separado — o déspota — que vive da “refração do

²⁵⁵ “L’altérité sacrale qui se répercute à tous les niveaux de la communauté” (RM, p. 53).

²⁵⁶ “Le despote installé au sommet de la pyramide humaine et pénétré de grandeur divine est supposé garantir par sa puissance la perpétuation d’un ordre non moins donné pour intangible et non moins confère du dehors qu’aparavant.” (DC, p. 44).

²⁵⁷ “La mutation capital, en la personne de ce souverain matérialisant dans sons corps l’invisible nécessité qui commande au visible, en la personne des grands dont l’éminence répercute son autorité comme leur supériorité reflète l’extranéité de la norme instauratrice, l’*Autre* absolu est devenu pour partie *même*, l’extra-humain a pris en quelque façon consistance humaine.” (DC, p. 44).

²⁵⁸ “Désétablissement définitive du rapport entre l’invisible instituant et la norme instituée” (DM, p. 32-33).

invisível”, a “conjunção da Terra e do Céu, englobando a totalidade do gênero humano sob sua autoridade [do despota] e manifestando sua unidade na união com o divino”.²⁵⁹ Esse procedimento implica a mediação do outro dos homens (rei sagrado), nas relações dos homens com o “Outro sagrado”. Desse modo, “com o Estado entramos na era da *interação* entre religião e sociedade, no lugar da antiga conjunção que unia religião e sociedade. Seu nascimento marca a entrada em um processo lento, complexo, desigual, mas claramente orientado, de reapropriação do fundamento, de redução da alteridade religiosa, e de reapropriação pelos homens da potência instituinte inicialmente delegada aos deuses.”²⁶⁰

Com a hierarquia, iniciam-se o culto e o sacrifício ritual, surge, pouco a pouco, uma melhor distinção dos deuses e de suas identidades. O ponto de aplicação do invisível ou do religioso muda de foco e a hierarquia articula, assim, uma nova trama com o sensível e institui uma nova ligação do visível com o invisível. Segundo Gauchet, “o mundo selvagem separava e ligava no mesmo movimento a comunidade dos vivos e o povo das origens”.²⁶¹ É a lei da origem que a todos precede, o fundamento intangível que, por um lado, separa, mas, por outro lado, une igualmente todos os indivíduos da coletividade, obrigando-os a um mesmo grau de participação no divino e na lei dos Ancestrais. Nesse sentido, não existe propriamente hierarquia.

Pierre Clastres demonstra que a lei nas “sociedades primitivas” e a pertença de seus membros são comumente marcadas de modo físico no corpo dos indivíduos e os ritos de passagem são, em geral, um exemplo disso. Na concepção desse autor, a lei é sempre escrita, mas, no caso das “sociedades primitivas”, ela é escrita, ou melhor, gravada nos corpos dos iniciados.²⁶² O *ethos* tribal é assim comunicado pelas marcas ou cicatrizes que ficam inscritas nos corpos. Em última instância, esses corpos são a lei viva. A lei “primitiva” impede a desigualdade, desde o momento em que “diz a cada um: *Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém. (...) Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso*”.²⁶³

²⁵⁹ “Pleinement la conjonction de la Terre et du Ciel, en englobant la totalité du genre humain sous son autorité et en manifestant son unité dans l’union avec le divin” (RM, p. 53).

²⁶⁰ “Avec l’État on entre dans l’âge de l’interaction entre religion et société, à la place de l’ancienne conjonction qui unissait religion et société. Sa naissance marque le début d’un processus lent, complexe, inégal, mais clairement orienté, de réappropriation du fondement, de réduction de l’altérité religieuse, de ressaisie par les hommes de la puissance instituinte initialement déléguée aux dieux.” (DC, p. 45).

²⁶¹ “Le monde sauvage, séparait et liait du même mouvement la communauté des vivants et le peuple des origines” (DM, p. 33).

²⁶² Cf. Pierre CLASTRES, *A Sociedade contra o Estado*, p. 128-129.

²⁶³ *Ibidem*, p. 129.

Contrariamente a este dispositivo “primitivo”, a nova divisão que a hierarquia estabelece entre homens e deuses e dentre os homens, traduz uma nova forma de despossessão do estar-junto ao instaurar um hiato entre as esferas visível e invisível. Nas sociedades sem Estado, a divisão representa uma separação temporal radical com o mundo das origens, mas é também uma recondução circular a essas origens, sempre presentes no mesmo espaço dos presentes-vivos, ainda que de modo invisível. No processo em que emerge a hierarquia, emerge simultaneamente sua expressão primeira: a encarnação do fundamento invisível em uma pessoa especial. Isso implica uma modificação profunda nas relações com o sobrenatural, pois, agora, ele se materializa no espaço humano, torna-se visível na figura do soberano ordenador. Já não se encontra mais distante no tempo nem tampouco disperso no espaço, dessubjetivado e invisível. Para Gauchet, com a hierarquia, inicia-se a “era do culto propriamente dito, do sacrifício em boa e devida forma, da adoração regrada”.²⁶⁴ A preservação da pirâmide hierárquica se dá justamente pela afirmação de sua relação com o seu fundamento, sua razão de ser, que afirma e reafirma através de práticas cultuais e religiosas, em geral conduzidas pelo próprio “rei sagrado”, chefe militar e, simultaneamente, responsável pela vida religiosa.²⁶⁵

A hierarquia se dá pela instauração de níveis diferenciados do ponto de aplicação do invisível. Ela instaura, pois, uma variação de grau de participação humana no próprio invisível, no Outro. Em outras palavras, ela divide os homens. É em relação ao *Locus* ocupado pelo poder soberano que se estabelece no seio da sociedade, o grau de participação que este ou aquele indivíduo tem no sagrado. A figura hierárquica do déspota visa assegurar, através do culto, a sua razão de ser e a sua causa.²⁶⁶ Desta forma, ela é, simultaneamente, corporificação da ordem invisível e regulação da ordem visível.

Bem diferente é o modo como os povos “primitivos” produzem sua relação com sua origem. Segundo Gauchet, “a produção e a preservação no mundo anterior ao Estado aparecem exclusivamente na ação ritual — em particular, aquela que se dá em torno da iniciação, da marcação, da identidade”.²⁶⁷ Contudo, o princípio de autoridade não se vincula, nesse caso, a nenhum indivíduo particular. O ponto de aplicação do Outro invisível no âmbito “selvagem” estabeleceu uma unidade do grupo pela via de “uma submissão identificadora com o anterior que é a contrapartida íntima da subordinação ao exterior, [o que os comanda

²⁶⁴ “L’âge du culte proprement dit, du sacrifice en bonne et due forme, de l’adoration réglée” (DM, p. 32).

²⁶⁵ Sobre a dupla função da figura hierárquica do rei sagrado, cf., por exemplo, a descrição feita por Jean-Pierre VERNANT acerca da realeza micênica em seu livro *As origens do pensamento grego*, p. 15-25.

²⁶⁶ Cf. DC, p. 44.

²⁶⁷ “La production et la préservation, dans le monde d’avant l’Etat, revenaient exclusivement à l’action rituelle — celle en particulier tournant autour de l’initiation, du marquage, de l’identité ” (DM, p. 34).

não está apenas acima, mas também antes]. (...) A autoridade do passado fundador é [aqui] uma engrenagem mestre da estruturação religiosa.”²⁶⁸

A partir das ações que o dispositivo hierárquico elabora para manter sua identificação com o Outro instaurador, toma corpo progressivamente a percepção de uma ausência que esse dispositivo mesmo evoca através da figura do rei divino que, apesar de tudo, é homem e mortal. Surge, assim, a possibilidade de um “espaço potencial de uma teologia, isto é, de uma especulação sobre o ausente”.²⁶⁹ O Estado rompe com a compreensão de unidade cosmobiológica própria dos povos “selvagens” e tece uma nova relação entre o mundo material e o mundo espiritual. Esta última permite a submissão e a subordinação, ou seja, permite e estabelece uma hierarquia. Temos, assim, a primeira manifestação da “eficácia espiritual inerente à ação do Estado”: a hierarquia estabelece *graus* diferenciados de participação humana no divino.²⁷⁰ Ela é, juntamente com a dinâmica da dominação e a dinâmica da conquista, um dos três grandes fatores de transformação que impulsionaram definitivamente o mundo humano para fora da órbita da religião “primitiva”.

2.2.2 A dominação e a subjetivação do poder

Outro dispositivo que promove a transformação e a rearticulação da imagem do divino no âmbito do estar-junto coletivo é a dinâmica de dominação instaurada pelo Estado nascente. No entanto, apesar de esta dinâmica estar estreitamente ligada com a divisão política e com a hierarquia, ela também articula-se inicialmente em torno dos mesmos enquadramentos simbólicos e do mesmo registro religioso que vigorava entre os “selvagens” — a dívida de sentido para com a ordem cósmica instaurada pelo “passado fundador”.²⁷¹ Isto quer dizer que, na realidade, “o papel do poder, dado a sua posição estratégica no ponto de função entre o visível e o invisível, é mantido totalmente como mágico e de preservação simbólica da coesão geral do mundo e do bom andamento das coisas em conformidade com esta regra que não é de ninguém e que temos desde sempre recebido.”²⁷²

²⁶⁸ “Il désigne un assujettissement identificatoire à l’antérieur qui est la contrepartie intime de la subordination à l’extérieur. (...) L’autorité du passé fondateur est l’un des maîtres rouages de la structuration religieuse.” (RM, p. 54-5).

²⁶⁹ “Espace potentiel d’une théologie, c’est-à-dire d’une speculation sur l’absent” (DM, p. 35).

²⁷⁰ “Éfficacité spirituelle inhérent à l’action de l’État” (DM, p. 34-35).

²⁷¹ Cf. CP, p. 45.

²⁷² “Le rôle de pouvoir, de par sa position stratégique à la charnière du visible et de l’invisible, est tout de maintien magique et de préservation symbolique de la cohésion générale du monde et de la bonne marche des choses, conformément à cette règle qui n’est à personne et qu’on a depuis toujours recue.” (DM, p. 36).

Contudo, essa dinâmica desdobra-se e desloca-se em sua relação com o poder político e é na particularidade dessa relação que a dominação também contribui para rearticular o ponto de aplicação do religioso. Os dispositivos de dominação se estabelecem na interface entre o social e o sobrenatural. Em consequência desta posição,

o soberano ordenador é estruturalmente consagrado a transbordar os limites teoricamente determinados à sua tarefa, com importantes efeitos em recompensa sobre a economia do sistema do qual ele é a peça central. Isso na medida em que sua ação é comandada por uma relação de imposição face a face com os seres e os grupos situados abaixo dele. É através de uma tensão coercitiva com o resto da sociedade que ele guarda fiel a sua lei em harmonia com as forças do universo.²⁷³

O soberano impõe a ordem a seus súditos, impõe-lhes, por assim dizer, a lei que os governa e a ele também. Ele condensa o poder e o domínio das circunstâncias, consagrado que está por natureza à ordem supostamente imutável. Todavia, essa consagração estabelece um viés de oposição no âmbito mesmo do poder, na medida em que a dominação soberana converge para a possibilidade de uma *dinâmica subjetiva*. Uma dinâmica que surge através da representação da incorporação das forças do universo pela figura do soberano. Representação na qual “o ator soberano será naturalmente conduzido a mobilizar acima dele a suposta vontade das potências invisíveis”.²⁷⁴

Na opinião de Gauchet, a dinâmica de dominação revela uma “tendência à subjetivação”, tendência que, segundo ele, promove uma transformação da imagem do divino e dá início a uma “nova face das potências sobrenaturais[,] (...) sobretudo, por sua conexão direta e constante com as ocupações desse mundo”.²⁷⁵ Os poderes divinos instalam-se agora no interior da sociedade — tomam a forma de seus representantes que, doravante, passam a reger o destino dos vivos-presentes. Esse acontecimento promove uma verdadeira cisão na imagem do divino. Em outras palavras, a sociedade recoloca-se em dívida com a lei do passado, mas esta última toma corpo e materializa-se nas hierarquias presentes. O corpo do rei-soberano-déspota culmina por vir a ser a própria *Lex animata*. Nisso constitui a “operação religiosa de separação e de ajustamento entre o invisível instituinte e o visível instituído”

²⁷³ “Le souverain ordonnateur est structurellement voué à déborder des limites théoriquement assignées à sa tâche, avec d’importants effets en retour sur l’économie du système don’t il est pièce centrale. Cela dans la mesure où son action est commandée par un rapport d’imposition vis-à-vis des êtres et des groupes situés au-dessous de lui. C’est au travers d’une tension coercitive avec le reste de la société qu’il la garde fidèle à sa loi et en harmonie avec les forces de l’univers” (DM, p. 36).

²⁷⁴ “L’acteur souverain sera comme naturellement conduit à mobiliser au-dessus de lui la volonté supposée des puissances invisibles” (DM, p. 36).

²⁷⁵ “Le nouveau visage des puissances surnaturelles susceptible d’en résulter: à commencer par leur identification stable et nette, mais aussi et surtout leur connexion directe et constante avec les affaires de ce monde” (DM, p. 36-37).

realizado no processo de emergência do Estado.²⁷⁶ Esta nova face do divino constitui uma metamorfose que advém das lógicas de explicação religiosa e que engendra um novo discurso: o da dominação universal, isto é, o discurso de império. Segundo Gauchet,

anteriormente a toda explicação formal, a desordem religiosa está inscrita na ação do Estado, contida nas suas necessidades, tais como determinadas pela divisão política. A ampliação de sua empresa [a mudança religiosa] acarreta a subjetivação das potências sobrenaturais, qual, inversamente, em virtude da postura de intermediário de uma vontade instituinte que ela mesma, não pode senão dilatar ainda mais as perspectivas de sua dominação. Dialética da força visível e de sua garantia invisível²⁷⁷

2.2.3. A conquista e a hostilidade na dinâmica estatal

Não é nenhuma novidade que conflitos existem desde sempre na história humana. Diríamos mesmo que eles são uma condição de possibilidade do mundo social, na medida em que “a sociedade é por essência contra ela mesma, ela não se põe a não ser pondo-se contra si mesma, fazendo-se o outro dela mesma”. Dentro dessa perspectiva, pode-se dizer, junto com Gauchet, que existe uma “divisão originária da sociedade”, nem derivável, nem redutível, uma vez que essa divisão conflituosa da sociedade consigo mesma “não pode ser reduzida a nenhum fundamento previamente constituído”.²⁷⁸ Esse tipo divisão conflituosa é o que funda a sociedade como tal, que a permite existir e, simultaneamente, manter-se coesa.

Nesse sentido, o conflito e as guerras são tão antigos quanto à existência mesma da sociedade. Contudo, é através da emergência do Estado que eles adquirem dimensões e, portanto, consequências até então inéditas. Na concepção de Gauchet, “entre todas as ações do Estado, há uma diretamente mais grávida de consequências que as outras, do ponto de vista das representações sociais: a guerra”.²⁷⁹

Nas “sociedades primitivas”, vive-se um tipo de confrontação potencial que segue em seu conjunto uma dinâmica relacional de aliança e discórdia. Existe uma relação de

²⁷⁶ “L’opération religieuse de séparation et d’ajustement entre l’invisible instituant et le visible institué” (DC, p. 50).

²⁷⁷ “Antérieurement à toute explicitation formelle, le bouleversement religieux est inscrit dans l’action de l’État, contenu dans ses nécessités, telles que déterminées par la division politique. L’élargissement de son emprise porte subjectivation des puissances surnaturelles. La quelle en retour, de par la posture d’intermédiaire d’une volonté instituinte qu’elle lui ménage, ne peut que dilater encore les perspectives pratiques de sa domination. Dialectique de la force visible et de son garant invisible” (DM, p. 37).

²⁷⁸ “La société est par essence contre elle-même, elle ne se pose qu’en se posant contre elle-même, qu’en se faisant l’Autre d’elle-même (...) Ne peut rapporter à aucun fondement préalablement constitué” (CP, p. 451).

²⁷⁹ “Entre toutes actions de l’État, il en est une plus lourde directement de conséquences que les autres du point de vue des représentations sociales: la guerre” (DM, p. 37).

hostilidade, porém a forma lógica pela qual ela se desdobra é completamente diferente daquela que se verifica no âmbito da ação do Estado e da guerra propriamente dita. A diferença básica é que, entre os povos sem Estado, segue-se

uma lógica da diferenciação ou da multiplicação. O jogo ininterruptamente mutante de aliança e discórdia, o estado permanente de hostilidades, em um sentido ou em outro, reconduzem e alimentam a dispersão da pluralidade centrífuga de grupos eles mesmos regularmente submetidos, a despeito de ou por causa de seu ideal de unicidade, a processos de fissão. A identidade de cada comunidade vive dessa confrontação potencial que a opõe a todas as outras, a dinâmica belicosa indo sempre cavar o fosso da separação e jamais apagá-lo por englobamento de um grupo por outro. Haverá, ocasionalmente, expulsão, até mesmo destruição de um grupo por outro, — jamais absorção. Com e em função da separação do Estado, impôs-se, ao contrário, uma lógica de expansão e assimilação. O horizonte da conquista está inscrito de nascença no vínculo de subordinação; ele participa intimamente do dinamismo da divisão política.²⁸⁰

No desenvolvimento prático de expansão e assimilação promovido pelo Estado, ocorre um processo de absorção do que se encontra no exterior do Estado. Na prática da expansão, busca-se um horizonte universal, mas com o vínculo de subordinação daquilo que recai sobre esta expansão. Neste processo, dominantes e dominados acabam por formar um só corpo, ou seja, ambos são englobados na mesma ordem político-religiosa que garante a soberania do rei sagrado. Surge, assim, a fórmula do ideal imperial, na qual o verdadeiro rei é “rei dos reis”. A perspectiva de universalidade adquire aqui o horizonte ilimitado de um desenho unificador no qual, “a aparição do Estado cria as condições e assinala o começo. A marcha teórica do absoluto divino e, dissimulada nela, a desagregação insensível da intangibilidade da lei que rege as criaturas.”²⁸¹

Com a divisão política advinda com a emergência do Estado, o dispositivo de dominação insere-se irreversivelmente no seio da sociedade. Mas, além disso, tal dispositivo articula-se, ele também, na mesma perspectiva de “dominação universal”. A expansão do Estado impõe, então, os desígnios da guerra e da conquista, regidos por uma nova ordem religiosa que, paulatinamente, se desvela. Segundo Gauchet, a expansão estatal constituiu um

²⁸⁰ “Une logique de la différenciation où de la démultiplication. Le jeu sans cesse changeant de l’aliance et discordie, l’état permanent des hostilités dans un sens ou dans un autre reconduisent et alimentent la dispersion et la pluralité centrifuge de groupes eux-mêmes régulièrement en proie, en dépit ou à cause de leur idéal d’unicité, à des processus de fission. L’identité de chaque communauté vit de cette confrontation potentielle que l’oppose à toutes les autres, la dynamique belliqueuse allant toujours à creuser l’écart, et jamais à l’effacer par englobement d’un groupe dans un autre. Il y aura, à l’occasion, expulsion, voire destruction d’un groupe par un autre — point absorption. Avec et en fonction de la séparation de l’État s’impose au contraire une logique de l’expansion et de l’assimilation. L’horizon de la conquête est de naissance inscrit dans le lien de subordination; il participe intimement du dynamisme de la division politique” (DM, p. 37-38).

²⁸¹ “L’apparition de l’État crée les conditions et signale le commencement. La marche théorique à l’absolu divin, et dissimulée en elle, la désagrégation insensible de l’intangibilité de la loi qui régit les créatures.” (DC, p. 46).

enorme abalo, “talvez a mais formidável onda de choque espiritual da história”.²⁸² Um choque suficientemente intenso para mudar radicalmente a própria imagem do divino.

A dinâmica da conquista traz uma revisão total da esfera do invisível e alimenta a ambição de um desenho unificador do sentido. Uma ambição que amplia cada vez mais o horizonte da conquista e nutre, na figura do déspota, um sentido vinculado à vontade dos deuses. Trata-se de uma verdadeira inversão da ordem religiosa. A guerra confirmará os desejos de realizar a unificação do mundo. O movimento da divisão política amplia o horizonte de um universal possível e cria, com isso, uma nova maneira de pensar o sentido do todo social.

Bem diferente é a lógica das sociedades sem Estado. Nelas, retoma-se e volta-se sempre à forma de uma “pluralidade centrífuga”, em que cada povo retoma sempre seus próprios começos. Na relação entre esses povos, haverá sempre, por parte de cada grupo, um etnocentrismo radical. Trata-se de uma convicção de pleno pertencimento a um fundamento último, único e sempre diferente dos demais, que cada grupo nutre e encerra em si mesmo, proporcionando, assim, “a certeza socialmente encarnada, seja lá como for, de ocupar o centro do mundo”.²⁸³

É somente com o ideal imperial gerado pela dinâmica estatal de conquista que aparece a figura do “soberano supremo”, este diferente dentro do grupo que com ele se relaciona e que, ao mesmo tempo, representa o Outro que o legitima. Rompe-se, assim, com a lógica de organização social “primitiva”. A dinâmica de instauração “do poder [estatal] é a encarnação da generalidade acima dos interesses particulares, das visões parciais e da diversidade sociológica. É instância reguladora, universalizante e homogeneizante”.²⁸⁴ O impacto dessa dinâmica transpõe a esfera das significações particulares dos clãs que compõem as diversas coletividades e adentra pela perspectiva ilimitada do universalismo unificador do Estado. Abre-se, com isso, um novo apelo, que brota do interior mesmo da ordem estatal, qual seja, “o apelo interior inspirado pelo horizonte da generalidade humana que está no centro do desenvolvimento das grandes religiões comumente ditas ‘históricas’”.²⁸⁵

A partir do assentamento das primeiras civilizações consideradas como de “alta cultura”, instala-se uma tensão que redundará em um novo tipo de vida espiritual. Rompe-se, por conseguinte, com a visão de uma ordem integralmente recebida e heterônoma. Segundo

²⁸² “Peut-être la plus formidable onde de choc spirituelle de l’histoire” (DM, p. 39).

²⁸³ “La certitude socialement incarnée, en quelque sorte, d’occuper le centre du monde” (DM, p. 39).

²⁸⁴ “Pouvoir est l’incarnation de la généralité au-dessus des intérêts particuliers, des visions parcellaires e de la diversité sociologique. Il est instance régulatrice, universalisante et homogénéisante” (CP, p. 452).

²⁸⁵ “L’appel intérieur inspiré par l’horizon de la généralité humaine qui seront au centre du développement des religions communément dites ‘historiques’” (DM, p. 40).

Gauchet, a tensão espiritual suscitada nesses momentos iniciais da instauração estatal, à época do aparecimento das “altas civilizações”, alcança um grau de equilíbrio entre a esfera exterior (a do heterônimo) e a esfera interior ao social, a divisão entre os homens instaurada pelo Estado. Do quadro de significações práticas sociais advindas deste equilíbrio, emergem novas figuras da experiência religiosa e do divino. É o que veremos, a seguir, com a eclosão da era axial.

2.2.4. O período axial e o alvorecer da consciência espiritual

“A novidade dessa época é que por toda parte o homem toma consciência do ser na sua totalidade, de si mesmo e de seus limites.”

Karl Jaspers

Essas palavras de Karl Jaspers definem sinteticamente o que seria a “essência” do período axial. É um momento histórico situado por este filósofo em torno de 800 a 200 a.C., no qual ocorre aquilo que, possivelmente, na sua opinião, pode ter sido a maior revolução espiritual de que se tem notícia. Esse acontecimento teve uma abrangência enorme e redundou numa espécie de “despertar da consciência”. Foi um evento que se manifestou em diversas e diferentes culturas e se configurou como reordenação da própria experiência humana. Em várias partes do mundo, em culturas distantes e completamente diferentes, teve lugar um fenômeno que pode ser visto como o despertar da consciência espiritual *especulativa*. O período correspondente entre os séculos VII e V a. C. constitui o ponto alto da era axial, na qual se assiste ao aparecimento de novas figuras da experiência religiosa. São as primeiras doutrinas espirituais propriamente ditas que surgem ao longo deste período.

Jaspers sugere como indicativo dessas novas figuras os seguintes eventos: o aparecimento de Confúcio e Lao-Tsé na China, os Upanishads e Buda na Índia, o aparecimento de Zaratustra na Pérsia, enquanto que surgem na Palestina os profetas, Elias, Isaías, Jeremias, até o segundo Isaías. Na Grécia, por sua vez, encontramos Homero, os filósofos Parmênides, Heráclito, Platão dentre outros.²⁸⁶ Esse período possibilitou uma profunda mutação espiritual, isto é, possibilitou o encontro do indivíduo com uma consciência de tipo religioso, dando forma à uma transcendência espiritual de viés especulativo.

²⁸⁶ Cf. Karl JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, p. 9).

Os efeitos gerados pelo período axial são incomensuráveis, não é nossa intenção discorrer aqui sobre esse longo processo histórico de espiritualização que ocorreu em várias culturas da antiguidade. Não vamos assinalar as particularidades de cada doutrina e os diferentes contextos em que elas se inserem.²⁸⁷ O que nos interessa é destacar tão-somente as linhas de força da “elevação espiritual” que Gauchet considera comum a esse período. A primeira delas foi a metamorfose religiosa promovida pelo advento do próprio Estado, no seio dessas várias culturas da antiguidade. Metamorfose gerada pouco a pouco e após um “imenso trabalho espiritual subterraneamente inscrito na divisão política e no seu desdobrar expansivo”.²⁸⁸

A organização estatal engendra, em seu próprio interior, um processo longo, uma “metamorfose secreta” que se desvelará na figura do déspota ou do rei sagrado. Essa metamorfose opera-se no âmbito do desenvolvimento da ação do Estado, através dos dispositivos da hierarquia, da dominação e da conquista como já indicamos. É nesse contexto do longo processo de desenvolvimento do Estado que aparecem os reformadores espirituais da era axial. Para Gauchet, “a lógica escondida do Estado, como empresa intrinsecamente produtora de religião[,] (...) cria tanto as condições de uma escuta dissidente, quanto a de uma palavra de ruptura.”²⁸⁹ É justamente essa palavra de ruptura que expressa as espiritualidades axiais.

Outra linha de força que marca o desenvolvimento do período axial é a interiorização do divino. A busca por uma ascese espiritual de tipo especulativo é uma característica comum em alguns expoentes desse período. Eles são, segundo Gauchet, “os primeiros *individuos* da história”.²⁹⁰ Com o aparecimento das grandes tradições espirituais, com Buda, Confúcio, os profetas de Israel e os filósofos gregos, entre outros, irrompe o “princípio de individualidade”. O dar corpo a esse princípio por esses fundadores promoverá algo estranho no mundo de até então: “a cisão das aparências e do verdadeiro. De onde a potência de penetração desses ensinamentos mobiliza, pela primeira vez, também, sem dúvida, na história, individualidades compreendidas como *interioridades*”.²⁹¹

²⁸⁷ Sobre essas várias culturas, cf. Henri-Charles PUECH, *Histoire des religions*, vol. 1. Cf. também, Mircea ELIADE, *História das crenças e das idéias religiosas*, vol. 1.

²⁸⁸ “Immense travail spirituel souterrainement inscrit dans la division politique” (DM, p. 42).

²⁸⁹ “La logique cachée de l’Etat, en tant qu’entreprise intrinsèquement productrice de religion. Elle ne crée pas moins en effet les conditions d’une écoute dissidente que celles d’une parole en rupture.” (DM, p. 43).

²⁹⁰ “Les premiers *individus* de l’histoire” (CH, p. 90). O itálico é nosso.

²⁹¹ “Etrangeté à ce monde, de la scission des apparences et du vrai. D’où la puissance de pénétration de ces enseignements mobilisant pour la première fois, là aussi, sans doute, dans l’histoire, des individualités comprises comme *intériorités*” (DM, p. 44).

Com a eclosão da era axial, surge uma reflexão do tipo especulativa. Como afirma Jaspers, “pela primeira vez, aparecem os filósofos. (...) [pela primeira vez] elaboram-se as categorias fundamentais, segundo as quais nós pensamos ainda hoje, assim como as grandes religiões que amparam a nossa vida. Produziu-se, então, em todos os domínios, a passagem ao universal”.²⁹²

Poder-se-ia dizer que houve direção comum para a qual se voltavam essas sabedorias do período axial. Uma direção que redundou na progressiva superação do mito originário e, por conseguinte, na reinterpretação da ordem das origens. Nesse momento axial, a compreensão da ordem do mundo passa a se dar através da rearticulação entre as esferas do visível e do invisível ou, dito de outro modo, entre a imanência e a transcendência. Busca-se, assim, passar “da ilusão à verdade”, colocando-se uma forte ênfase na “recusa deste mundo e na aspiração a um outro mundo”.²⁹³ Essa é, possivelmente, a primeira forma de “desencantamento do mundo”.

Estas são as linhas de força das espiritualidades do período axial que tínhamos a considerar até o momento. Segundo Gauchet, elas fazem emergir, paulatinamente, um pensar *reflexivo* acerca das relações entre visível e invisível. São linhas de força que apontam o despertar de uma consciência espiritual que se processa como uma busca pelo divino pela via da interioridade de cada indivíduo. Como diria nosso autor, esses são os primeiros grandes impulsos da saída da religião, o quadro e as linhas gerais que Gauchet nos apresenta sobre esse momento de enorme eclosão espiritual, momento que foi, ao mesmo tempo, gerador das grandes religiões e no qual o mito originário perde fatalmente sua eficácia.²⁹⁴

Veremos, a seguir, o desdobramento das expressões dessa revolução espiritual no seio da ordem estatal, que implica em uma nova posição acerca do Outro fundador. Analisaremos a emergência dessas doutrinas da transcendência, bem como os efeitos práticos provocados por esse tipo de reflexão que passamos a conhecer com o nome de filosofia.

²⁹² “Pour la première fois, il y eut des philosophes. (...) S’élaborèrent les catégories fondamentales, selon lesquelles nous pensons encore aujourd’hui, ainsi que les grandes religions qui soutiennent notre vie. Alors se produisit, dans tous les domaines, le passage à l’universel” (Karl JASPERS, *Origine et sens de l’histoire*, p. 11).

²⁹³ “Rejet de ce monde et aspiration à un autre monde” (DM, p. 46).

²⁹⁴ Cf. Karl JASPERS, *Origine et sens de l’histoire*, p. 10.

2.3. Os efeitos da dinâmica da transcendência no interior da ordem estatal

As formas de “religião da transcendência” próprias do período axial, que se caracterizam pelo viés especulativo, tiveram, na concepção de Gauchet, uma importância capital no desenvolvimento da ordem estatal. Esse tipo de perspectiva religiosa que eclodiu com a era axial proporcionou, como veremos, o que ele denomina “*divisão no interior dos homens*”. Analisaremos como esse tipo de religiosidade se deu nos primórdios da ordem estatal e como ele culminará por designar uma instância ordenadora totalmente autônoma e exterior ao mundo humano. Esse processo é o que o autor sugere ser a passagem em direção ao *logos* e, por conseguinte, em direção a uma nova ordenação de pensamento.

Com o surgimento das cidades-estados gregas, a *polis*, e impulsionada pelas grandes reformas sociopolíticas e jurídicas provindas de Sólon e Clístenes, assiste-se à emergência e consolidação de um tipo singular de espiritualidade que nosso autor chama de “religião da razão”: a filosofia. Como veremos, certas aquisições da reflexão filosófica ecoarão no pensamento cristão que, como sabemos, valer-se-á da própria filosofia grega como um instrumento para a investigação racional da fé.

2.3.1. A divisão religiosa no interior dos homens

Na concepção de Gauchet, uma das maiores aquisições intelectuais da era axial é aquela que engendra o *pensamento da totalidade como unidade* tal como o que se apresenta entre os gregos antigos. Esse tipo de reflexão tipicamente filosófica promove uma grande mutação, pois muda radicalmente a estrutura mesma do pensamento humano. O “pensamento da unidade” traz consigo a ideia de que é possível uma ascensão interior através da qual abre-se a compreensão para o que se entende ser uma ordem mais alta de realidade. Segundo o autor, esse pensamento é fundamentalmente uma “reflexão do tipo filosófico que emerge por toda parte, da China à Grécia, passando pela Índia e o Oriente Médio, em ligação com a mutação religiosa axial”.²⁹⁵

Os resultados produzidos por esse tipo de reflexão co-produzem, com efeito, estruturalmente falando, a subversão religiosa no interior da ordem estatal. Apesar do advento do Estado constituir, sem sombra de dúvidas, uma revolução incomensurável na história

²⁹⁵ “Réflexion de type philosophique qui partout émerge, de la Chine à la Grèce, en passant par l’Inde et le Moyen-Orient, en liaison avec la mutation religieuse axiale” (DM, p. 49).

humana, no que diz respeito à sua fundamentação primeira, o Estado havia permanecido até o período axial no mesmo plano religioso das “sociedades primitivas”. Assim sendo, a ordem manifesta era sempre considerada a mesma e única, cada coisa ajustando-se exatamente a seu suporte sagrado, “o visível e o invisível, (...) ajustando-se, conjugando-se por todos os seus pontos *como uma só e mesma realidade*”.²⁹⁶

Nesse caso, não se muda de modo substancial a lógica de doação de sentido ou da dívida. Cada coisa tem sua explicação e ocupa o seu devido lugar em um mundo já conformado desde sua origem. A própria hierarquia e, no topo dela, a figura do déspota são explicadas na ordem estatal inaugural por uma só e mesma origem mítica dos primórdios que funda e explica a existência de tudo, de todos e a do próprio déspota. O que muda substancialmente neste contexto inaugural é de ordem estrutural, ou seja, é o grau de participação e intensidade e o modo como o fundamento divino adquire dimensão ou forma institucional no interior do mundo imanente dos presentes-vivos.²⁹⁷ Isso se dá como o resultado de

uma economia hierárquica das relações entre os seres. Torna-se vínculo verdadeiro, aquilo que liga ao mais alto e que religa, em última instância, à superioridade sem apelo, materializada no soberano mediador. A hierarquia, para tomar o problema em outro sentido, é a alteridade sagrada que se repercute em todos os níveis da comunidade, desde o cume, onde ela reina, que se refrata em uma escala graduada de superioridades, difundindo a desigualdade da essência na trama inteira da vida social, até a mais humilde célula familiar.²⁹⁸

Segundo Gauchet, foi a partir da mutação religiosa que ocorreu ao longo da era axial que se deu a grande inversão tardia na esfera do pensamento religioso operada no âmbito da ordem estatal. Esta inversão implica em uma ruptura radical com a lógica do mito originário, pois ela promoveu um tipo de religiosidade que possibilitou um *acesso iluminado pela via da interioridade dos indivíduos*, sem nenhuma mediação. Isso constitui, por sua vez, uma transformação radical da experiência religiosa, que passa, então, a ser marcada pela

²⁹⁶ “Le visible et l’invisible, (...) s’ajustant, se conjoignant par tous leurs points *comme une seule et même réalité*” (DM, p. 48).

²⁹⁷ Cf. DC, p. 44.

²⁹⁸ “Une économie hiérarchique des rapports entre les êtres. Fait véritablement lien à ce qui rattache à plus haut et qui relie, en dernier ressort, à la supériorité sans appel, matérialisée dans le souverain médiateur. La hiérarchie, pour prendre le problème dans l’autre sens, c’est l’altérité sacrée qui se repercute à tous les niveaux de la communauté, depuis le sommet ou elle trône, qui se réfracte dans une échelle graduée des supériorités diffusant l’inégalité d’essence dans la trame entière de la vie sociale, jusque dans la plus humble cellule familiale.” (RM, p. 53-54).

capacidade do indivíduo de se fazer outro de si em si mesmo e de mobilizar esse outro até dissipar “as ilusões de consistência do sujeito e do mundo”, próprias do pensamento mítico.²⁹⁹

Esse processo de mutação religiosa que caracterizou a era axial, configurou-se como uma total “subjetivação do divino”. Se a religião primeira promoveu a divisão entre o fundamento e os homens, a metamorfose religiosa promovida pelo Estado emergente promoveu a divisão entre os homens, agora esta inversão tardia acaba por realizar “a translação da divisão religiosa para o interior dos indivíduos”.³⁰⁰ Para Gauchet, esse foi o fator crucial. Tal processo representa a total inversão da posição do fundamento religioso que, antes, no período “primitivo” ou mesmo no período inaugural do Estado, encontrava-se “fora” e, agora, passa a habitar não só entre os homens, mas também pode habitar o interior de cada indivíduo. Esse gênero de espiritualidade ou de religiosidade própria do período axial resultou numa verdadeira “fratura metafísica entre o universo material e o absoluto espiritual”.³⁰¹

As doutrinas resultantes deste gênero de experiência, sejam elas religiosas, filosóficas ou mesmo sapienciais, acentuavam, de uma forma geral, “a necessidade de ultrapassar as aparências da multiplicidade sensível” que, por sua vez, viria a ser satisfeita pela via da transcendência espiritual. A subjetividade do divino surge, nesse caso, como uma transcendência radical. Temos aqui um tipo de doutrina religiosa que separa a “objetividade passiva deste mundo com o foco de onipotência subjetiva”.³⁰² Trata-se de uma doutrina que encontra a inteligibilidade do real na figura de um Outro divino e fundador que está completamente separado e fora deste mundo.³⁰³

Na compreensão de Gauchet, a eclosão desse tipo de tomada de consciência acerca do real, evocada pelos modelos de transcendência religiosa do período axial, apresenta um pano de fundo onde se relacionam, num mesmo plano, a herança e a inovação. Poder-se-ia dizer que uma estrutura antiga se mantém, enquanto outra emerge de seu próprio interior como algo inédito. A unidade cosmobiológica entre homem e mundo encontra com isso uma estabilidade maior, pois ela agora joga simultaneamente com o passado e com a novidade.

Na opinião de nosso autor, esses modelos de transcendência religiosa são geralmente pautados por dois aspectos da experiência humana que são correlacionados. Em seu entendimento, “de um lado, [temos] a lei de pertença, os imperativos imediatos e particulares

²⁹⁹ “Les illusions de consistance du sujet et du monde” (DM, p. 48).

³⁰⁰ “La translation de la division religieuse à l’intérieur des individus et son installation au cœur de l’être universel” (DM, p. 47). Cf. também, CH, p. 88.

³⁰¹ “Fracture métaphysique entre l’univers matériel et l’absolu spirituel” (DC, p. 49).

³⁰² “La necessite de dépasser les apparences de la multiplicité sensible. (...) En scindant l’objectivité passive de ce bas-monde d’avec un foyer de toute-puissance subjective” (DM, p. 48-9).

³⁰³ Cf. CH, p. 89.

do grupo; mas, de outro lado, muito acima e além, [temos] o apelo do Outro à exigência do essencial, a regra indiferente às circunstâncias, uma e, por todo lado, a mesma, daquilo que se deseja verdadeiramente. Divisão das normas em substituição de sua conciliação: o desajuste entre os registros do ser se refrata em clivagem no seio do dever-ser.”³⁰⁴ Logo, a interiorização do universal em sua forma pensável fornece ao homem a compreensão justa do mundo. Se necessário for, ele atuará contra o costume estabelecido e a favor do universal. Esse procedimento implicará uma posição problemática com relação à coação promovida pelo Estado e pela figura do rei sagrado, a compreensão do fundamento religioso tornar-se-á, desse modo, incontrolável.

Todavia, segundo Gauchet, é necessário deixar bem destacado e esclarecido que a religião, seja ela qual for, por sua própria essência, não poderá ser reduzida jamais a um mero instrumento de legitimação. No âmbito da doutrina e das práticas de ascese que se desenvolvem a partir da religião da transcendência, surgem diversas respostas espirituais para o plano da vida *prática*. O autor as divide basicamente em dois tipos distintos. Por um lado, a “grande recusa gnóstica”, isto é, a gama de respostas espirituais nas quais se dá uma “desvalorização sem apelo deste mundo em proveito do inconcebivelmente outro ao qual a alma, do fundo da prisão maléfica que a retém, aspira sua liberdade”. Por outro, aquelas espiritualidades nas quais opera o esforço inverso para “reassociar e reimbricar estreitamente a ordem do aqui-em-baixo com sua fonte no além, a tentativa de recolocá-los em igualdade, pela via teocrática”.³⁰⁵

De um lado, temos o individualismo ascético e, do outro, o holismo integrador. O primeiro desses dois modelos busca a ascese espiritual na forma da renúncia e do isolamento. O segundo atua no mundo sensível e no campo social, “encontrando, no respeito às hierarquias e nas necessidades da terra, o caminho de uma realização espiritual a seu alcance”.³⁰⁶ Para o pensador francês, esse é um fenômeno novo no qual coexistem e se estabilizam as formas de legado do passado com a transformação da visão religiosa que essa “crença em ato” configura como transcendência e como doutrina. Veremos, nas próximas

³⁰⁴ “D’un côté, sans doute, la loi de l’appartenance, les impératifs immédiats et particuliers du groupe; mas par ailleurs, très au-dessus et au-delà, l’appel de l’Autre, l’exigence de l’essentiel, la règle indifférente aux circonstances, une et partout la même, de ce qui vaut vraiment. Partage des normes en lieu et place de leur conciliation : le décalage entre registres de l’être se réfracte en clivage au sein du devoir-être.” (DM, p. 49-50).

³⁰⁵ “Dévaluation en règle et sans appel de ce monde au profit de l’inconcevablement autre auquel l’âme, du fond de la prison maléfique qui la retient, aspire comme à délivrance (...) l’effort inverse pour réassocier, réimbriquer étroitement l’ordre d’ici-bas avec son foyer dans l’au-delà, la tentative pour remettre à égalité, par voie théocratique” (DM, p. 50-1).

³⁰⁶ “En trouvant dans le respect des hiérarchies et des nécessités de la terre le chemin d’une réalisation spirituelle à sa portée. (...) La distance de Dieu et l’intelligence du monde” (DM, p. 51 e 53).

páginas, outros efeitos que nosso autor aponta como decorrentes do processo desencadeado pela dinâmica da transcendência no qual se desdobram reflexões acerca da “distância de Deus e da inteligência do mundo”.

2.3.2. A transcendência como autonomia objetiva: a revelação e a racionalidade do mundo

A experiência espiritual da transcendência promovida pelas religiões axiais, tem a peculiaridade de abarcar, simultaneamente, o original e o atual. Na concepção de Gauchet, a transcendência está implicada em toda a história religiosa e dela decorre o próprio movimento de invenção da história. Existe, simultaneamente, no tipo de transcendência das religiões axiais, “um dado processo de *redução da alteridade* e de *promoção da interioridade*”.³⁰⁷ Para o autor, esse é o resultado de uma longa trajetória religiosa, resultado que tomará a forma da “ontologia do Um” e marcará uma cisão definitiva com a visão mítico-mágica do mundo, ou seja, com o “sistema de compenetração entre a esfera dos objetos visíveis e a dos espíritos invisíveis”.³⁰⁸ Esse longo movimento histórico-religioso deslocará o foco do divino para um fundamento único. Dito de outro modo, ele promoverá, gradativamente, a saída da esfera da multiplicidade dos deuses em direção à promoção do Um divino. Emergirá, pouco a pouco, desse quadro, “uma lei da emancipação humana pela afirmação divina”.³⁰⁹

Na concepção de nosso autor, esse processo de “redução da alteridade” implicará, cada vez mais, na concepção de um Outro absoluto e exterior, distante e único, um “Deus criador, exterior à sua criação”. Esse é o resultado de um longuíssimo trabalho da religião, no qual o surgimento da transcendência representa um grande salto do passado ao presente. A ideia de um Deus criador aparece aqui como ponto de fusão entre o original e o atual, como um acontecimento revolucionário, que rompe com a visão mítica e inverte completamente o significado da divindade. É essa dinâmica de modificação completa da “estrutura primeira” (o mundo da magia), que nos fará “passar para a era das religiões ‘modernas’”.³¹⁰

A ideia de um Deus criador, como um ser anterior ao tempo e ao espaço, transforma por completo a visão religiosa mítico-mágica do mundo. Doravante, “as antigas divindades permanecerão neste mundo sem poder agir sobre ele”. A ordem das coisas passa a refletir o

³⁰⁷ “Un double processus de réaction de l’altérité et de *promotion de l’intériorité*” (DM, p. 53).

³⁰⁸ Cf. DC, p. 50. Veremos mais detalhadamente a respeito da unidade ontológica ao longo dos próximos capítulos, quando tratarmos desta e de outras questões acerca do cristianismo.

³⁰⁹ “Une loi de l’émancipation humaine par l’affirmation divine” (DM, p. 53).

³¹⁰ Cf. DC, p. 51.

movimento da vontade exclusiva de uma divindade única e separada, com a qual podemos nos comunicar também pela via de nossa interioridade, ou seja, divindade que se nos dá em uma relação íntima, interior, mas que nos exige decifrá-la e interpretá-la. Com efeito, esse é um tipo de divindade problemática, uma vez que está ausente do mundo. Contudo, ela garante a coesão deste mesmo mundo, garante sua unidade. Como nos diz Gauchet, a “objetividade do mundo é a resultante extrema da separação de Deus”.³¹¹

A separação radical da divindade permite, em contrapartida, o acesso intelectual a ela mesma. Dentro desta perspectiva, o princípio de autonomização do mundo assistiu um dos grandes efeitos que a transcendência das religiões axiais produziram. A ausência de Deus, por um lado, e a comunicação interior com ele, por outro, promoverão paulatinamente o expurgo dos poderes mágicos e das causas ocultas.³¹²

É preciso destacar, aqui, a diferença decisiva e fundamental que se instala entre a religião da transcendência e a visão mítica. Com essa religião e a ideia de totalidade como unidade que ela torna pensável, a própria filosofia concebe um Deus que é onipotente, mas cuja infinita sabedoria não nos é dado apreender. Haverá sempre esse abismo entre a sabedoria divina e a sabedoria humana, abismo que somente poderia ser superado através de revelações. Segundo Gauchet, “a revelação implica uma ruptura, mais precisamente e, por assim dizer, historicamente situada, entre um antes e um após, entre a era da errância e da confusão e a era da verdade”.³¹³

A noção de uma revelação divina pela via da interioridade do homem, advinda das espiritualidades da era axial, vai repercutir em inúmeras correntes filosófico-religiosas do início da era cristã como, por exemplo, no gnosticismo. O princípio da revelação divina é o ponto alto da doutrina gnóstica.³¹⁴ Diferentemente da origem mítica, na qual a ordem da

³¹¹ “Les anciennes divinités demeuraient à l’intérieur de ce monde, sans pouvoir agir sur lui. (...) L’objectivité du monde, est la résultante extrême de la séparation de Dieu” (DM, p. 55-6).

³¹² Cf. DC, p. 50-51.

³¹³ “La révélation implique une rupture, très précisément et pour ainsi dire historiquement située, entre un avant et un après, entre l’âge de l’errance et de la confusion et l’âge de la vérité” (DM, p. 59).

³¹⁴ O gnosticismo foi uma corrente filosófico-religiosa do paganismo tardio que tem origens orientais anteriores à era cristã e que reúne em sua doutrina traços do platonismo e do estoicismo. Essa corrente se difundiu nos primeiros séculos de nossa era, incorporando traços da religião cristã e do helenismo. Os gnósticos conceberam um tipo de dualismo com características muito próprias, segundo Simone Pétrement, trata-se de “um dualismo anticósmico e escatológico”. O verdadeiro Deus não é, para eles, o criador direto deste mundo material; na concepção gnóstica esse mundo é a obra de uma divindade imperfeita, um “demiurgo mau”. O demiurgo é identificado pelos gnósticos como sendo o Deus do Antigo Testamento, um “Artesão” que atua ao modo como a filosofia platônica descreve o criador do universo. Platão discorre sobre a criação demiúrgica na sua obra *Timeu*, na qual a descreve como um drama cósmico, que estaria relacionado com o nosso próprio drama. Para uma visão geral sobre o gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã, cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu separe: les origines du gnosticisme*. Sobre o demiurgo em Platão, cf. Ernest CASSIRER, *A filosofia das formas simbólicas*, Vol. II, p. 239. “O princípio material cosmológico do *Timeu* sobre o qual age o Demiurgo e as suas relações com

realidade em todas as suas implicações é sempre dada de uma vez por todas, na revelação gnóstica, a divindade *atua no tempo presente*. O Deus da revelação, através de sua infinita bondade, concede ao homem a dádiva de testemunhar a inteligência divina. Em outras palavras, para os gnósticos, ele se fará acessível ao nosso intelecto.³¹⁵ Desse modo, a inteligência humana poderá atuar em proximidade com a inteligência divina. É certo, porém, que jamais alcançará, de modo pleno, essa inteligência, ainda que, no entanto, possa reconhecer alguns de seus traços fundamentais.

Esse modo de entender a transcendência no qual se apresentam proximidade e distância para com a sabedoria divina implicará inúmeras dificuldades e controvérsias. Se as limitações da razão humana não permitem mensurar a distância de Deus com relação a este mundo, como assegurar, por pouco que seja, alguma compreensão desse mesmo Deus? Segundo Gauchet, surgem, na doutrina gnóstica, duas figuras que adquirirão conotações religiosas como resposta a esse tipo de indagação, a saber: dualidade e alteridade. Nosso autor destaca algumas dificuldades das doutrinas gnósticas nesse particular.³¹⁶ Sabemos que os gnósticos almejavam um conhecimento direto de Deus, pretendiam uma *iluminação direta* através da revelação.³¹⁷ Todavia, sabemos que o século II de nossa era foi marcado por grandes controvérsias filosófico-religiosas entre catolicismo e gnosticismo.³¹⁸ Neste contexto, a concepção platônica reverbera no gnosticismo que elabora uma doutrina na qual narra uma guerra cósmica do Bem contra o Mal. Para Gauchet,

a divisão em dois é figura do Um. Ela é menos evidente no caso gnóstico no qual o Deus infinitamente afastado aparece como outro a mais à primeira vista, do que o sujeito absoluto da ortodoxia cristã. E, portanto, é por esse último que passa a verdadeira dualidade, com a autonomia do mundo dos homens, enquanto que a gnose continua a proceder com base em um entendimento hierárquico e, em última instância, continuísta, metafisicamente falando, das ordens de realidade.³¹⁹

a ‘Díade indefinida’ das ‘Doutrinas não escritas’” (Cf. Giovanni REALE, *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 447).

³¹⁵ Cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu separe: les origines du gnosticisme*. p. 247.

³¹⁶ Cf. DM, p. 61.

³¹⁷ Cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu separe: les origines du gnosticisme*. p. 247.

³¹⁸ Cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu separe : les origines du gnosticisme*.

³¹⁹ “Le partage en deux est une figure de l’Un. Elle est moins evidente dans le cas gnostique dont le Dieu infiniment éloigné paraît combien plus autre au prime abord que l’absolu sujet du monde de l’orthodoxie chrétienne. Et pourtant, c’est par ce dernier que passe la véritable dualité, avec l’autonomie du monde des hommes, quand la gnose continue de proceder d’une entente hiérarchique et en dernier ressort continuiste, métaphysiquement parlant, des ordres de réalité” (DM, p. 61. nota 1).

A *gnose* é considerada a primeira tentativa de uma filosofia no âmbito do cristianismo nascente.³²⁰ Entretanto, trata-se de um tipo de filosofia que não pode ser reconduzida aos fundamentos do cristianismo. No pensamento mítico, o “demiurgo” representaria muito bem uma deidade entre outras tantas que se encontram no cosmos. Representaria um ente que copia as ideias e lhes dá forma material. Nesta perspectiva, a *gnose* absorve concepções de origem pagã e, assim procedendo, admite uma hierarquia de deuses. Ela admite a existência de um cosmos povoado por deidades onde tudo é regido por um Deus totalmente impessoal e fora do mundo.

É interessante ressaltar, aqui, que a doutrina de salvação da *gnose* é muito própria e é inconfundível com a do cristianismo. Isso deve-se ao fato que, neste último, a salvação dá-se pela fé, enquanto que, na *gnose*, se dá pela via do conhecimento. Desse modo, pode-se dizer com Pétrement, que o cristianismo “é (...) uma religião da fé, enquanto que o gnosticismo seria uma religião do conhecimento”.³²¹ É o conhecimento advindo da revelação divina que permite ao gnóstico escapar deste mundo de sombras e de forças malignas e acessar a luz salvadora da verdade.

Não é nosso propósito ampliar a comparação entre o gnosticismo e o catolicismo.³²² O que nos interessa, nesse caso particular, é mostrar o que Gauchet sugere ser uma verdadeira transformação do pensamento e do pensável. Transformação esta que se realiza através de sistemas de crenças que apresentam uma concepção enigmática da divindade, na qual se cruzam duas figuras religiosas, dualidade e alteridade. Essa compreensão é indicativa típica do que nosso filósofo denomina “bifurcação ocidental”.³²³ Esta implica como ele mesmo sugere, uma “metamorfose do outro mundo” associada à remodelagem do ser-neste-mundo em todos os seus aspectos, deste modo de apreendê-lo, cognitivamente falando, até o modo de habitá-lo.³²⁴ Aqui, destacam-se dois polos lógicos, que vão designar de modo abstrato, “puro”, um mundo dividido, o “combate cósmico entre o Bem e o Mal” ou o “estranhamento absoluto do verdadeiro Deus com relação à nossa esfera das trevas”.³²⁵

Posteriormente com o catolicismo se verá, por um lado, um Deus despaganizado e infinitamente afastado do mundo, por outro, um ser de razão desprendido do mundo: o ser humano. Existe nesse caso, uma íntima solidariedade unindo esta transformação do divino à

³²⁰ Etienne GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 26.

³²¹ “[Le cristianisme] c’est (...) une religion de la foi, tandis que le gnosticisme serait une religion de la connaissance.” (Simone PÉTREMENT, *Le Dieu separe : les origines du gnosticisme*, p. 185).

³²² Sobre essa questão, além de Simone PÉTREMENT, *Le Dieu separe : les origines du gnosticisme*. Cf., também, Maria FIORILLO, *O Deus Exilado. Breve História de uma Heresia*.

³²³ Cf. CH, p. 131.

³²⁴ Cf. DM, p. 72.

³²⁵ (DM, p. 61 nota 1).

imagem da mutação intelectual, política e material, ou seja “ a materialização exaustiva da transcendência como estrutura” é, simultaneamente e inseparavelmente, instalação de

uma nova ordem prática terrestre, de um novo modo de pensamento, de um tipo inédito de relação com a natureza, de uma forma nova de disposição de si mesmo e do vínculo com os outros. Racionalidade, individualidade/liberdade, apropriação transformadora do mundo natural: três eixos fundamentais de nosso universo do qual o desdobramento solidário constitui como a tradução concreta dessa grande translação do um ao dois que faz o coração do movimento religioso ocidental.³²⁶

O que nosso autor destaca como fundamental nesse processo é que ele produz uma reflexão racional. Assim sendo, “o trajeto do real coincide com o desdobramento do racional”.³²⁷ É desse modo que, no seu entendimento, se deu o processo de emergência de um absoluto divino, único no qual se verifica uma coincidência última dele consigo mesmo que, por sua vez, possibilita a apreensão (racional) deste mundo pelos homens. Por conseguinte, “é a grandeza de Deus, elevando-se a seu grau supremo, que acaba por colocar o homem em igualdade com o segredo das coisas e que valida sua independência como sujeito de conhecimento”.³²⁸

2.3.3. A aurora do pensamento ocidental: uma passagem do mito ao logos?

O que podemos chamar de desestruturação da concepção mítica de mundo adveio, segundo Gauchet, de um enorme trabalho realizado pelo pensamento acerca do absoluto divino. Esse pensamento concebeu, em linhas gerais, um tipo de deidade transcendente que corresponde a uma forma de racionalização do divino, um “aprofundamento da experiência religiosa como experiência subjetiva do Outro”, que caracteriza o que costumamos chamar de “grandes religiões”.³²⁹ Um *Álter*, porém, reduzido, isto é, sem nenhum vínculo temporal ou espacial com nosso mundo terreno. Somos conduzidos, aqui, a uma compreensão cada vez mais pautada pela ideia de “Deus” situada dentro do quadro de um pensamento dito “racional”, cuja primeira manifestação sistemática recebeu o nome de filosofia. Nesse quadro,

³²⁶ “La matérialisation exhaustive de la transcendance comme structure, (...) un nouvel ordre de la pratique terrestre, d’un nouveau mode de pensée, d’un type inédit de rapport à la nature, d’une forme neuve de disposition de soi-même et de lien avec les autres. Rationalité, individualité/liberté, appropriation transformatrice du monde naturel : trois axes fondamentaux de notre univers dont le déploiement solidaire constitue comme la traduction concrète de cette grande translation de l’un au deux qui fait le cœur du mouvement religieux occidental” (DM, p. 72-73).

³²⁷ “Le trajet du réel a coïncidé avec le déploiement du rationnel” (DM, p. 62).

³²⁸ “C’est la grandeur de Dieu s’élevant à son suprême degré qui achève de placer l’homme à égalité avec le secret des choses et que valide son indépendance en tant que sujet de connaissance” (DM, p. 64).

³²⁹ “Un approfondissement de l’expérience religieuse comme expérience subjective de l’Autre.” (DC, p. 46).

“a divindade expande-se em uma absoluta conjunção consigo mesma, marca sua última separação em relação a nós e nos deixa esse mundo por ser compreendido em sua totalidade”.³³⁰

Emerge em decorrência disso uma forma de pensamento inédito que, segundo Gauchet, se desdobra por duas vias. Teremos, por um lado, a via do “pensamento da dissolução das aparências sensíveis na impessoal unicidade do foco primordial” e, por outro lado, teremos a via rumo a “uma visão nova do cosmos rumo à dualidade ontológica. No lugar do Um impessoal engendrado pela necessidade de conservar conjuntamente natureza e sobrenatureza, a unificação da potência subjetiva dispersada no universo, abandonado a si mesmo, produz o Um separado de um deus-sujeito, distante do mundo.”³³¹

Essa mudança do pensar, do pensável e da experiência religiosa, em particular, opera uma inversão lógico-cognitiva que se coloca nas antípodas do pensamento mítico. Agora, no caso do pensamento religioso, é através da *compreensão subjetiva do divino* que se avança rumo a um saber acerca dos fenômenos do mundo. Esse é um “movimento que chega até nós: [a] emergência da objetividade do mundo, pela dissolução da unidade do ser, pela dessolidarização da natureza e da sobrenatureza”.³³² Segundo nosso autor, é em decorrência do pensamento sobre o absoluto divino, sobre o “Deus-Uno” separado do mundo, que se dá o desprendimento paulatino da ordem do mito, modificando-se por completo a representação do real do divino e as estruturas noológicas.

Poder-se-ia dizer, nesse caso, que o mundo não se encontra mais totalmente encantado como teria estado antes, no universo mítico-mágico? Estaríamos aqui diante de uma primeira forma de desencantamento do mundo? Provavelmente sim, nesses primórdios da razão grega, já se desenvolvia o que seria, mais tarde, uma “saída definitiva” da religião. Para Gauchet, o gênero de pensamento que caracteriza o marco ocidental converge para a redução de toda a realidade a um *princípio único fora do mundo*. É a partir desse princípio que se estabelece, então, o conhecimento das coisas e o entendimento acerca da cadeia de causas.³³³

³³⁰ “La divinité épanouie dans l’absolue conjonction avec elle-même qui signe son ultime séparation d’avec nous, nous laisse ce monde à comprendre dans sa totalité” (DM, p. 74).

³³¹ “Une pensée de la dissolution des apparences sensibles dans l’impersonnelle unicité du foyer primordial (...) Ou bien (...) vers une vision nouvelle du cosmos, vers la dualité ontologique. Au lieu de l’Un impersonnel engendré par la nécessité de garder conjoints nature et surnature, le rassemblement de la puissance subjective dispersée dans l’univers, laissé à lui-même, produit l’Un séparé d’un dieu-sujet, à distance du monde.” (DC, p. 51).

³³² “Mouvement qui mène jusqu’à nous : émergence de l’objectivité du monde, de par la dissolution de l’unité de l’être, de par la dé-solidarisation de la nature et de la surnature” (DM, p. 75).

³³³ Cf. DM, p. 74-5.

Como sabemos, o pensamento dito racional e o pensamento mítico são dois modos bem diferenciados de cognição, duas formas extremas de vivências, de aprender e de compreender o mundo. Como escreve Jean-Pierre Vernant, “o primeiro filósofo já não é um xamã. O seu papel é ensinar, fazer Escola.”³³⁴ Entretanto, na opinião Gauchet, “as capacidades instrumentais do pensar permanecem em profundidade as mesmas”.³³⁵ Mesmo com todas as peculiaridades próprias de cada uma dessas vivências, que se diferenciam muitas vezes de modo substancial umas das outras, subjaz, no todo delas, um “pano de fundo” no qual se reflete uma estrutura noológica própria do espírito humano.

Contudo, há que se destacar que temos aqui duas modalidades de organização do pensamento, ainda que ambas utilizem os mesmos dispositivos noológicos, percepções, símbolos, memória, imaginação, etc. Cada uma tem, em seus dispositivos próprios, a mesma capacidade estruturante. No entanto, o pensamento mítico é, por natureza, “desinteressado”, o que não quer dizer que seja inferior. Quer dizer apenas, como nos faz saber Lévi-Strauss, que ele não é igual ao pensamento científico.³³⁶

Para Gauchet, esses dois tipos de pensamento mostram-se, em sua maior parte, por posições opostas. São dois usos e modos distintos de operar os mesmos dispositivos cognitivos. Na concepção do filósofo francês, encontram-se bem demarcados nessa oposição de pensamentos “dois dispositivos religiosos e sociais nas antípodas um do outro. (...) Trata-se, nos dois casos, da determinação integral da realidade presente por um princípio situado absolutamente no exterior dela: pela origem, por um passado fundador em um primeiro caso, pelo sujeito divino e sua infinita presença a ele mesmo no segundo”.³³⁷

No parecer de nosso autor, a emergência da razão ocidental deve ser analisada levando-se em conta essa mudança estrutural no pensamento, a qual toma como fundamento um princípio único de sentido, uma determinação única da totalidade do cosmos, válida para todas as manifestações particulares. Esse processo irá, pouco a pouco, abandonar “a rede regrada de correspondências e de simpatias”³³⁸ próprias da cognição mítica, e imporá a exigência de se pensar um princípio único, *physis* ou *theos*, para a cadeia de causas, princípio

³³⁴ Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 363.

³³⁵ “Les capacités instrumentales de la pensée demeurent en profondeur les mêmes” (DM, p. 74). Sobre essa questão vale conferir o que apresentamos acerca do pensamento mítico-religioso no capítulo anterior: tópico 1.3.1.

³³⁶ Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *Mito e significado*, p. 31.

³³⁷ “Deux dispositifs religieux et sociaux aux antipodes l’un de l’autre. (...) Il s’agit dans les deux cas de la détermination intégrale de la réalité présente par un principe situé absolument au-dehors d’elle: par l’origine, par le passé fondateur dans le premier cas, par le sujet divin et son infinie présence à la présence à lui-même dans le second” (DM, p. 74).

³³⁸ “Le réseau réglé des correspondances et des sympathies” (DM, p. 75).

que permite a unidade dos desdobramentos da realidade empírica. É o que pode-se inferir, por exemplo, da reflexão mesma de Platão que, segundo Cassirer, “fala, ainda [que] *conscientemente*, a linguagem do mito; mas, ao mesmo tempo, mostrou um caminho que, em estrita continuidade histórica, levou à fundação da moderna imagem científica do mundo”.³³⁹

Gauchet é do parecer que, no pensamento mítico já existe uma atenção para com as coisas particulares empíricas, bem como a exigência de uma analogia entre elas. Para ele, podemos falar do “mundo do *mito*, como mundo do não retorno de si, como dinâmica indefinidamente a se seguir e jamais retomar, como contratotalização em processo.”³⁴⁰ Esse modo de atenção busca estabelecer uma ordem de necessidade que implica pensar conexões possíveis para a ordem causal. Em sua opinião, “é nesse sentido preciso que, com efeito, nas especulações mágicas, já existe o espírito da ciência, que, na noção de influência oculta, há qualquer coisa da ideia moderna de causa.”³⁴¹

Para o pensador francês, é através da representação que o espírito humano faz da realidade que se desenvolve um conhecimento mais depurado do mundo dos fenômenos.³⁴² Isso quer dizer que, na sua avaliação, o espírito humano se faz através de seus próprios conteúdos, transforma-se a si mesmo e a organização coletiva por meio deles. Vejamos, pois, por esse prisma, algumas questões acerca do pensamento grego como “religião da razão”, questões essas que são primordiais para a presente pesquisa.

2.3.4. A filosofia ou “religião da razão” no interior da *polis* grega

“A filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da *ágora*; flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política.”

Jean-Pierre Vernant

Não faremos aqui nenhum tipo de apanhado histórico da filosofia grega, nem mesmo enumeraremos as suas principais correntes. O que nos interessa precipuamente é mostrar e analisar a concepção que Gauchet apresenta acerca do pensamento grego no que diz respeito à

³³⁹ Ernest CASSIRER, *A filosofia das formas simbólicas*, p. 240. O itálico é nosso.

³⁴⁰ “Le monde du *mythe*, comme monde du non-retour du soi, comme dynamique indéfiniment à poursuivre et jamais à reprendre, comme contre-totalisation en procès.” (DC, p. 50).

³⁴¹ “C’est en ce sens précis qu’en effet, dans les spéculations magiques, il y a déjà l’esprit de la science, que dans la notion d’influence occulte il y a quelque chose de l’idée moderne de cause” (DM, p. 75).

³⁴² Cf., DM, p. 75-6.

sua configuração como “religião da razão”. Pode-se dizer que uma das características da filosofia grega é a de almejar ultrapassar a esfera da experiência sensível através do uso da razão, o princípio de unidade do cosmos. Em suas linhas gerais, ela pode ser considerada como um tipo de reflexão por meio da qual pretende-se alcançar a compreensão do real em si, do mundo inteligível. Nessa perspectiva a filosofia pretende evocar o “significado, a ideia e a verdade” concebidos como a razão de ser de todos os seres e que se encontraria para além dos dados sensíveis, os quais, no modelo da filosofia platônica, por exemplo, são considerados reflexos degradados do verdadeiro real.³⁴³

Gauchet entende que o pensamento grego poderia ser definido primeiramente como uma forma de pensamento racional no qual “tudo o que é pode ser e deve ser reconduzido ao Um”. Para o autor, a razão grega é uma “metafísica que tende a ser uma teologia”.³⁴⁴ Por ser metafísica, ela se confronta com o problema do estatuto último do princípio de unidade do cosmos, o Um (que é invisível). Todavia, tende a ser uma teologia, na medida em que há uma subjetivação intelectual do princípio. Dentro dessa perspectiva essa razão culmina por encontrar-se, no ápice de seu desenvolvimento, com um problema que é eminentemente religioso. Este “Um absoluto que além do múltiplo, [escreve Gauchet,] da conta dele? O movimento de sua especificação, tanto interna quanto externa, tanto por sua distanciamento do sensível, como por depuração de sua essência intrínseca, conduz a o assimilar ao absolutamente idêntico a si e então a emprestar-lhe uma forma subjetiva. A voltar-se, portanto, para o lado de uma onto-teologia.”³⁴⁵

Todavia, embora a filosofia enquanto expressão da razão grega faça o apelo inexorável à unidade plena do Um, ela “não pôde evitar em um momento a questão da dualidade do visível e do invisível”.³⁴⁶ Estabelece-se, assim, no âmbito de suas próprias emulações reflexivas, uma relação na qual se instala uma dupla articulação: por um lado, a multiplicidade presente, por outro, a onipotência do Um. Temos, aqui, em contraposição à multiplicidade sensível que constitui a base mesma do pensamento mítico, um “pensamento

³⁴³ Cf. Emanuelle SEVERINO, *La filosofia antica*, p. 20.

³⁴⁴ “Tout ce qui est, peut être et doit être ramené à l’Un. (...) Une métaphysique, qui tend à être une théologie” (DM, p. 205-7).

³⁴⁵ “Un absolu qui, au-delà du multiple, rend compte de lui? Le mouvement de sa spécification, tant interne qu’externe, tant par son épuration de son essence intrinsèque, conduit à l’assimiler à l’absolument identique à soi, et donc à lui prêter une forme subjective. À verser, partant, du côté d’une onto-théologie.” (DM, p. 207).

³⁴⁶ “Ne peut éviter à un moment la question de la dualité du visible d’avec l’invisible” (DM, p. 207). Podemos confirmar, aqui, uma compreensão compatível com essa mesma questão em Cassirer. Em sua interpretação acerca da dimensão temporal no *Timeu* de Platão, ele nos diz que: “no *Timeu* é o tempo que se torna mediador entre os mundos do visível e o do invisível – que explica que o visível, pode chegar a participar da eternidade das formas puras”. Cf. Ernest CASSIRER, *A filosofia das formas simbólicas*, p. 239.

racional da *unidade* do mundo”.³⁴⁷ É, no ambiente espiritual da *polis*, que se estabelecerão os traços fundamentais do pensamento grego. Segundo Gauchet, o aparecimento da cidade foi fundamental nesse processo, pois permitiu o desenvolvimento do que ele chama de “religião da razão”. Em seu entendimento, isso se deu através da “concentração sobre a Cidade, com suas potencialidades surpreendentes, em que a exceção grega forneceu o caso de figura limite — a reabsorção do religioso, do poder, da hierarquia, da socialidade, no interior do vínculo cívico, com a possibilidade desde então de sua divisão de igualdade entre os membros da Cidade.”³⁴⁸

O autor nos diz em outro momento que o acontecimento que registra “o extraordinário fenômeno do nascimento da cidade, com efeito, é o casamento entre *inovação e conservação* que aí se realiza”.³⁴⁹ Houve uma total inovação no que diz respeito à antiga ordem estatal hierarquizada, tal como se deu nos primórdios da emergência do Estado. Por um lado, ocorrerá uma dissolução da sujeição e, por outro, o processo de instauração da isonomia no plano individual.

Na opinião de Jean-Pierre Vernant, o acontecimento da *polis* marca inexoravelmente a emergência do pensamento grego.³⁵⁰ Para ele, esse foi um acontecimento decisivo que, sob formas variadas, emergiu entre os séculos VIII e VII a.C. O ambiente da *polis* torna-se, desse momento em diante, um lugar propício para o exercício da arte da oratória. A palavra tem nesse cenário uma proeminência especial. Segundo esse autor, na *polis* grega, a lei não mais se “impõe pela força de um prestígio pessoal ou religioso; [todos] devem mostrar sua retidão por processos de ordem dialética”.³⁵¹ Em outras palavras, a lei se constrói na *ágora* através das regras lógicas de demonstração e de argumentação.

Em sintonia com a avaliação de Vernant, Gauchet sugere que, na *polis*, “é o poder da palavra que decide e é o acordo dos espíritos que resolve”.³⁵² O que se evoca por intermédio de tal poder é o *logos* como uma razão comum, através da qual se reparte o poder social. Um direito igual no plano intelectual e no uso da palavra. Entretanto, como sabemos, trata-se de uma “igualdade” aplicada tão-somente àqueles que são iguais, os considerados “homens livres”. No plano dessa igualdade, torna-se possível um acordo dos espíritos no âmbito de

³⁴⁷ “Pensée rationnelle de l’unité du monde” (DM, p. 207).

³⁴⁸ “La concentration sur la Cité, avec ses potentialités surprenantes, dont l’exception grecque aura fourni le cas de figure limite — la résorption du religieux, du pouvoir, de la hiérarchie, de la socialite, à l’intérieur du lien civique, avec la possibilité des lors de son partage à égalité entre les membres de la Cité.” (RM, p. 55).

³⁴⁹ “L’extraordinaire du phénomène naissance de la Cité, en effet, c’est le mariage entre *innovation et conservation* qui s’y réalise. (DM, p. 208). O itálico é nosso.

³⁵⁰ Cf. Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 34-47.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 36.

³⁵² “C’est la puissance de la parole qui décide et l’accord des esprits qui tranche” (DM, p. 209).

uma “cidade de iguais”. Há, nesse caso, uma distância considerável que deve ser tomada em relação à questão da igualdade no sentido moderno.

Segundo Vernant, “a solidariedade que constatamos entre o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão não é para nos surpreender. Na verdade, a cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no plano das formas mentais, o exercício de um pensamento racional. Com a Cidade, a ordem política destacou-se da organização cósmica”.³⁵³

No modelo da filosofia platônica, almeja-se alcançar a autonomia do espírito e a verdade na qual a exigência da posse de si dá-se na íntima liberdade una e pessoal. O filósofo deve ser, antes de tudo, um amante da verdade, isso é o que prescreve *A República* de Platão³⁵⁴, o plano de uma “cidade ideal” inspirada pela ideia do *Sumo Bem*.³⁵⁵ No entendimento de Gauchet, *A República* expressa um nível fundamental do pensamento grego, expressa a ideia de unidade do Um inteligível e propõe, a partir dela, uma visão politicamente transformadora e em conformidade com os preceitos da “religião da razão”.³⁵⁶

2.3.5. O legado da filosofia grega para o pensamento cristão emergente

Podemos dizer que o tipo de transcendência grega, a partir da ideia do Um inteligível da filosofia, difere substancialmente da noção de transcendência cristã que veremos a seguir. A análise dessa diferença nos ajudará a compreender, aqui, “os limites do naturalismo grego ao olhar da ciência moderna”.³⁵⁷ Gauchet considera que foi com a noção cristã de transcendência e somente com ela, que se deu a plena materialidade/objetividade do mundo. Esse é o resultado da “enigmática união em Cristo”.³⁵⁸ Não obstante, os gregos legaram ao cristianismo um poderoso instrumental filosófico e intelectual que serviu de base para toda a filosofia cristã e toda a teologia ocidental. Sob esse ponto de vista, é legítimo afirmar que os filósofos gregos possibilitaram aos cristãos uma interpretação racional da fé, ainda que os filósofos gregos fossem “filósofos da necessidade”, como escreve Etienne Gilson, para quem “as filosofias influenciadas pela religião cristã serão filosofias da liberdade”.³⁵⁹ Para Gauchet,

³⁵³ Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensamento entre os Gregos*, p. 365.

³⁵⁴ Cf. PLATÃO. *A República*. Livro V. 476 a-d.

³⁵⁵ Cf. Werner JAEGER, *Paidéia. A formação do homem grego*, p. 864.

³⁵⁶ Cf. DM, p. 212.

³⁵⁷ “Des limites du naturalisme grec au regard de la science moderne” (DM, p. 204).

³⁵⁸ Cf. DC, p. 56. Como veremos a partir do próximo capítulo, o processo de materialização do mundo avançará com a doutrina cristã através do dogma encarnação do Cristo.

³⁵⁹ Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. XVI.

entretanto, o fenômeno cristão tem dois elementos estruturais distintos: um diz respeito ao pensamento racional e o outro à fé monoteísta. Desse modo,

a emergência do pensamento racional e o desenvolvimento da fé monoteísta são compreendidos como duas expressões ou dois momentos, por vias também diferentes quanto possível, de um mesmo processo, entretanto, de transformação do universo mágico-mítico. Fundamentalmente, esses são os mesmos dados lógicos de base que são mobilizados em um e outro caso, é no interior de uma metamorfose da antiga ordem de pensamento que as duas operações se inserem.³⁶⁰

O aporte da filosofia grega ao pensamento cristão será a base conceitual necessária para uma explicação e uma nova representação da hierarquia do cosmos. Essa nova representação da ordem cosmológica impor-se-á ao Ocidente, tornando-se modelo para a “segunda Roma”. O cristianismo construiu com os recursos advindos da razão grega os alicerces de sua própria instauração. Temos com isso que “uma religião baseada na fé, numa revelação divina, mostrava-se capaz de resolver os problemas filosóficos melhor que a própria filosofia; seus discípulos tinham, portanto, o direito de reivindicar o título de filósofos e, como se tratava da religião cristã, de declarar-se filósofos pelo simples fato de serem cristãos.”³⁶¹ Entretanto, na interpretação gauchetiana, será preciso considerar um ponto de vista da fé no qual se revela por si mesma uma predisposição para a racionalidade. Como escreve Gauchet, “na fé, havia uma certa necessidade de razão.(...) Uma *especulação* sobre o mistério divino”³⁶².

A grande diferença da reflexão cristã em face do legado tipicamente grego é que ela permite uma reelaboração da noção de sujeito do conhecimento. A visão grega de mundo permanece dentro de um quadro em que a forma subjetiva encontra-se tomada pela ideia de uma razão cósmica universal. É, através da categoria de pessoa, advinda da ideia de separação do Deus pessoal, que o cristianismo engendrará, como veremos mais detalhadamente nos

³⁶⁰ “L’émergence de la pensée rationnelle et le développement de la foi monothéiste sont à comprendre comme deux expressions ou deux moments, par voies aussi différentes que possible, d’un même procès, néanmoins, de transformation de l’univers magique-mythique. Fondamentalement, ce sont mobilisées en l’un et l’autre cas, c’est à l’intérieur d’une même métamorphose de l’ancien ordre de pensée que les deux opérations s’insèrent” (DM, p. 204).

³⁶¹ Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 5.

³⁶² “Dans la foi, il y avait un certain besoin de raison (...) une spéculation sur le mystère divin” (DM, p. 206). O itálico é nosso.

capítulos seguintes da presente pesquisa, a possibilidade de um novo sujeito do conhecimento.³⁶³

O pensamento cristão transpõe, por assim dizer, os limites da compreensão cosmológica grega, na medida em que é capaz de conceber a reunião em um só ser, do visível e do invisível, a reunião “do vínculo terrestre na ordem celeste”.³⁶⁴ Por um lado, preserva a visão grega de unidade, mas, por outro, constrói uma estrutura que quebra com a antiga visão de cosmos. O cristianismo realiza, assim, uma síntese que reúne, na fé, as exigências especulativas da razão grega. Isso lhe permite construir as bases de sua teologia e lhe dá o suporte para a explicação de seus dogmas fundamentais.

Para o filósofo francês, a fé cristã encontra a sua razão teológica em união com o *logos* grego. Os filósofos da *polis* legaram aos pensadores cristãos os conceitos e as categorias do pensamento, o silogismo e as regras de argumentação lógica, as noções de concreto e de abstrato, de substância, de essência e tantas outras noções próprias do vocabulário filosófico grego que permaneceram na doutrina cristã.

Na concepção de nosso autor, as esferas do sensível e do inteligível tematizadas pelo pensamento grego proporcionaram ao pensamento cristão a sua estabilidade e as suas justificativas teológicas, proporcionando “um equilíbrio entre os dois mundos, as duas potências neste mundo e as duas exigências em luta no seio da criatura. Até que o inconciliável da diferença significada em Cristo se revele”.³⁶⁵

A longa tradição da formação do pensamento cristão consolidou a permanência da filosofia grega como instrumento da fé, como um vetor preparatório da fé, para a qual se evoca o testemunho da episteme. Como nos diz Clemente de Alexandria, “a filosofia, talvez, tenha sido dada diretamente aos gregos, antes que o Senhor os chamasse, já que ela conduziu os gregos até Cristo, assim como a lei foi um caminho para os judeus chegarem a Cristo”.³⁶⁶ Com o cristianismo, consolida-se, por conseguinte, um tipo de reflexão que é bem diferente daquela nascida na *polis* grega, em outras palavras, trata-se de uma “razão dos teólogos”. Trataremos, a seguir, a respeito das reflexões de Gauchet sobre as raízes do monoteísmo na tradição judaica e no cristianismo.

³⁶³ Não discorreremos com maior profundidade sobre esse assunto no presente momento. Contudo, trataremos especificamente a questão do sujeito do conhecimento no pensamento cristão quando falarmos, mais à frente, a respeito da história do sujeito e da “saída da religião” no capítulo 2 da segunda parte desta tese.

³⁶⁴ “Du lien terrestre dans l’ordre celeste.” (DC, p. 56).

³⁶⁵ “Un équilibre harmonieux, les deux mondes, les deux puissances en ce monde et les deux exigences en lutte au sein de la créature. Jusqu’à ce que l’inconciliable de la différence signifiée en Christ se réveille” (DM, p. 214).

³⁶⁶ CLEMENTE de Alexandria. *Provérbios*, 4, 8-9.

CAPÍTULO 3

AS RAÍZES DO MONOTEÍSMO JUDAICO E OS ENIGMAS DO CRISTIANISMO: O ACABAMENTO DA RELIGIÃO

Um momento crucial no âmbito da reflexão de Marcel Gauchet sobre a religião e o religioso é aquele no qual ele considera a formação do que se costuma qualificar como monoteísmo judaico. A análise que nos propomos a fazer sobre esse tema suscita uma pergunta básica, a saber: como se passa de muitos deuses a um só?

Veremos, na primeira parte do presente capítulo, alguns aspectos da formação do monoteísmo de Israel e a singularidade de sua expressão, que é considerada por Gauchet como uma exceção, sobretudo quando comparada com outras expressões espirituais da era axial. Na segunda parte, analisaremos as configurações e as formas emergentes do cristianismo, situando-o em uma posição de continuidade e de descontinuidade com as expressões religiosas do monoteísmo judaico e apontando o movimento de inversão do messianismo judaico que ele promove. Veremos, ainda, alguns aspectos do que o autor considera como “enigmas do cristianismo”, bem como a reconfiguração “acabada” do monoteísmo promovida pela conjunção entre o humano e o divino representada pela encarnação do Cristo.

Deter-nos-emos, inicialmente, sobre a radicalidade com que, segundo Marcel Gauchet, o monoteísmo israelita se define por meio de sua singular forma de expressão e que implica a ideia de um Deus exclusivo e onipotente, que interfere no cotidiano e desenha os destinos de seu povo. Num momento seguinte, veremos o movimento iniciado com Moisés e a sua resposta religiosa contra a dominação imperial em cujo âmbito se dão os passos em direção à consolidação da religião israelita. Trataremos, entre outras coisas, da origem egípcia da religião mosaica e alguns de seus desdobramentos. Num terceiro momento, seguiremos nossa análise com uma reflexão acerca dos profetas de Israel e suas advertências à observância da lei. Exporemos, ainda, as considerações de Gauchet sobre o mecanismo de reafirmação do dispositivo monoteísta, que se reforça por si mesmo com o apelo dos profetas, que lembram incessantemente ao povo eleito o seu pacto de aliança com Javé.

3.1. A singularidade do monoteísmo de Israel

Foi especialmente a partir de seu interesse pelo enigma das religiões “selvagens” que Gauchet voltou suas atenções para o que ele mesmo chama de “questões sobre a religião em geral”.³⁶⁷ É no âmbito desta preocupação com as religiões no geral que nosso autor orienta suas próprias reflexões que, como estamos a indicar, implicaram propor a tese do fim da religião considerada como fator estruturante da totalidade do estar-junto coletivo.

No âmbito dessa trajetória, a questão do monoteísmo de Israel ocupa um lugar importante, pois é uma das grandes expressões espirituais surgidas no período axial, no qual, como sabemos, cristaliza-se o poder-em-separado, ou seja, o Estado, produto, segundo Gauchet, de uma considerável mutação religiosa. No seu entendimento, é no interior da dinâmica de dominação do Estado, que se “criam as condições de um pensamento religioso em ruptura completa com a economia primitiva do Um, tal como ela permanece essencialmente conservada nos politeísmos clássicos”.³⁶⁸ Com o monoteísmo, ocorre uma transformação radical na imagem do divino que, como veremos, assinala uma verdadeira e completa disjunção entre “céu” e “terra”. Na concepção do pensador francês, esse é o resultado de um longo processo que se desdobra, pouco a pouco, no interior das matrizes políticas e no seio do movimento da máquina estatal.

Em sintonia com Gauchet, como escreve Karen Armstrong, “mesmo quando as novas ideologias da Era Axial estavam substituindo a antiga veneração aos deuses, não havia uma rejeição tão vitriólica das outras divindades. (...) Mas os profetas de Israel não podiam adotar essa visão mais calma das divindades que se consideravam rivais de Javé”.³⁶⁹ Assim sendo, podemos perceber que a emergência do monoteísmo, invenção religiosa, *tout court*, no parecer de Gauchet, só foi possível em decorrência da atualização de virtualidades já existentes nas “altas civilizações”, virtualidades que eclodiram no seio das políticas organizadoras do período axial.³⁷⁰ As grandes rupturas próprias desse período encontram, no monoteísmo judaico, um caso único. Em virtude disso, seria mais apropriado falar de uma *exceção* judaica em relação ao todo do processo de divisão religioso-política entre os homens

³⁶⁷ Cf. CH, p. 79.

³⁶⁸ “Crée les conditions d’une pensée religieuse en rupture complète avec l’économie primitive de l’Un, telle qu’elle demeure essentiellement conservée dans les polytheismes classiques” (DM, p. 140).

³⁶⁹ Karen ARMSTRONG, *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, p. 60.

³⁷⁰ Cf. DM, p. 140. A atualização das virtualidades a que nos referimos aqui está relacionada com a hierarquia, a dominação e a conquista no processo de expansão do Estado, tal como vimos no capítulo anterior nos tópicos 2.2 e 2.3.

que culminou com a emergência das religiões da transcendência na época axial. Aqui, “o monoteísmo é a exceção, não a regra”.³⁷¹ Essa exceção produziu a concepção singular de um Deus pessoal e ao mesmo tempo separado do mundo.

Contudo, foi preciso que ocorresse, em primeiro lugar, o advento do Estado para que tal exceção se consumasse, pois foi esse evento que, no entendimento de Gauchet, criou o ambiente para que o monoteísmo judaico pudesse se desenvolver plenamente. Como analisamos no capítulo precedente, a dominação através da máquina estatal imperial impôs uma “mutação catastrófica”, e é nesse ambiente de dominação que se dará, pouco a pouco, a metamorfose continuada dos antigos politeísmos, pois a própria “extensão imperial faz nascer (...) uma demanda de unificação”.³⁷² Entretanto, se, por um lado, a demanda de unificação é própria da dinâmica estatal imperial em suas diferentes formas de legitimação religiosa, por outro, essa mesma demanda só virá adquirir expressão universalizante com o monoteísmo judaico. Segundo nosso filósofo, “a reinvenção do divino que começa com Moisés supõe em sua base e depende desse trabalho ao mesmo tempo de destruição e de revelação do qual a dinâmica imperial constitui o vetor”.³⁷³

É, portanto, no teatro de um movimento massivo de dominação e de expansão da ordem estatal imperial, juntamente com a emergência das espiritualidades do período axial, que se materializa a ideia de sagrado. Os primeiros Estados promovem a instauração de uma *lógica da encarnação do sagrado*.³⁷⁴ É no interior desse movimento que se abriga uma grande inovação religiosa: o sagrado dá corpo ao invisível. Segundo nosso autor, o “*sagrado*, no rigor do termo, designa uma experiência fundamental na ordem das religiões, que é a conjunção tangível do visível e do invisível”³⁷⁵, na figura original do rei sagrado.

Como vimos no primeiro capítulo, na compreensão de Gauchet, as religiões “primitivas” não diferem as esferas de sagrado ou profano. A realidade nessas comunidades de organização tribal e sem escrita não é dual, mas sim holística e, portanto, rigorosamente falando, não há divisão, já que tudo é perpassado pelo sobrenatural que habita o mesmo espaço que é perpassado. Para o filósofo francês, uma das grandes inovações das religiões promovidas por esses primeiros Estados foi “o nascimento dos deuses”, à “diferença dos ancestrais, figuras sobrenaturais por excelência das religiões primitivas, os deuses são seres

³⁷¹ “Le monothéisme est l’exception, non la règle” (CH, p. 89).

³⁷² “L’extension impériale fait naître (...) une demande d’unification” (CH, p. 88).

³⁷³ “La réinvention du divin qui commence avec Moïse suppose à la base et fait fond sur ce travail à la fois de sapes et de révélation dont la dynamique impériale constitue le vecteur” (DM, p. 142).

³⁷⁴ Cf. CH, p. 86-87.

³⁷⁵ “*Sacré* dans la rigueur du terme, désigne une expérience fondamentale dans l’ordre des religions, qui est la conjonction tangible du visible e de l’invisible” (RAR, p. 64-65).

sobrenaturais que participam da ordem do mundo no presente”.³⁷⁶ Isso quer dizer que, se, no mundo “primitivo”, os “ancestrais” e os “heróis” estabeleceram nos tempos imemoriais e de uma vez por todas, as leis intangíveis a serem reverenciadas, agora, no tempo dos impérios, as crenças também sobrenaturais, atuam, todavia, no tempo presente, através de seu encarnador, o rei intercessor sagrado que, espelhando a vontade divina, reordena o mundo.

Pode-se dizer que as transformações espirituais e a concepção do divino advindas da dominação estatal desdobraram-se passo a passo em direção à reconstituição diferenciada da antiga economia (“primitiva”) do Um, da unidade. Gauchet distingue três etapas nesse processo. A primeira corresponde ao movimento de unificação e expansão imperial, no qual o império promove e institui uma nova forma de representação do divino. A segunda diz respeito à subjetivação e à incorporação de uma intencionalidade objetiva, em que as divindades participam do mundo através da ação do rei sagrado, mas permanecem como seres míticos. Nesse caso, “a subjetivação do divino insinua pouco a pouco a ideia de que a ordem das coisas responde a intenções reatáveis a um foco coerente. Ela é animada por uma intenção.” A terceira etapa corresponde à “separação desse divino concentrada e intencionalizada. (...) O império e aqueles que o governam sinalizam em direção a um além que os ultrapassa. Certamente, eles nos unem a ele, mas ele não tem a mesma medida que seus representantes.”³⁷⁷ Essas três etapas que o autor distingue estão relacionadas com as transformações ocorridas no período axial. Para ele, o monoteísmo judaico marca um caso extremo, muito embora esteja indubitavelmente inserido nesse quadro da dominação imperial.

Por um lado, existe, na exceção monoteísta, uma vontade radical no que diz respeito à unificação do “céu” e da “terra”, mas, por outro lado, essa mesma vontade conduz a uma visão dualista. Isso se configura pela compreensão de um mundo que se divide entre as esferas do Bem e do Mal. Assim, “de Moisés a São Paulo, o fio condutor que permite seguir o desdobramento completo de uma religião da dualidade reside nesse movimento reiterado de apropriação e de recusa, de retomada e de distanciação face a face com o princípio

³⁷⁶ “[Innovations] des religions de ces premiers États, (...) est la naissance des dieux[...] (...) À la différence des ancêtres, figures surnaturelles par excellence des religions primitives, les dieux sont des êtres surnaturels participant de l’ordre du monde au présent” (CH, p. 87).

³⁷⁷ “La subjectivation du divin insinue peu à peu l’idée que l’ordre des choses répond à des intentions rattachables à un foyer coherent. Il est animé par un dessein. La séparation de ce divin concentré et intentionnalisés. (...) L’empire et ceux qui le gouvernent font signe vers un au-delà qui les dépasse. Certes, ils nous unissent à lui, mais il est sans commune mesure avec ses représentants.” (CH, p. 89).

imperial”.³⁷⁸ Dito de outro modo, face a face com a prática da hierarquia, da conquista e da dominação.

Como já dissemos outras vezes, o período axial promoveu transformações que permitiram variadas expressões espirituais e religiosas. Assim sendo, no budismo, por exemplo, não há Deus ou deuses, mas simplesmente uma superação das aparências que nos aprisionam e a dissolução do eu, como sugere Gauchet.³⁷⁹ No seu entendimento, essas expressões foram suscitadas pela ação da estrutura sociopolítica imperial, isto é, pela ação de sua dilatação e vocação mundial.³⁸⁰

Na concepção do filósofo francês, os fundadores das religiões do período axial são, indubitavelmente, os primeiros “intelectuais” e as primeiras verdadeiras pessoas ou indivíduos singulares atestados pela história.³⁸¹ A religião e o Deus de Israel emergem de um caldeirão cultural animado pelas religiões do Egito e da Mesopotâmia. Nessas religiões, já se encontra o princípio de concentração do divino. A ideia de “simplificação” e de “concentração do divino” já se revela nas modificações dos panteões e das divindades babilônicas e assírias, e, com Akhenaton, um possível “monoteísmo” egípcio expressa-se pela via da espiritualização do princípio divino, neste caso, uma entidade, o princípio solar.³⁸² Como escreve Karen Armstrong, “no Irã e em Israel, Zoroastro e os profetas hebreus desenvolveram, respectivamente, diferentes versões do monoteísmo”.³⁸³ No entanto, nenhum desses “monoteísmos” se equipara ao promovido por Israel. Na opinião de Gauchet, “o monoteísmo judeu é uma particularidade absoluta, que explica as outras particularidades do judaísmo, compreendido aí seu caráter ético”.³⁸⁴ Isso quer dizer que o Deus de Israel difere, substancialmente, de qualquer outra forma de compreensão monoteísta, seja ela a dos egípcios, dos zoroastristas ou mesmo dos “índios da América que acreditam em um grande espírito”.³⁸⁵ A singularidade do monoteísmo judeu é que ele constituiu uma invenção histórica que estruturou a autoimagem e a história dos antigos israelitas que se autodenominavam “povo eleito”. Trata-se de um povo marginalizado e dominado pelas forças coercitivas dos

³⁷⁸ “De Moïse à saint Paul, le fil conducteur qui permet de suivre le déploiement complet d’une religion de la dualité reside dans ce mouvement réitéré d’appropriation et de rejet, de reprise et de distanciation vis-à-vis du principe impérial” (DM, p. 142).

³⁷⁹ Cf. CH, p. 89-90. Cf. também: John COBB, *Bouddhisme-cristianisme. Au-delà du dialogue?*, p. 131.

³⁸⁰ Cf. CH, p. 90.

³⁸¹ (CH, p. 90).

³⁸² Cf. DM, p.143 e CH, p. 90.

³⁸³ Karen ARMSTRONG, *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, p. 38.

³⁸⁴ “Le monothéisme juif est une particularité absolue, qui explique les autres particularités du judaïsme, y compris son caractère éthique” (CH, p. 92-93).

³⁸⁵ “Les Égyptiens et les zoroastriens jusqu’aux Indiens d’Amérique qui croient à un grand esprit” (CH, p. 92).

grandes impérios babilônio e egípcio; esse povo promove uma verdadeira revolução no pensamento religioso.³⁸⁶ Para efeito de comparação, diríamos que a reforma religiosa do egípcio Aknathon é um dos casos que mais se aproxima da concepção do Deus uno de Israel. Contudo, o que nos interessa é demarcar justamente o que diferencia e determina a singularidade da invenção do monoteísmo judaico com sua concepção de Deus transcendente, no âmbito das espiritualidades do período axial.

Tanto na religião egípcia quanto no zoroastrismo, temos uma estruturação depurada, racionalizada e hierarquizada do panteão de deuses, e é justamente com relação a esse aspecto que, segundo Gauchet, se dá a diferença israelita.³⁸⁷ O diferenciador básico é que, rigorosamente falando, enquanto que nas demais religiões da era axial, sobretudo no médio oriente, assiste-se à simplificação de um panteão divino com seus deuses principais no topo, em Israel há uma única deidade em contraposição a qualquer outra. Por conseguinte, ainda que de modo simplificado, as demais religiões axiais mantêm seu panteão hierarquizado de diferentes deidades e, nesse caso, o termo mais apropriado para se definir essa forma de simplificação ou redução da alteridade é henoteísmo.³⁸⁸ Nesse contexto, diferentes panteões éticos convivem com outros e a guerra é sempre a dos deuses e não de um Deus contra todos os demais. Nesta perspectiva o monoteísmo israelita não admite outros deuses senão o seu próprio. Como afirma Georg Fohrer, “ao contrário do que acontecia com a maioria das divindades do antigo Oriente Médio, Iahweh existe sozinho. Ele nem chefia nem pertence a um panteão”.³⁸⁹ O que, portanto, define a singularidade do Deus de Israel é que sua divindade é totalmente exclusiva e, por conseguinte, não há espaço para outros deuses. Segundo Gauchet, “uma vez que se entra no monoteísmo, não se pode mais compreender o politeísmo”.³⁹⁰

No entanto, há que se considerar também que esse mesmo Deus aparece em seus primórdios junto com outras deidades. Ele surge, inicialmente, como um “Deus ciumento” — um rival de todos os outros deuses. A lógica que preside a origem do Deus de Israel é a mesma que anima a simplificação das divindades babilônias e assírias, bem como a espiritualização do princípio solar de Akhenaton. No caso egípcio o faraó torna-se o único mediador sacral entre os dois mundos, o natural e o sobrenatural se conectam em sua

³⁸⁶ Cf. CH, p. 93.

³⁸⁷ Cf. CH, p. 94.

³⁸⁸ Cf. CH, p. 95.

³⁸⁹ Georg FOHRER, *História da religião de Israel*, p. 87. Em outro momento, esse autor acrescenta que: “a ideia da singularidade de Iahweh a uma posição de centralidade dava ao fiel sua superioridade interna ao politeísmo oriental e helenístico, bem como ao dualismo persa e gnóstico, porque o convencimento de que não havia outro Deus além de Iahweh” *Ibidem*, p. 465.

³⁹⁰ “Une fois entré dans le monothéisme, on ne peut plus comprendre le polythéisme” (CH, p. 94).

pessoa.³⁹¹ A mediação sagrada imperial instaura, por assim dizer, uma reorientação religiosa que se confirma na pessoa do faraó. Todavia, esse evento mesmo permite o desenvolvimento de um movimento contrário à mediação sagrada imperial, “movimento que começa com Moisés”.³⁹²

É preciso ter em conta que “a vitória de Javé foi arduamente conquistada. (...) Javé não parecia capaz de transcender as velhas divindades de maneira natural, pacífica. Foi obrigado a expulsá-las à força”.³⁹³ A nosso ver, Gauchet tem razão ao afirmar que, a opção pelo monoteísmo no caso judeu, implica na perda de sentido de qualquer outro deus. Para o autor, não é isso que se vê no caso egípcio ou iraniano em cuja matriz religiosa ocorre, “uma racionalização mais ou menos ampla do panteão, com uma hierarquização e uma ordenação que fazem confluir a diversidade dos deuses em direção a um cume”.³⁹⁴ Essas religiões são por ele consideradas henoteístas, religiões que, se por um lado, realizam a unificação dos deuses na figura de um Deus supremo, por outro lado, permitem a existência de outros deuses como entidades verdadeiras.

Segundo Gauchet, podemos comparar a unicidade do Deus israelita com o que, na sua opinião, se expressa como “resultado lógico de qualquer coisa que se busca no todo do período axial e do qual a fermentação se encontra do mesmo modo e, em outros termos, no interior da filosofia grega. O Um metafísico preocupa a todos os pensadores gregos. (...) Mas não há pensamento possível do Um no sentido monoteísta no interior da filosofia grega”.³⁹⁵ Isto quer dizer que, sob esse aspecto, não há como estabelecer uma afinidade entre a metafísica grega e a religião judaica.

Muito embora o Deus de Israel não se dilua entre as inúmeras divindades, ele é resultante de interações de ordens simbólico-religiosas ocorridas no contexto das religiões que predominavam no seio dos impérios egípcio e mesopotâmico. As expressões de unificação do divino advindas dessas religiões “são retomadas em Israel em uma versão radicalizada”. Nesse sentido, Israel serve-se de outras crenças para construir sua própria identidade político-

³⁹¹ Cf. Henri-Charles PUECH, *Histoire des religions*, vol. 1, p. 125.

³⁹² Cf. DM, p. 143.

³⁹³ Karen ARMSTRONG, *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, p. 61. Ainda sobre essa questão, é possível afirmar que o monoteísmo judeu “foi, por muito tempo, politeísta (...) [o] que torna Jeová ‘ciumento’ é que, em seu Arco, onde ele é adorado sem imagem, recebe as mesmas homenagens e as mesmas súplicas que o Baal dos cananeus” (Cf. Roger GARAUDY, *Rumo a uma Guerra Santa? O debate do século*, p. 82).

³⁹⁴ “Cas égyptien ou iranien, (...) une rationalisation plus ou moins poussée du panthéon, avec une hiérarchisation et une ordonnance qui font confluer la diversité des dieux vers un sommet” (CH, p. 94).

³⁹⁵ “L’aboutissement logique de quelque chose qui se cherche durant toute la période axiale et dont la fermentation se retrouve de la même façon et en d’autres termes à l’intérieur de la philosophie grecque. L’Un métaphysique préoccupe tous les penseurs grecs. (...) Mais il n’y a pas de pensée possible de l’Un au sens monothéiste à l’intérieur de la philosophie grecque” (CH, p. 96).

religiosa. Desse modo, utiliza-se do henoteísmo para radicalizá-lo. Assim sendo, não se dilui e permanece cada vez mais sólido na figura do Deus único de um povo militarmente minoritário que, forçosamente, “ultrapassa os deuses das potências imperiais” que dominam toda a região.³⁹⁶

A ascensão do monoteísmo israelita deu-se em uma trajetória marcada pelo signo da opressão. De acordo com Ceresko, “Israel surgiu como um movimento bem-sucedido feito por grupos de povos oprimidos para se livrarem da sua (...) escravidão e se estabelecerem numa situação na qual pudessem manter essa liberdade”.³⁹⁷ A opressão imperial foi grande e duradoura, porém Israel consegue emergir com base na luta espiritual de um povo marcado pela condição de dominado ou vassalo. Segundo Gauchet, trata-se de um povo que almejou nada mais, nada menos do que “dominar espiritualmente aqueles que o dominam politicamente”.³⁹⁸ Em outras palavras, é um povo que luta para alcançar a libertação de sua servidão, o que significa, dado o contexto, aspirar pela vitória contra os “falsos deuses” dos povos que o dominam.

3.1.1. Uma resposta religiosa contra a opressão política: “dominar a dominação”

Os próprios recursos utilizados por Israel para realizar seus propósitos emancipadores, vinham da “dinâmica de universalização, [na qual] o messianismo [é] a vitória religiosa sobre os poderes terrestres”.³⁹⁹ A figura de Moisés desempenha, nesse caso, um papel de fundamental importância. Como sugere Freud, Moisés foi o herói “libertador e legislador do povo judaico”.⁴⁰⁰ A lei mosaica traduz as exigências do verdadeiro Deus que fala a seu povo escolhido e eleito entre todos os demais. Segundo Gauchet, o movimento monoteísta que fora iniciado por Moisés cria uma resposta religiosa em um contexto de dominação imperial despótica. É uma resposta que se quer libertadora e que, além de ser de uma originalidade radical, é, ao mesmo tempo, muito especial. A ruptura monoteísta originou-se de uma confrontação extremamente criadora, originou-se do confronto espiritual no qual prevaleceu a força do Deus de Israel, aquele que Gauchet chamou de “o Deus da saída do Egito”.⁴⁰¹ Esta originalidade está no fato que esse Deus constitui uma resposta religiosa construída no

³⁹⁶ “Sont repris par Israël dans une version radicalisée. (...) “Un Dieu qui surpasse les dieux des puissances impériales” (CH, p. 95 e 99).

³⁹⁷ Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 113.

³⁹⁸ “Dominer spirituellement ceux qui le dominent politiquement” (CH, p. 96).

³⁹⁹ “Une dynamique d’universalisation, [dont] le messianisme, [est] la victoire religieuse sur les puissances terrestres” (CH, p. 99).

⁴⁰⁰ Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 30.

⁴⁰¹ “Le dieu de la sortie d’Égypte” (DM, p. 144).

exterior da religião dominante, dada a situação da inferioridade israelita. Todavia, os israelitas tomam emprestado a religião de seu inimigo, à qual Israel opõe os elementos constitutivos de sua própria religião. Assim procedendo, a religião israelita “retoma a seu modo as tensões em direção à unicidade e à separação divinas em obra no seio da organização despótica, e elas se cristalizam em uma expressão radical na medida em que ela as retorna contra o déspota e suas legitimações. Assim, ela inventa um Deus que não conhecíamos: um Deus construído em oposição à toda outra espécie de deuses.”⁴⁰²

Para o filósofo francês, Moisés foi o personagem mítico que teria conduzido um povo dominado em direção à sua tão sonhada liberdade pelo caminho do deserto em direção a Canaã.⁴⁰³ No entanto, muitas dúvidas pairam sobre a figura de Moisés; teria sido ele realmente um judeu a conduzir seu povo, ou teria sido ele um egípcio? Essa é uma questão que foi confrontada por Freud em sua tese sobre *Moisés e o monoteísmo*. Não temos a intenção de especular se Moisés foi egípcio ou judeu e nem mesmo se ele existiu ou não.⁴⁰⁴ Contudo, como indica nosso autor, trazer à baila algumas questões que Freud apresenta acerca dos contrastes e aproximações entre as religiões mosaica e egípcia nos ajudará a demarcar, mais uma vez, a singularidade do monoteísmo judeu. Para Gauchet, o psicanalista austríaco-judeu sugere bons elementos para uma explicação sobre a formação do monoteísmo judaico, ao discorrer sobre a fusão das crenças mesopotâmicas, hititas e egípcias.⁴⁰⁵

Entre as inúmeras comparações que Freud fez entre a religião de Moisés e a religião egípcia, temos a seguinte: “o insaciável apetite dos egípcios por corporificar seus deuses em argila, pedra e metal (...) se confronta com a dura proibição de fazer imagens de qualquer criatura viva ou imaginada”. Esse é o contraste mais evidente entre a religião egípcia e a israelita. Entretanto, segundo Freud, existe outro contraste para o qual parece não haver uma explicação suficiente, que demarca uma diferença substancial entre essas duas religiões. Segundo o psicanalista, “nenhum outro povo da Antiguidade fez tanto [como os egípcios] para negar a morte, (...) Osíris, o deus dos mortos, o soberano desse outro mundo, era o mais popular e indiscutido de todos os deuses do Egito. Por outro lado, a antiga religião judaica

⁴⁰² “Elle reprend à son compte les tensions vers l’unicité et la séparation divines à l’œuvre au sein de l’organisation despotique, et elle les cristallise en une expression radicale dans la mesure où elle les retourne contre le despote et ses légitimations. Ainsi invente-t-elle un dieu comme on n’en avait pas connu : un dieu construit en opposition à toute autre espèce de dieux.” (DM, p. 144).

⁴⁰³ Cf. Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 88.

⁴⁰⁴ Sobre essas polêmicas questões, cf. Bernard SIMONAY, *Moïse, le pharaon rebelle* ; Charles SZLAKMAN, *Moïse* ; Thomas RÖMER, *Moïse; lui que Yahve a connu face à face*. Israël FINKELSTEIN ; Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les révélations de l’archéologie*.

⁴⁰⁵ Cf. CH, p. 95 e DM, p. 143.

renunciou inteiramente à imortalidade; a possibilidade de a existência continuar após a morte, em parte alguma, jamais é mencionada”.⁴⁰⁶

Todavia, Freud considera que a religião mosaica é, na verdade, uma religião egípcia, mais precisamente, a religião de Akhenaton. Teria sido então a religião do faraó reformador, aquela que Moisés escolheu para si? Segundo o autor de *Moisés e o monoteísmo*, isso foi *muito provavelmente* o que aconteceu. Cabe-nos indagar sobre os elementos nos quais Freud se fundamenta para tirar essa conclusão. Um de seus argumentos principais é de que nós só conhecemos a versão final da religião mosaica, a qual, no princípio, era a religião de Aton.⁴⁰⁷

Não temos aqui a pretensão de provar se a tese freudiana está certa ou errada, mas podemos retirar dela algo de proveitoso para nosso propósito. Freud parte de uma suposição de que Moisés teria sido um aristocrata adepto da religião de Aton, um membro da casa real. Nesta condição, conclui o pai da psicanálise, ele poderia muito bem ter almejado a ideia de ser o líder de um povo. Sabe-se que a reforma de Akhenaton provocou grandes descontentamentos, pois confrontou a milenar tradição politeísta do antigo Egito e impôs em seu reinado o monoteísmo puro do deus solar. Para Freud, a religião solar do Egito foi o primeiro “monoteísmo estrito” de que se tem notícia em toda a história.⁴⁰⁸

A tese freudiana indica que Akhenaton adotou um antigo nome atribuído ao deus-sol e reatualizou uma antiga religião egípcia que, todavia, já não era mais uma religião do Egito de sua época. Contudo, nos faz saber Freud, foi no reino de Amenófis III, pai de Akhenaton, que se iniciou a uma tendência de adoração do deus-sol, figura sagrada que incorpora a ideia de universalidade e que, ao mesmo tempo, representa os valores que podem ser chamados de éticos. “Ma’at, a deusa da Verdade, da Ordem e da Justiça, era filha do deus-sol Re”.⁴⁰⁹ Foi, possivelmente, em oposição ao deus da cidade de Tebas (Amon-Ra), que havia se tornado poderoso, que se inicia o culto ao deus solar. Akhenaton radicalizou esse culto e impôs em seu reinado a proibição da representação de quaisquer outros deuses. Segundo Freud, “o zelo do rei chegou ao ponto de fazer examinar os monumentos antigos, a fim de que a palavra ‘deus’ fosse nele obliterada, quando ocorresse no plural”.⁴¹⁰

Após a morte de Akhenaton, a religião de Aton foi perseguida e banida do Egito. A cidade que o faraó construiu como nova capital (Akhenaton = horizonte de Aton) foi

⁴⁰⁶ Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 33.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 38 e 42.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 32 e 42.

⁴⁰⁹ Freud toma como base para essas afirmações a obra do egiptólogo norte-americano James Henry BREASTED, *A History of Egypt*, [1906]. Apud: Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 34.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

completamente saqueada e destruída.⁴¹¹ Assim, o retorno à antiga religião popular impôs-se a toda a paisagem cultural e política do Egito pós-Akhenaton. Na interpretação de Freud, tendo em vista a ocorrência desses acontecimentos e supondo ser Moisés um egípcio ligado à casa real de Akhenaton, seria fácil admitir a possibilidade de que “a religião mosaica foi provavelmente uma religião egípcia, que, em vista de seu contraste com a religião popular, era a religião de [Aton.] (...) Quando o rei morreu e a reação se instalou, [Moisés] viu destruídas todas as suas esperanças e projetos; (...) o Egito nada mais teria a lhe oferecer: ele perdera seu país”.⁴¹²

Além dessas considerações, Freud sugere que poderíamos supor, também, a possibilidade de Moisés ter sido um “governador de província de fronteira” e assim ter realizado o deslocamento que conhecemos com o nome de êxodo.⁴¹³ Para finalizar esta breve e sintética incursão nas reflexões de Freud, é válido assinalar uma outra interface que ele apresenta entre a religião judaica e a egípcia. Em sua concepção, temos, por um lado, uma semelhança que se nota nessas duas religiões, ou seja, o monoteísmo. Por outro lado, temos uma diferença, a saber, que não há nenhum tipo de adoração solar no judaísmo.⁴¹⁴

Na opinião de Gauchet, a tese freudiana demarca muito bem a dinâmica do movimento do monoteísmo judaico que começa com Moisés. Se é verdade que uma religião só surge a partir de outra religião, a tese freudiana sugere um contexto religioso no qual se dá a “ruptura religiosa monoteísta”. Define a origem da revolta e o desejo de liberdade de um grupamento populacional que foi capaz de superar os poderes deste mundo e transpor os limites da dominação imperial. Para o filósofo francês, não restam dúvidas de que a invenção monoteísta israelita foi verdadeiramente um milagre, não no sentido religioso e usual do termo, mas um “milagre da história”. Esse milagre deu-se “em função dessa necessidade extremamente especial de dominar quem os domina e de assegurar sua identidade diante de quem a ameaça dissolver; e é unicamente em função desta necessidade que a utilização das virtualidades espirituais latentes no seio da matriz despótica transpôs os limites nos quais sua expressão deteve-se”.⁴¹⁵ A necessidade de garantir o meio de dominar aqueles que dominam traduz a

⁴¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 37.

⁴¹² Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 42.

⁴¹³ Cf. *Ibidem*, p. 42-43.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 39.

⁴¹⁵ “En fonction de cette nécessité extrêmement spéciale de dominer ce qui vous domine et de s’assurer de son identité face à ce qui menace de vous dissoudre, et uniquement en fonction d’elle, que l’utilisation des virtualités spirituelles latentes au sein de la matrice despotique a franchi les limites où leur expression s’est arrêtée partout ailleurs.” (DM, p. 144 e 145).

lógica negativa que se seguiu com Moisés através de um movimento de exclusão e negatividade. Desse modo, o monoteísmo judaico confronta e derrota todos os deuses.⁴¹⁶

No entanto, essa confrontação criativa que se dá no contexto de uma situação de constrangimento abriga, ao mesmo tempo a comparação, a recusa e o acolhimento das expressões religiosas tanto do fraco quanto do forte.⁴¹⁷ Essas expressões se equilibram e complementam-se mutuamente no pacto da aliança, o pacto de fidelidade entre o povo e seu Deus. É junto a esse Deus libertador e através da crença radical em sua intervenção salvadora no mundo contingente, que se estabelecerá por definição a identidade do povo escolhido. Javé é concebido como um Deus libertador, mas é, ao mesmo tempo, o Deus vingador, que pune não só os inimigos de seu povo, mas também o seu próprio povo. Esse Deus ciumento não admite infidelidades e se coloca incondicionalmente no registro da exclusividade e da diferença. Segundo Gauchet, “o princípio conservador do Um, da íntima conjunção entre o humano e o divino, não está de modo nenhum ausente nessa circunstância. Ele está salvaguardado através da Aliança estabelecida entre o novo deus e seu povo”.⁴¹⁸

Pode-se dizer que o Deus de Israel se faz presente e age permanentemente e, por conseguinte, interfere na vida cotidiana e no destino do “povo eleito”. Na interpretação de nosso autor, esse Deus se expressa de um modo substancialmente diverso daquele que se verifica na dinâmica da antiga ordem do divino. Em seu entendimento, “o ausente por excelência, que era o passado fundador [intangível], torna-se presença, sob a forma da capacidade constitutiva de o supremo ordenador intervir a todo momento nos afazeres dos homens. E o presente por excelência, que era o princípio da ordem que unia carnalmente os seres à sua lei de origem, torna-se ausência na pessoa do infigurável separado”.⁴¹⁹ O fio condutor que se destaca é o princípio do Um, o mesmo princípio que fomentou as espiritualidades do período axial enquanto busca pela unidade através da conjunção do humano com o divino.

Contudo, no caso do monoteísmo judaico, esta conjunção estabelece uma oposição interna no mundo dos homens. A ideia de uma unidade absoluta do divino, reunida na

⁴¹⁶ Cf. CH, p. 97.

⁴¹⁷ Cf. DM, p. 144.

⁴¹⁸ “Le principe conservateur de l’Un, de l’intime conjonction entre l’humain et le divin, n’est nullement absent en la circonstance. Il est même entièrement sauvegardé au travers de l’Alliance nouée entre le nouveau dieu et son peuple.” (DM, p. 145). A noção de Um, tal como compreendida por Gauchet, está relacionada com a construção de um tipo de “subjetivação do divino” que apareceu no pensamento filosófico-religioso da época axial. Cf. capítulo precedente, tópicos 2.2.4. e 2.3.3.

⁴¹⁹ “L’absent par excellence qu’était le passé fondateur se change en présence, sous forme de capacité constitutive du suprême ordonnateur à intervenir à tout moment dans les affaires des hommes. Et le présent par excellence qu’était le principe d’ordre soudant charnellement les êtres à leur loi d’origine, devient absence, en la personne de l’infigurable séparé.” (DM, p. 145).

presença de um Deus único atuante neste mundo, mas totalmente separado, abre passagem para uma divisão na estrutura mesma do ser, ou seja, abre uma “bifurcação decisiva em direção à dualidade ontológica única que permite explicar (...) a situação excepcional de uma apropriação que rejeita e de uma secessão fascinada a favor da qual as fermentações em profundidade do Egito resultaram na bem demarcada forma do deus de Israel”.⁴²⁰ Ao que tudo indica, não houve, em nenhum lugar do mundo antigo, uma redução da alteridade e uma concentração tão intensa e exclusiva do sobrenatural. Em outras palavras, podemos dizer que, com exceção de Israel, nenhuma das religiões da antiguidade segue o padrão de um monoteísmo explícito. Isso quer dizer que a religião egípcia de Aton, as religiões da Índia, da China e da Pérsia não evoluíram em direção ao monoteísmo, mas em direção do henoteísmo.⁴²¹

Pode-se dizer que, de uma maneira ou de outra, as religiões que emergiram no período axial foram moldadas pela dinâmica do Um. Contudo, com exceção da religião israelita, nenhuma delas elabora a ideia de um infigurável único, *absolutamente separado* do mundo. No entanto, é preciso distinguir aqui a posição do zoroastrismo. Esta religião da antiga Pérsia também concebe a figura de um “deus separado”, mas que, todavia, não corresponde a uma fratura ontológica, ou seja, a uma concepção dualista do ser, mas se dá com a separação da divindade suprema que controla uma guerra cósmica entre os múltiplos deuses. Existe, nesse caso, uma separação da divindade, mas é uma separação que se resolve através de um “antagonismo interno”. O zoroastrismo abriga a ideia de uma divisão separação que se resolve através de “uma luta [entre] dois princípios no espaço e no tempo”.⁴²²

⁴²⁰ “Bifurcation décisive vers la dualité ontologique que seule permet d’expliquer, encore une fois, la situation exceptionnelle d’appropriation rejetante et de sécession fascinée à la faveur de laquelle les fermentations en profondeur de l’Égypte ont précipité sous la forme tranchée du dieu d’Israël” (DM, p. 145-46).

⁴²¹ Cf. CH, p. 95-97 e DM, p. 146.

⁴²² Cf. DM, p. 146. Na opinião de muitos autores, incluindo o próprio Gauchet, a afirmação de que o zoroastrismo é um dualismo não procede, na verdade, trata-se de um falso dualismo. Segundo Du Breuil, “uma grave confusão, em virtude do sincretismo operado pelos magos, entre o zoroastrismo e o zervanismo, acabou atribuindo a Zoroastro a paternidade do dualismo” (Paul DU BREUIL, *Zoroastro. Religião e Filosofia*, p. 50-51). Por sua vez, Mourreau é do parecer que “muito falsamente, Zoroastro passa por ter ensinado um dualismo” (Jean-Jacques MOURREAU, *A Pérsia dos grandes reis e de Zoroastro*, p. 288). A luta cósmica entre as forças do bem e do mal é representada no zoroastrismo pelo duelo de dois espíritos, um deles é um “espírito bom” chamado *Spenta Mainyu*, o outro é seu irmão gêmeo, *Ahura Mainyu*, que é um “espírito mau” (*Ahriman*). Ahura Masda, o Deus único de Zoroastro, não tem uma participação efetiva nessa guerra cósmica, muito embora ele controle o duelo entre esses dois espíritos. Esse é o processo da criação do cosmos no qual “Ahura Masda não participa diretamente no espaço-tempo desdobrado por ele como parapeito e armadilha contra o espírito mau”. É através da ideia de uma luta cósmica dual que surgem expressões religiosas derivadas como o maniqueísmo e o gnosticismo. Todavia, os princípios de Zoroastro exercem influências muito mais profundas no Ocidente; a filosofia grega de Pitágoras a Platão, o neoplatonismo, as tradições religiosas judaicas e cristãs, bem como o humanismo da Renascença, sofrem de alguma maneira influências do zoroastrismo. Segundo Paul Du Breuil, “enquanto Zoroastro via o universo como criação *mista* do bem e do mal, o dualismo zervanista, nascido na Babilônia, acentua a oposição do mundo divino e do mundo material, agora criado unicamente pelo mau

É em virtude da influência da divisão que a religião de Zoroastro estabelece entre as esferas do bem e do mal que surgem inúmeras bifurcações. Assim, “as coisas se complicam [com] a evolução em direção a um quadro de pensamento dualista — esse dualismo que vai percorrer 1500 anos de história do pensamento religioso, até na Europa medieval”.⁴²³ Para Gauchet, essa divisão entre o bem e o mal “constitui o ponto de partida de todas as gnoses”.⁴²⁴ Todavia, é preciso ter em conta que “a teologia zoroástrica não se reconhece, pois, dualista, a não ser na aparência”.⁴²⁵ O que nos importa destacar de modo mais essencial nessa questão é a possibilidade de demarcarmos, mais uma vez, através dessa comparação, o que caracteriza a singularidade do Deus bíblico, que é concebido como divindade única, separada e exclusiva. Lembramos que a religião de Zoroastro não deve ser considerada monoteísta no estrito rigor do termo, mas que segue um princípio henoteísta, tal como no caso da religião egípcia, e, portanto, apresenta uma hierarquia de deidades e a união de todas elas a uma só.

No entanto, a concentração do divino em Ahura Mazda tem a particularidade de ser a soma de uma múltipla “hierarquia de realidades e de entidades solidarizadas no seio de um englobamento único por suas próprias oposições”.⁴²⁶ Por um lado, dividem-se as esferas do bem e do mal, mas, por outro lado, mantém-se a unidade através de um *conflito interno* a essa própria divisão. Há um dispositivo no zoroastrismo que preenche a lacuna de uma dualidade potencial entre o bem e o mal; esse dispositivo é o que assegura o seu sentido escatológico de unidade.

Nesse caso, “a criação ideal (...) permanece pura de todo o mal de toda a eternidade, pois foi por *livre-arbítrio* que um dos Espíritos primitivos, o antigo Lúcifer, mergulhou numa via tenebrosa. Ahura Masda (...) não podia manter Ahriman no Reino [divino.] Conservá-lo seria correr o risco de eternizar a ameaça ahrimaniana. Aprisioná-lo no tempo-espaço limitaria a [sua] atividade deletéria”.⁴²⁷ Por conseguinte, é no espaço e no tempo que se realiza a luta cósmica sobre a qual o deus supremo Ahura Masda exerce um controle externo e do qual é

demiurgo, de onde a identificação da matéria com o mal e da carne com o pecado, dicotomia que vamos encontrar na gnose marcada de zervaismo e no judeu-cristianismo marcado pelo dualismo esseniano. Uma grave confusão, em virtude do sincretismo operado pelos magos, entre o zoroastrismo e o zervaismo, acabou atribuindo a Zoroastro a paternidade do dualismo.” (Cf. Paul DU BREUIL, *Zoroastro. Religião e Filosofia*, p. 50, 51, 52 e 72).

⁴²³ “Dans le cas zoroastrien, les choses se compliquent [avec] l’évolution vers un cadre de pensée dualiste – ce dualisme qui va courir sur 1500 ans d’histoire de la pensée religieuse, jusque dans l’Europe médiévale” (CH, p. 94).

⁴²⁴ “Partage qui constitue le point de départ de toutes les gnoses” (DM, p. 146).

⁴²⁵ Paul DU BREUIL, *Zoroastro. Religião e Filosofia*, p. 52-53.

⁴²⁶ “Hiérarchie de réalités et d’entités solidarisées au sein d’un englobant unique par leurs oppositions mêmes” (DM, p. 146).

⁴²⁷ Paul DU BREUIL, *Zoroastro. Religião e Filosofia*, p. 51-52.

impossível escapar.⁴²⁸ Ao contrário dessa posição, é no seio de uma fratura ontológica que se distingue o monoteísmo judaico, uma divisão do ser em dois — o “mundo daqui” e o “mundo de lá” infinitamente separados acabou por decidir nosso destino.⁴²⁹

De acordo com Gauchet, podemos considerar que existem “duas marchas de inspiração paralela”. Em uma, no zoroastrismo, permanece a “ordem de uma reforma interna da antiga imbricação do visível e do invisível”, enquanto que a outra, o javismo, “instala-se de uma só vez na extraterritorialidade”.⁴³⁰ Isto quer dizer que, o zoroastrismo gera uma solidariedade no seio de um englobante único, do qual faz parte o próprio Ahura Mazda. O javismo, por sua vez, concebe o divino como uma deidade situada em um *topos* completa e infinitamente à parte de todo o ente, exercendo, a partir daí, sua “intenção onipresente sobre todos os estágios da criação”.⁴³¹ Nesse sentido, o zoroastrismo recupera a antiga concepção (territorial) de onde se dá a imbricação visível-invisível. O englobante único é o uno espaço-temporal. Assim sendo, o javismo coloca-se fora, na extraterritorialidade da antiga concepção de imbricação visível-invisível, ainda que trabalhe no sentido de fazer do seu território o lugar exclusivo dessa imbricação.

Segundo o autor, a figura de Moisés é decisiva nesse quadro de definição do monoteísmo. A extraterritorialidade é o ponto de partida que faltava nas antigas religiões imperiais, ela é o fio condutor e o elemento aglutinador que liga Moisés a Paulo.⁴³² Ademais, é através da extraterritorialidade que se determina o rigor do monoteísmo judaico e a sua posição *sui generis* em relação a todas as outras formas de religião, sejam elas a do deus solar egípcio ou a de Ahura Mazda de Zoroastro.⁴³³ O dispositivo da religião mosaica visa “dominar a dominação”. Desse modo, a extraterritorialidade se firma com a noção da aliança entre Javé e seu povo — o Deus de Moisés promove, assim, a “força dos fracos sobre os fortes”.⁴³⁴

⁴²⁸ Cf. DM, p. 146.

⁴²⁹ Cf. CH, p. 91.

⁴³⁰ “Deux démarches d’inspiration parallèle, mais dont l’une (le zoroastrisme) reste de l’ordre d’une réforme interne de l’ancienne imbrication du visible et de l’invisible, tandis que l’autre (le yahvisme) s’installe d’emblée en extraterritorialité” (DM, p. 146).

⁴³¹ Cf. DM, p. 146.

⁴³² Cf. DM, p. 142.

⁴³³ Cf. CH, p. 94 e 96.

⁴³⁴ “Force des faibles par-dessus les forts” (DM, p.148).

3.1.2. A noção de aliança e a reafirmação do monoteísmo pelos profetas de Israel

Segundo as narrativas bíblicas, após a saída do Egito, o povo eleito segue por uma longa peregrinação pelo deserto e por um período de duras caminhadas, de provações, de lutas e de conquistas. Após a morte de Moisés, as 12 tribos de Israel atravessam o rio Jordão e, sob o comando de Josué, invadem e tomam várias cidades cananeias.⁴³⁵ É somente a partir do assentamento nas montanhas de Canaã e com a reunião de um número cada vez maior de famílias na região, que se estabelecem as condições para a futura criação do Estado de Israel.⁴³⁶ Mais uma vez, não abordaremos aqui a veracidade histórica das narrativas bíblicas sobre as lutas de ocupação e de conquista de Canaã. Não nos cabe também especular se o conteúdo explícito da fé mosaica permaneceu ou não tal como iniciou no Egito, nem mesmo pretendemos saber qual o nível de rigor monoteísta que se apresentava na época da instauração de Israel.⁴³⁷ O que nos interessa é analisar o papel que a noção da aliança tem em todo esse processo e, sobretudo, aquilo que essa noção determina na reafirmação do monoteísmo judaico através dos profetas.

Pode-se dizer que a noção de aliança acompanha toda a narrativa bíblica; tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, encontramos inúmeras passagens que fazem referência a essa noção. Assim sendo, é possível identificar diversas alianças entre Deus e seu povo, tal como nos indicam, por exemplo, Noé (Gn 9, 8-17), Abraão (Gn 15, 18), Moisés (Êx 19,5-25) e até mesmo Cristo (Mc 14,24).⁴³⁸ Na interpretação de Gauchet, o que garante a unidade da conjunção humano-divino na dinâmica da religião de Israel é justamente a noção da “Aliança estabelecida entre o novo deus e seu povo”. A aliança é um compromisso com a divindade, um acordo firmado e reafirmado com o Deus libertador. Contudo, as vicissitudes que envolvem o dia a dia do povo e o desviam das prescrições da aliança retornam como castigo e punição. Em outras palavras, o não cumprimento do acordo feito através da aliança com Javé tem como consequência os mais severos castigos e graves provações. Desse modo, a desgraça assola Israel mesmo depois da “instalação vitoriosa na Terra prometida”.⁴³⁹

⁴³⁵ Cf. Hebert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 137.

⁴³⁶ Cf. Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 90.

⁴³⁷ A respeito desse tipo de abordagem temática, cf. CRUSEMANN, Frank. *A Torá. As leis do Antigo Testamento em perspectiva histórico-social*. Cf. também, MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.*

⁴³⁸ Sobre essa questão é válido conferir: “A tomada da terra pelos futuros israelitas na Palestina e suas consequências” (Hebert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 137-169). “A ocupação israelita de Canaã: sumário e reconstrução” (John BRIGHT, *História de Israel*, p. 174-183). “O aparecimento de Israel em Canaã” (Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 90-95).

⁴³⁹ “Alliance nouée entre le nouveau dieu et son peuple. (...) L’installation victorieuse en Terre promise et la constitution em royaume” (DM, p. 145 e 147).

É pela análise do *viés político* da aliança que o pensador francês nos conduz a discernir duas situações diferenciadas que, em sua opinião, também contribuíram para a afirmação do monoteísmo de Israel. A primeira situação dá-se pelo que ele entende ser uma “simples reativação”. Nesse caso, é preciso considerar que, mesmo após a conquista das terras de Canaã e o estabelecimento do reino, o povo eleito não permanece incólume por muito tempo. As ameaças de se tornar novamente vítima de dominação e de novas catástrofes eram constantes. As profecias acerca desses possíveis eventos se cumpriram e os eventos levaram Israel ao longo cativeiro na Babilônia e à destruição do templo de Jerusalém. No entanto, ao que parece, “quanto mais Israel encontra-se esmagado pelas forças terrestres que ultrapassam infinitamente as suas, mais o seu deus tende a aparecer”.⁴⁴⁰ A segunda situação de afirmação do monoteísmo traz uma inovação de peso, segundo Gauchet, pois ela se configura como um retorno de Israel sobre si mesmo, como um apelo de consciência individual e racional, que evoca uma situação problemática, uma vez que implica a questão da culpa e o exame de consciência. Assim, diante das ameaças de instabilidades e de dominação, surge a pergunta: “o que fizemos nós para chamar o castigo?”⁴⁴¹

É nessa última situação que se cumpre uma inovação decisiva na dinâmica da aliança, ou seja, a consciência de não conhecer completamente os desígnios de Deus, o que significa tomar conhecimento dos limites do entendimento humano. Segundo Gauchet, essa situação de retorno sobre si mesmo promovida por indivíduos ou pelo próprio coletivo, permitiu que “o desenvolvimento do monoteísmo, tal como inscrito na dinâmica interna da aliança, atingisse seu ponto culminante.” O monoteísmo judaico coloca-se assim, “diante dessa suprema sabedoria que o homem não pode compreender”, na afirmação da total transcendência de um Deus infigurável, acima de todos os sentidos, cujos desígnios não nos são dados a conhecer. Nos desdobramentos do reconhecimento da limitação do conhecimento humano ecoa o rigor e a clareza de um monoteísmo verdadeiramente original. Para nosso autor, foi a partir do imperativo do exame de consciência, que implica um voltar-se do indivíduo ou do grupo sobre si mesmo, que “Deus se tornou definitivamente de outro mundo”.⁴⁴² Esse é o momento em que o monoteísmo atinge um ponto alto de elaboração espiritual e se consolida de uma vez por todas — momento em que a chamada por um exame de consciência aparece com mais

⁴⁴⁰ “Plus Israël, ainsi, se trouve écrasé par des forces terrestres qui passent infiniment les siennes, et plus son dieu tend à apparaître” (DM, p. 177-178).

⁴⁴¹ “Qu’avons-nous fait pour appeler le châtement?” (DM, p. 147).

⁴⁴² “Le développement du monothéisme, tel qu’inscrit dans la dynamique interne de l’alliance, atteint son point culminant. (...) [Il se met ainsi,] devant cette suprême sagesse que l’homme ne peut comprendre (...) Dieu est devenu définitivement de l’autre monde” (DM, p. 178 e 148).

clareza nas palavras dos profetas.⁴⁴³ Desse modo, “é pela boca dos profetas (...) que se tirou a lição das desgraças de Israel e que se formulou o apelo ao retorno do pecador sobre si mesmo”.⁴⁴⁴

Como mencionamos no tópico anterior, o profetismo israelita foi, com efeito, um dos pontos altos de consciência espiritual do período axial. Os profetas de Israel, juntamente com Buda, os Upanishads, Confúcio, Lao Tse, Zoroastro, bem como os filósofos gregos, atingem o ápice da criatividade no que se refere ao pensamento religioso, teológico e filosófico da Antiguidade.⁴⁴⁵ Há que se considerar, no entanto, que o profetismo como tal não é obra exclusiva dos israelitas, pois constituía uma prática comum já existente no mundo antigo que se espalhou originalmente da Ásia Menor para o sul da Europa e por todo o Oriente Médio.⁴⁴⁶

Ao que tudo indica, as práticas oraculares de predição difundiram-se na cultura nômade da Palestina antes mesmo do javismo. Aquele que predizia o futuro tinha um papel destacado entre os nômades, pois era considerado uma pessoa capaz de se comunicar com o mundo espiritual e de ver o futuro através de suas predições e de seus sonhos. Desse modo, o povo eleito não foi o único a vivenciar essa prática. Ao contrário, escreve Ceresko, “a profecia israelita demonstra quanto Israel participava da vida e da cultura do mundo antigo”.⁴⁴⁷ Contudo, é somente com a profecia de tipo israelita surgida a partir dos séculos VIII e VII a. C. que se alcança um grau de espiritualização mais depurado, uma vez que as profecias anteriores ao javismo eram muito ligadas à magia e à evocação de certos poderes miraculosos.⁴⁴⁸

Foi preciso que o povo eleito experimentasse sucessivamente novos temores, derrotas e sofrimentos para que se lembrasse da antiga aliança com seu Deus. Ao que parece, ao longo do processo de instalação em Canaã, “a obra excelsa de Moisés foi compreendida e levada a cabo, (...) apenas débil e esparsamente”.⁴⁴⁹ Isso implicou uma desintegração progressiva da fé mosaica e, por conseguinte, o esquecimento da aliança do Monte Sinai. O espírito de nacionalidade e a dimensão política mudaram pouco a pouco o ponto de aplicação e o foco da

⁴⁴³ O termo pelo qual se designavam os profetas no Antigo Testamento era *nabi*, cujo significado é “chamar ou encarregar”. O profeta era considerado um visionário ou vidente que era escolhido por Deus para comunicar a sua mensagem aos homens. A palavra profeta da língua portuguesa deriva do grego *προφήτης* que quer dizer porta-voz (cf. Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 175-6).

⁴⁴⁴ “C’est par la bouche des prophètes, (...) qu’est tirée la leçon des malheurs d’Israël, et qu’est formulé l’appel au retour du pécheur sur lui-même” (DM, p. 148).

⁴⁴⁵ Cf. Karl JASPERS, *Origene et sens de l’histoire*, p. 9.

⁴⁴⁶ Cf. Georg FOHRER, *História da religião de Israel*, p. 275-6.

⁴⁴⁷ Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 178.

⁴⁴⁸ Cf. Georg FOHRER, *História da religião de Israel*, p. 274-5.

⁴⁴⁹ Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 69.

fé para a aliança de Javé com Davi. Em decorrência deste evento, a aliança com Moisés cai no esquecimento.⁴⁵⁰

Com o passar do tempo e as subsequentes ameaças externas, as bases da teologia nacional israelita sofrem grandes abalos. Assim sendo, a partir do século VIII a. C., reaparece uma certa tendência de paganização dos cultos. Desse modo, a reabilitação de antigas divindades coloca em risco o javismo e a identidade do povo de Israel.⁴⁵¹ A religião do Estado caminha a passos largos para a ruína. No entanto, com o aparecimento dos profetas, a antiga fé se reabilita. Segundo Gauchet, “o dispositivo monoteísta se reforça a si mesmo; (...) antes do monoteísmo, nenhum indivíduo podia falar em nome do verdadeiro Deus contra aqueles que o desconhecem, como fizeram os profetas que aparecem em Israel”.⁴⁵²

O rigor da religião mosaica, com suas advertências iconoclastas, sua posição contra a magia e a feitiçaria, juntamente com o pacto da antiga aliança do deserto, é vigorosamente retomado pelos profetas. Esses grandes personagens da história de Israel possibilitaram uma afirmação substancial da fé monoteísta, deram continuidade e resguardaram, no espírito de sua fé, um modo semelhante ao da fé de Moisés.⁴⁵³ O apelo ético-religioso dos profetas e a inserção político-social de suas ideias proporcionam uma nova etapa de identificação do povo eleito com seu Deus. As palavras desses inspirados porta-vozes de Javé proporcionaram o aprofundamento da consciência e da religiosidade pessoal dos fiéis. “Elias, Isaías ou Jeremias encarnaram para uma posteridade sempre renovada a inesgotável referência dos esforços de aprofundamento da religião interior contra a religião da tradição, a legitimidade inaugural do partido individual contra a inclinação comum”.⁴⁵⁴ Os profetas apresentam a verdade de um Deus totalmente separado dos homens, que está incomensuravelmente acima de toda e qualquer aparência ou poder terrestre.

Esses homens estavam imbuídos da ideia de que suas palavras traduziam a vontade de Javé e a vontade de demonstrar a eficácia de seu poder, ao mesmo tempo anunciavam e

⁴⁵⁰ Cf. John BRIGHT, *História de Israel*, p. 387-388.

⁴⁵¹ Cf. John BRIGHT, *História de Israel*, p. 389. Cf. também: Karen ARMSTRONG, *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, p. 51.

⁴⁵² “Le dispositif monothéiste se renforce de lui-même, (...) avant le monothéisme, aucun individu ne peut parler au nom du vrai Dieu, contre ceux qui le méconnaissent, comme le font les prophètes qui apparaissent en Israël” (CH, p. 98-9).

⁴⁵³ Como escreve Freud: “Surgiu então, dentre o povo, uma sucessão infindável de homens que não eram ligados a Moisés em sua origem, mas que foram cativados pela grande e poderosa tradição que pouco a pouco crescera na obscuridade; foram esses homens, os profetas, que incansavelmente pregaram a antiga doutrina mosaica — a de que a divindade desdenhava o sacrifício e o cerimonial e pedia apenas fé e uma vida na Verdade e na Justiça (Ma’at)” (Sigmund FREUD, *Moisés e o monoteísmo*, p. 68).

⁴⁵⁴ “Élie, Isaïe ou Jérémie incarneront pour une postérité toujours renouvelée l’inépuisable référence des efforts d’approfondissement de la religion intérieure contre la religion de la tradition, la légitimité inaugurale du parti individuel contre la pente commune” (DM, p. 154).

alertavam o povo para os eventos futuros e para a ira de Javé. Um traço comum entre os profetas de Israel é que eles se diziam “chamados” ou “encarregados” para falar em nome de Deus.⁴⁵⁵ Um exemplo típico que caracteriza esse entendimento é o de Isaías, ao falar de sua vocação e de sua missão como mensageiro de Javé, como um escolhido para anunciar a sua verdade: “Ouvi então a voz do Senhor que dizia: ‘Quem enviarei eu? e quem irá por nós?’ — ‘Eis-me aqui, disse eu, enviai-me’” (Is 6, 8). A experiência de *ser chamado* é narrada por Isaías como um encontro real, face a face com o divino. Quando estava presente em um ritual solene no Templo de Jerusalém, cumprindo suas atribuições ou funções oficiais, viu-se subitamente *chamado* diante da corte celestial de Javé. A visão que o profeta descreve de sua experiência o coloca como “confidente das deliberações do conselho divino, [como] delegado para anunciar e executar suas decisões e decretos”.⁴⁵⁶ A comunicação do profeta com Deus é direta e, assim, “Javé pode falar e Isaías responder”.⁴⁵⁷

A singularidade da comunicação dos profetas com Deus é que ela se dá de uma forma totalmente individual, eles ouvem o chamado e falam do exterior da religião institucional, em nome da vontade suprema de Javé. Segundo Gauchet, os profetas falam de uma “dupla distância, de Deus para com os homens e de um entre os homens para todos os outros, um alimentando e reforçando o outro: eis o sistema profético em sua lógica circular. Quanto mais o profeta faz ouvir uma voz singular, fora da norma, mais Deus toma proporção extracósmica, (...) mais seu porta-voz está no direito de se servir de um vínculo pessoal com ele”.⁴⁵⁸ Entretanto, o profeta não descuida da vida cotidiana e não se subtrai ao mundo, age conjuntamente com seus semelhantes. Desse modo, a dimensão política é completamente integrada no ministério dos profetas, que atuam não só através de sua participação mística e individual com o divino, mas interferem e agem no âmbito da sociedade.⁴⁵⁹

Uma outra característica dos profetas de Israel é que “eles não dão respostas ao enigma metafísico do universo, (...) eles apelam exclusivamente para a fé de Israel em seu Deus e para a realização geral da lei que ele lhes deu, da qual a inobservância lhes foi fatal.

⁴⁵⁵ Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 179.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁵⁷ Karen ARMSTRONG, *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, p. 53.

⁴⁵⁸ “Double distance, de Dieu aux hommes et d’un parmi les hommes à tous les autres, l’une alimentant et renforçant l’autre: voilà le système prophétique en sa logique circulaire. Plus le prophète fait entendre une voix singulière, hors la norme, plus Dieu prend proportion extra-cosmique, (...) plus son porte-parole est en droit d’exciper d’un lien personnel avec lui” (DM, p. 149-50).

⁴⁵⁹ Cf. DM, p. 149-50. Essa mesma interpretação acerca dos profetas de Israel se confirma em Karen Armstrong. Para ela, “o profeta é alguém que está em presença de Deus, mas essa experiência de transcendência resulta não em transmissão de conhecimento — como no budismo — e sim em ação. O profeta não se caracterizará por iluminação mística, mas por obediência” (Karen ARMSTRONG, *Uma história de Deus. Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, p. 53).

Nem sábios, nem virtuosos de salvação, nem reformadores religiosos, mas *dissidentes da conformidade*”.⁴⁶⁰ Havia a crença de que a palavra do profeta possuía poder e eficácia; com frequência, acreditava-se que a predição profética tinha a capacidade de alterar o curso das coisas. Ao modo de Moisés e fiéis ao cumprimento das leis de Javé, os profetas eram, muitas vezes, ásperos e severos, suas advertências eram graves e suas exigências rigorosas. Contudo, as promessas e as recompensas que anunciavam em nome de Javé eram compensadoras.⁴⁶¹ A narrativa de Jeremias expressa muito bem essas características:

Fala aos homens de Judá e aos habitantes de Jerusalém. Diz-lhes: Eis o que proclama o Senhor, Deus de Israel: Maldito seja aquele que não obedecer às prescrições desta lei que, no dia em que os tirei do Egito, daquela fornalha de ferro, eu impus a vossos pais, nestes termos: Ouvi minha voz e escutai minhas ordens, mediante o que sereis meu povo e eu o vosso Deus. Então ratificarei o juramento que fiz a vossos pais de lhes dar uma terra onde mana leite e mel, que hoje é a vossa (Jr 11, 2-5).

O caráter das exigências da lei, das possíveis punições por infidelidade e a lembrança da promessa estabelecida a partir da antiga aliança são elementos que transparecem claramente nessas palavras de Jeremias. Os profetas proclamavam no geral a correção e a retidão no cumprimento do pacto com Javé e, ao atenderem ao chamado, diziam-se “côncios representantes e mensageiros de seu Deus”.⁴⁶² A experiência profética com o mistério transborda assim os limites da individualidade e se encarna no dia a dia da coletividade.

Na concepção de Gauchet, as grandes religiões surgidas no período axial, inclusive a religião de Israel, constituem os primeiros grandes influxos de “saída da religião”.⁴⁶³ Como já afirmamos, foi no período que compreende os séculos VIII a II a. C. que surgiram os primeiros indivíduos propriamente ditos, são os fundadores das grandes religiões e os filósofos gregos. No caso dos profetas de Israel, são indivíduos que receberam um “chamamento espiritual” e cuja experiência religiosa é fortemente marcada pela relação direta e pessoal com o divino, pela “possibilidade de chamar ao verdadeiro Deus, acima dos representantes da religião estabelecida, contra o encerramento do culto na rotina, contra a perda do espírito”.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ “Ils ne donnent pas de réponses à l’énigme métaphysique de l’univers, (...) ils en appellent exclusivement à la foi d’Israël dans son Dieu et à l’accomplissement en general de la loi qu’il lui a donnée, don’t l’inobservance lui a été fatale. Ni des sages, ni des virtuosos de salut, ni des réformateurs religieux: *des dissidents de la conformité*.” (DM, p. 150).

⁴⁶¹ Cf. Georg FOHRER, *História da religião de Israel*, p. 287.

⁴⁶² Ibidem, p. 291.

⁴⁶³ Cf. DM, p. 27.

⁴⁶⁴ “La possibilité d’en appeler au vrai Dieu, par-dessus les représentants de la religion établie, contre l’enfermement du culte dans la routine, contre la perte de l’esprit” (CH, p. 98).

Não tivemos a intenção de analisar ou apresentar aqui a riqueza da história dos profetas de Israel, nem o valor teológico, filosófico ou artístico de suas narrativas. O que analisamos e destacamos diz respeito à questão explícita da singularidade e da originalidade do monoteísmo de Israel, que se desdobra de Moisés aos profetas. Resta dizer que, para Gauchet, “o deus que [os profetas] invocam não é o deus universal, falando diretamente ao coração dos homens, é o deus ciumento da aliança, enfurecido pela inconstância de seu povo. O alvo que suas fulminações visam é menos a pureza de coração em harmonia com a viva vontade de Deus que a exata observância das cláusulas do pacto passado com Javé”.⁴⁶⁵

3.2. O advento do cristianismo

O monoteísmo vivenciado pelos judeus poderia ter permanecido como um fenômeno de caráter etnoreligioso circunscrito apenas em Israel, poderia ter sido uma instituição exclusivamente judaica. No entanto, a dinâmica do monoteísmo judaico, enquanto religião que absorve os elementos próprios do universalismo imperial (conquista, dominação e hierarquia), monoteísmo que contém, tacitamente, um problema. Como um Deus pode ser Deus de todos os povos, acima de todos os deuses? Dito de outro modo, como um Deus étnico pode ser universal? Como veremos, a figura de Cristo e o advento do cristianismo solucionaram esta contradição própria do monoteísmo judaico. Será o cristianismo que rearticulará a dialética atuante na longa trajetória do judaísmo antigo, atualizando, deste modo, as virtualidades que se instauram em Cristo e sua posteridade imediata. Para Gauchet, “o dispositivo cristão é de parte a parte um produto da história judaica”.⁴⁶⁶ Muito embora este dispositivo tenha sido gerado no âmbito dessa história, ele se distinguiu substancialmente de suas origens por suas próprias virtualidades. Teria sido o cristianismo em seus primórdios uma “heresia judaica?”⁴⁶⁷

Na interpretação de nosso autor, o cristianismo preenche o “hiato virtual inscrito no próprio fato da encarnação”⁴⁶⁸ representada pelo rei sagrado, que estabelecia a continuidade

⁴⁶⁵ “Le dieu qu’ils invoquent, ce n’est pas le dieu universel parlant directement au cœur de tous les hommes, c’est le dieu jaloux de l’Alliance, courroucé par l’inconstance de son peuple. La cible que visent leurs fulminations, c’est moins la pureté du cœur en harmonie avec la vivante volonté de Dieu que l’exacte observance des clauses du pacte passé avec Yahvé” (DM, p. 153).

⁴⁶⁶ “Le dispositif chrétien est de part en part un produit de l’histoire juive (CH, p. 102).

⁴⁶⁷ Cf. CH, p. 99.

⁴⁶⁸ “Hiatus virtuel inscrit dans le fait même de l’incarnation.” (DC, p. 56).

entre a hierarquia celeste e a terrestre. Como veremos, este “hiato” é superado a partir de uma inversão da lógica judaica, mais propriamente falando, a partir de uma inversão da noção mesma de messianismo.⁴⁶⁹ A figura de Jesus aparece com a particularidade de uma “força misteriosa” que recoloca em jogo a lógica imperial de domínio desse mundo, que o judaísmo não escapou ao renová-lo com o seu monoteísmo. Jesus representa uma “integração do sobre-humano no humano”.⁴⁷⁰ Ele aparece, a princípio, como um messias como tantos outros houve na história do povo judeu, mas, no entanto, com uma particularidade muito diferenciada, pois se trata de “um messias ao reverso”⁴⁷¹, um “rei dos reis” sem exércitos e pompas, um enigmático “filho de Deus”, carne e osso de homem, mas cujo reino não é desse mundo.

A análise que apresentaremos a seguir, no item 3.2.1, trata justamente dessa questão acerca da reversão das expectativas do messianismo judaico produzida pela figura de Jesus e o ponto de aplicação que ela representa entre o humano e o divino. Por sua vez, o item 3.2.2 tangencia a noção de um deus universal na doutrina de Paulo e, por fim, abordamos, no item 3.2.3, o que Gauchet considera como *enigmas* que aparecem dentro do quadro inicial do desenvolvimento da história cristã. Uma convicção que o autor tem e que deixa bem clara em vários momentos de sua obra inicial é que “o cristianismo foi *a religião da saída da religião*”.⁴⁷² Para ele, essa compreensão traz, como veremos, a ideia implícita de uma “religião acabada”, que fechou um ciclo cujo movimento segue o fio condutor que, segundo Gauchet, liga Moisés, Cristo e Paulo.

3.2.1. Jesus, um messias ao contrário

Como já indicamos acima, a figura de Jesus expõe uma contradição interna ao judaísmo, uma vez que inverte a lógica de uma concepção muito própria da cultura religiosa israelita antiga e que vinha desde Moisés, a saber, o messianismo. Na interpretação de Marcel Gauchet, na medida em que o monoteísmo israelita se estabeleceu pelo menos oficialmente, “surge Jesus, que o transborda, realizando-o integralmente”.⁴⁷³ Para ele, Jesus representa uma “etapa complementar” que repõe e supera uma contradição interna à fé judaica, cuja origem advém da absorção do princípio de universalização religioso-político próprio dos impérios médio-orientais da época e se consuma com o transbordamento desse mesmo princípio

⁴⁶⁹ Cf. MD, p. 39; DM, p.161 e CH, p. 102.

⁴⁷⁰ “Intégration du surhumain dans l’humain” (DC, p. 56).

⁴⁷¹ “Un messie à l’envers” (MD, p. 36 e DM, p. 161).

⁴⁷² “Le christianisme aura-t-il été *la religion de la sortie de la religion*” (DM, p. 133).

⁴⁷³ “Vient Jésus, qui le déborde tout en l’accomplissant” (DM, p. 156).

realizado pela própria vivência religiosa de Jesus. Nesta última dar-se-á o “acabamento da dissociação das ordens de realidade”, manifestada pelo próprio “desdobramento da alteridade divina que a encarnação significa.”⁴⁷⁴ Nessa compreensão, Jesus Cristo supera a “tensão entre a universalidade do Deus de Israel e a particularidade daqueles que [Javé] escolheu entre todos os povos”⁴⁷⁵.

Podemos dizer que Jesus teria sido um messias como outros conhecidos entre os judeus, o que, por si só, não representaria novidade alguma.⁴⁷⁶ Contudo, ele desvia o curso natural do messianismo judaico, invertendo a sua dinâmica e seu ponto de aplicação. A “união em Cristo não cessa de significar e de alimentar a separação do reino que não é desse mundo.”⁴⁷⁷ A novidade de sua mensagem não é a vitória contra os impérios reais, dominadores e opressores, nem tampouco o estabelecimento do império judaico neste mundo. O que ele anuncia, escreve Gauchet, “não é a vitória sobre o ocupante romano, último avatar, (...) [de uma] revolta, inútil, contra as dominações terrestres, mas, sim, a saída do mundo onde há dominações.”⁴⁷⁸

Por um lado, Jesus insere-se completamente na tradição do povo eleito, mas, por outro, ele muda e desloca o ponto de aplicação do fluxo histórico da religião israelita — dando vazão e proporcionando o desdobramento e o acabamento do élan suscitado pelas “virtualidades abertas pela matriz monoteísta” judaica. Jesus Cristo anuncia uma grande vitória, mas não se trata de uma vitória geopolítica, ou de edificação de um império do “Rei dos reis”. Trata-se de uma vitória que se dá em e conduz a outro plano, pois o reino anunciado pelo “messias ao reverso” não é deste mundo, mas conduz a uma outra dimensão, bem mais digna do que esta que constitui uma mísera morada terrestre e seus poderes imperiais. A novidade de sua mensagem é que ela anuncia uma vitória espiritual que conduz a um reino fora deste mundo e não à “vitória final de Deus na história sob a forma de reunião das nações na paz ao redor do povo-sacerdote de Israel.”⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ “Le parachèvement de la dissociation des ordres de réalité. (...) D’épanouissement de l’alterité divine signifiée par l’incarnation” (ROP, p. 84-85).

⁴⁷⁵ “Jésus, le Christ (...) sort de la tension entre l’universalité du Dieu d’Israël et la particularité de ceux qu’il a choisis entre tous les peuples.” (CH, p. 99). Para uma abordagem sobre Jesus a partir de um ponto de vista histórico, cf. José Antonio PAGOLA, *Jesus. Aproximação histórica*.

⁴⁷⁶ Sobre essa temática cf., J. L. SICRE, *De Davi ao Messias: Textos Básicos da Esperança Messiânica*. Cf. também, Jean-Cristophe ATTIAS, *Le messianisme; variations sur des figures juives et parallèles*.

⁴⁷⁷ “L’union en Christ ne cessant de signifier et d’alimenter la séparation du royaume qui n’est pas de ce monde.” (DC, p. 56).

⁴⁷⁸ “Ce qu’il annonce, ce n’est pas la victoire sur l’occupant romain, dernier avatar, (...) la révolte, inutile, contre les dominations terrestres, c’est la sortie du monde où il y a dominations.” (CH, p. 99).

⁴⁷⁹ “Virtualités ouvertes par la matrice monothéiste. (...) La victoire finale de Dieu dans l’histoire sous la forme du rassemblement des nations dans la paix autour du peuple-prêtre d’Israël.” (CH, p. 99-100).

Todavia, segundo Gauchet, existe uma questão que precisa ser esclarecida a esse respeito, ou seja, como conciliar a universalidade e veracidade do Deus de Israel com a particularidade e falsidade dos deuses de outros povos e como estender a aliança com os israelitas a todas as nações não escolhidas? De acordo com nosso autor, devemos abordar essa questão levando em conta a situação dominante de opressão. Desse modo, encontraremos “uma resposta religiosa sob as espécies do *messianismo* — isto é, nem mais nem menos que um *imperialismo místico*”.⁴⁸⁰ Jesus é justamente aquele que completa o universalismo monoteísta e seu viés messiânico, realizando a síntese e a inversão das virtualidades do monoteísmo judaico e, de certo modo, instalando um dispositivo religioso que une Moisés aos profetas. Nesse sentido, Jesus teria sido um “segundo Moisés”.⁴⁸¹ A sua mensagem revela o pano de fundo de um horizonte político-religioso: por um lado, rompe com o ideal imperialista e com a antiga dinâmica universalista e, por outro, reformula a experiência religiosa do judaísmo e dá continuidade a ela, “repetindo [assim] o ato fundador de Moisés”.⁴⁸² Isto quer dizer que, se “Moisés libertou seu povo das mãos do faraó, Jesus livrou seu fiéis da empresa de César”.⁴⁸³

A grande ruptura promovida por Jesus foi aquela que deslocou o eixo do governo do mundo material para o mundo espiritual. Jesus liga enigmaticamente o humano ao divino, numa “concretização sensível do fundamento invisível”.⁴⁸⁴ Sem ser substancialmente diferente do que é próprio do “rei sagrado”, com Jesus esta ligadura se dá em um homem comum e em um ponto qualquer do espaço social. Ele rompe com os princípios político-religiosos firmados pela religião de Israel e os desejos de estabilidade terrestre pela via da união, ainda que pela força, dos povos em torno do povo-sacerdote. Assim, “não haverá novo Davi coroado em Jerusalém com todas as nações em torno dele. Nesse sentido, não haverá reino messiânico. O triunfo terá lugar sobre um outro plano de realidade”.⁴⁸⁵ Sua mensagem transborda por completo o antigo sentido da materialidade do mundo e inaugura uma *nova era da religião*, retomando, reconfigurando e reformulando simultaneamente os elementos já existentes na tradição. Segundo Gauchet, “o gênio do homem Jesus é o de retomar por sua

⁴⁸⁰ “Une réponse religieuse sous les espèces du messianisme — c’est-à-dire, ni plus ni moins, d’un *impérialisme mystique*” (DM, p. 157).

⁴⁸¹ Cf. DM, p. 157-161.

⁴⁸² “Répétant (...) l’acte fondateur de Moïse” (DM, p. 159).

⁴⁸³ “Moïse avait à libérer son peuple des mains de Pharaon : Jésus soustrait ses fidèles à l’emprise de César” (DM, p. 159).

⁴⁸⁴ “Concrétisation sensible du fondement invisible” (DC, p. 56).

⁴⁸⁵ “Il n’y aura pas de nouveau David couronné à Jérusalem avec toutes les nations autour de lui. En ce sens, il n’y aura pas de royauté messianique. Le triomphe aura lieu sur un autre plan de réalité” (CH, p. 100).

conta essa bagagem resumida da totalidade da história de Israel”.⁴⁸⁶ Diga-se de passagem, trata-se de uma retomada que é, ao mesmo tempo, transformadora e instauradora de uma nova ordem — a ordem de um reino além-mundo.

A ruptura da mensagem de Jesus completa, por assim dizer, as virtualidades que permaneciam no messianismo judaico. Nesse sentido, é uma ruptura que não ocorre em “lugar (real ou miticamente) na exterioridade visível, mas no invisível interior das almas. Moisés tinha que libertar seu povo das mãos do Faraó: Jesus subtraía seus fiéis ao império de César — mas não os levava em direção a uma terra prometida, alhures no mundo, mas, mantinha-os no mesmo lugar, retirando-os do mundo”.⁴⁸⁷ Em nosso entendimento, esse é um momento importante que mostra a gênese do processo de saída da religião, tal como o define a tese gauchetiana.

Trata-se de um processo que teve seu fluxo inicial na consumação e no acabamento crístico das virtualidades já existentes no judaísmo, evento que desloca o eixo das aspirações religiosas para além do domínio geopolítico no aqui e no agora desta vida terrena. O conteúdo da mensagem de Cristo mescla o antigo e o novo, a tradição e a revolução, produzindo uma síntese completa da religião realizada através da “reinvenção do deus de Moisés”.⁴⁸⁸ O Deus de Cristo não afronta mais os poderes deste mundo, ao modo como Javé pune e castiga as nações inimigas de Israel e nem promete a estabilidade do reino em “uma terra que mana leite e mel” (Ex 3, 8). Esse Deus fala a todos e a todos abraça, para isto não requer templo, rito, sacrifício e nem território.

Na realidade, segundo Gauchet, Jesus foi “um novo Moisés chamado a sair com o povo hebreu da servidão e a concluir o que a saída do Egito tinha começado. Mas esse libertador messiânico é um messias de um gênero muito particular, [é] um messias ao revés”.⁴⁸⁹ Um homem que vivenciou uma tradição completamente articulada em torno da perspectiva de poderio terrestre, mas que muda sua mensagem cultural por estabelecer virtualidades que vão reinventar essa mesma tradição. Assim sendo, na concepção cristã, Deus envia seu filho para falar ao coração dos homens e esse acontecimento significa uma

⁴⁸⁶ “Le génie de l’homme Jésus, c’est de reprendre à son compte ce bagage, résumé de la totalité de l’histoire d’Israël” (MD, p. 35).

⁴⁸⁷ “Rupture n’a plus lieu (réellement ou mythiquement) dans l’extériorité visible, mais dans l’invisible dedans des âmes. Moïse avait à libérer son peuple des mains du Paharaon : Jésus soustrait ses fidèles à l’emprise de César — mais non pas en les menant vers une terre promise, ailleurs dans le monde : sur place, en les sortant du monde non pas en les menant vers une terre promise, ailleurs dans le monde: sur place en les sortant du monde” (DM, p. 159).

⁴⁸⁸ “Réinvention du dieu de Moïse” (DM, p. 160).

⁴⁸⁹ “Un nouveau Moïse appelé à sortir le peuple hébreu de la servitude, et à accomplir ce que la sortie d’Égypte avait commencé. Mais ce libérateur messianique est un messie d’un genre très particulier, un messie à l’envers” (CH, p. 100).

“inversão ponto por ponto da estrutura primordial da dívida para com o invisível”.⁴⁹⁰ É uma inversão completa do ponto de aplicação do divino, que, doravante, instaurar-se-á por meio de uma “aparente derrota”, a morte na cruz. Contudo, essa derrota que Jesus sofre diante dos poderes terrenos é apenas aparente, pois na verdade o sentido simbólico que ela abriga traduz uma grande vitória, qual seja, “a vitória sobre a morte”, o verdadeiro grande inimigo.⁴⁹¹

Jesus ocupava um lugar modesto na hierarquia social de sua época, era um homem comum, que teve uma origem humilde e sua cultura era “mais rural que urbana”.⁴⁹² Entretanto, a força do dispositivo messiânico inaugurado por Cristo tem um poder simbólico de longo alcance, uma vez que se direciona à interioridade de todo e qualquer indivíduo. Para Gauchet, a mensagem cristã traz em si o *germe da autonomia*, pois evoca um *apelo interior* suscitado pelo coração. Trata-se de um apelo que é acessível, indistintamente, a todos os homens, que fala no íntimo de cada um, anunciando a todos o triunfo sobre a morte. O messianismo vivenciado por Jesus traz a ideia de uma união escatológica entre céu e terra, que é, ao mesmo tempo, uma “extensão triunfal da Aliança”.⁴⁹³ Em outras palavras, como escreve Danièle Hervieu-Léger, “o cristianismo desdobra todas as suas implicações ao estender a Aliança à humanidade inteira e não mais apenas ao povo eleito”.⁴⁹⁴

A nova aliança remete, assim, a uma série de alianças anteriores, que se firmaram com os antigos israelitas desde os patriarcas, Moisés e os profetas.⁴⁹⁵ Contudo, esse novo evento promoveu uma inversão tradicional da doutrina judaica e, ao mesmo tempo, segundo Gauchet, uma “inversão do destino”. Desse modo, a promessa cristã altera por completo a fé de Israel e muda os rumos da articulação política do divino, pois ali “onde o rei dos últimos dias chamou para a *guerra*, Jesus anuncia o *amor*”.⁴⁹⁶ Nessa perspectiva, a promessa cristã aponta para a redenção fora deste mundo, mas indica, outrossim, a sua etapa preparatória já neste mundo, através de uma ação amorosa que conjuga céu e terra.⁴⁹⁷

O dispositivo simbólico da mensagem de Jesus e a ideia da encarnação revolucionam as antigas interfaces entre visível e invisível, entre o aqui e o além. A força simbólica dessa mensagem reivindica uma verdadeira materialização do divino, que se efetua com “Deus

⁴⁹⁰ “Inversion point pour point de la structure primordiale de la dette envers l’invisible” (DM, p. 138). Sobre a questão da dívida, remetemos o leitor ao capítulo anterior e, sobretudo, ao tópico: 2.1.1. As origens do Estado e a “dívida do sentido”.

⁴⁹¹ Cf. DM, p. 165 e CH, p. 102-3.

⁴⁹² Cf. “Breve perfil histórico de Jesus” (José Antônio PAGOLA, *Jesus. Aproximação histórica*, p. 577).

⁴⁹³ Cf. DM, p. 165-166.

⁴⁹⁴ Danièle HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, p. 36.

⁴⁹⁵ Cf. Anthony R. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 91.

⁴⁹⁶ “Là où le roi des derniers jours eût appelé à la guerre, Jésus annonce l’*amour*” (DM, p. 164).

⁴⁹⁷ Cf. DM, p. 164.

delegando seu filho para se dirigir aos homens”.⁴⁹⁸ Do ponto de vista simbólico, a encarnação opera a grande metamorfose religiosa: o Deus transcendente entra definitivamente no tempo dos homens, compartilhando com seu filho, um indivíduo comum e pobre, distante do núcleo de poder, o sofrimento humano, a opressão e uma “aparente derrota”, que, na verdade, anuncia uma vitória final, a vitória sobre a morte.⁴⁹⁹ Esse é o fascínio que a figura de Jesus exerce, a força magnética de um “personagem obscuro”⁵⁰⁰, de vida simples e hábitos rurais.

3.2.2. Paulo e as origens da doutrina cristã

“Os judeus pedem milagres, os gregos reclamam a sabedoria; mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, e loucura para os pagãos”

Paulo de Tarso
(I Cor 1: 22-23)

Uma vez proferida a mensagem de Cristo, surgem inúmeros adeptos e seguidores que se encarregam de divulgá-la, interpretá-la e consolidá-la. Alguns personagens destacaram-se nesse particular, um deles em especial, a saber, Paulo de Tarso, um judeu que possuía cidadania romana.⁵⁰¹ Segundo consta, Tarso era uma cidade fortemente influenciada pela cultura grega e, ao que tudo indica, “Paulo conhecia a sabedoria dos filósofos gregos, mas a condenava em nome de uma nova Sabedoria, que era uma loucura para a razão: a fé em Jesus Cristo”.⁵⁰² Como sabemos, Paulo elaborou uma explicação doutrinária que, na opinião de Gauchet, significou uma “segunda fundação” para a fé cristã.⁵⁰³

Apesar de não ter conhecido Jesus, o apóstolo dizia-se partícipe da experiência mística de Cristo e considerava ter recebido a revelação do “Espírito de Deus”, pois, como ele mesmo dizia, “é Cristo que fala em mim” (II Cor 13: 3). Não pretendemos especular aqui se a mensagem de Paulo coincide exatamente com aquela que Jesus anunciou, também não temos a intenção de comentar acerca das inúmeras discussões sobre a figura histórica do apóstolo e a

⁴⁹⁸ “Dieu déléguant son fils pour s’adresser aux hommes” (DM, p. 155).

⁴⁹⁹ Cf. CH, p. 101 e DM, p. 165. Abordaremos mais detalhadamente o problema da Encarnação no próximo capítulo, quando tratarmos das controvérsias cristológicas na Idade Média.

⁵⁰⁰ Cf. Mircea ELIADE, *História das crenças e das idéias religiosas*, p. 97-104.

⁵⁰¹ Cf. CH, p. 106.

⁵⁰² Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. XIX.

⁵⁰³ Cf. DM, p. 171.

autenticidade de todas as suas Cartas.⁵⁰⁴ Nossa intenção é ressaltar algumas implicações teológicas contidas na doutrina paulina, tal como são destacadas por Gauchet.

A partir dessa perspectiva, podemos dizer que Paulo expressa a ideia de um Deus universal e interior. Sua doutrina, sabemos, causou incômodos para a fé judaica tradicional, sobretudo porque reformulava e estendia o culto aos gentios.⁵⁰⁵ O apóstolo anuncia um Deus que não se caracteriza mais pela pertença étnica, uma vez que se liga a todos indistintamente. Segundo a pregação paulina, todo crente poderá realizar uma união mística com Cristo e é através do batismo que se liga à morte e à ressurreição do Senhor.⁵⁰⁶ Para Gauchet, uma das situações que favoreceram o lançamento das bases do cristianismo paulino foi o contexto da diáspora judia nos domínios do império romano. Desse modo, na opinião do autor, foi “estando à distância que Paulo pôde encontrar o sentido na figura do Cristo”.⁵⁰⁷ O grande feito desse apóstolo foi o de ser capaz de colocar a mensagem cristã em ato e desvelar sua universalidade, ou seja, soube explorar a dimensão de interioridade da mensagem.⁵⁰⁸

Assim sendo, lá onde, de acordo com Gauchet, o profeta veterotestamentário, por meio de sua própria secessão em face de sua comunidade, atestava a distância do Deus único, a pregação paulina nos faz saber que “o crente em Cristo testemunha o infinito da transcendência por meio de seu fortalecimento interior em face do conjunto da esfera sensível”.⁵⁰⁹ Paulo preconizava uma crença que, aos olhos dos pagãos, constituía um verdadeiro absurdo, pois que venerava um Deus “derrotado” e “insuficiente”. Para os pagãos, não poderia haver fé mais insensata do que aquela que o apóstolo anunciava contra a sabedoria da filosofia e a favor da “loucura da cruz” (I Cor 1: 17-27). Paulo não buscava a expressão da eloquência pomposa das palavras e nem a lógica racional e discursiva tão comum nos ambientes de cultura helenizada, mas “o absurdo da fé em um Deus que morre na cruz”.⁵¹⁰ Sua intenção era anunciar aquilo que lhe era revelado diretamente pelo “Espírito divino” (I Cor 2: 4-5). Segundo Gauchet, Paulo soube extrair, a seu modo, as implicações teológicas e conseguiu explorar e realizar uma síntese das expressões contidas na mensagem cristã.

⁵⁰⁴ Sobre essas indagações, cf. Roger GARAUDY, *Rumo a uma Guerra Santa? O debate do século*; PANNENBERG, W. *Esquisse d'une christologie*; A. BRUNOT, *Saint Paul et son message*; Herman RIDDERBOS, *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*.

⁵⁰⁵ Cf. DM, p. 171.

⁵⁰⁶ Cf. Mircea ELIADE, *História das crenças e das ideias religiosas*, p. 115.

⁵⁰⁷ “C'est en étant à distance que Paul peut tirer du sens de la figure du Christ” (CH, p. 106).

⁵⁰⁸ Cf. CH, p. 106 e DM, p. 171.

⁵⁰⁹ “Le croyant en Christ témoigne de l'infini de la transcendance par son retranchement tout intérieur d'avec l'ensemble de la sphère sensible” (DM, p. 160).

⁵¹⁰ Cf. DM, 161 e CH, 102-103.

Em nosso entendimento, a análise do pensador francês revela mais estritamente o que concerne à dimensão de “revanche no âmbito da esfera terrestre”, ou seja, a superação das dominações que surge através da necessidade intrínseca da fé judaica de afirmar a universalidade de seu Deus. Podemos dizer que, em sua opinião, o cristianismo faz a síntese da religião judaica que, tanto

em Paulo como em Jesus, é a adequação entre o problema obscuramente sofrido por todos e a solução tratada por um que faz a ocasião. Jesus surge ali onde há lugar para o resultado do processo de redefinição do divino iniciado com Moisés; sua legitimidade absoluta decorre do ato de completar logicamente a atualização das potencialidades espirituais criadas no interior da dinâmica imperial e cristalizáveis unicamente à sua margem. E Paulo completa esse acabamento desvelando o alcance universal do anúncio feito pelo messias; ele liberta o deus único do outro mundo de suas ligações de origem; ele o limpa de sua emergência periférica e o torna apto à reintrodução no centro do crisol iluminado pelo poder-mundo.⁵¹¹

A experiência mística de Paulo a caminho de Damasco desencadeou uma empresa determinada que disseminou suas forças e possibilitou uma via para a solidificação da fé cristã. Foi a partir do momento em que ele se colocou como seguidor de Cristo e estabeleceu as diretrizes de sua doutrina teológica que se iniciou o processo de cristalização do cristianismo. Assim, através da pregação de Paulo, uma simples seita judia foi capaz de despertar progressivamente a atenção da sociedade romana e “da religião dos fracos e dos escravos saiu uma civilização de uma potência incomparável”. Ninguém jamais acreditou que a impotência poderia ser a fonte da verdadeira potência. É isso que devemos a “esse singular produto da história judaica que gerou o cristianismo”.⁵¹²

3.2.3. Os enigmas do cristianismo e a conquista do império

A cristalização das perspectivas cristãs inicia sua trajetória no interior da ordem estatal romana. É justamente nesse ambiente que se fixou a “instauração paulina” e que se estabeleceu a “centralidade da Encarnação.”⁵¹³ O fenômeno cristão traz em si a ideia de um

⁵¹¹ “Chez Paul comme en Jésus, c’est l’adéquation entre le problème obscurément subi par tous et la solution agie par un qui fait balle. Jésus surgit là où il y a place pour l’aboutissement du processus de redéfinition du divin engagé avec Moïse; sa légitimité absolue est d’achever logiquement l’actualisation des potentialités spirituelles créées de l’intérieur de la dynamique impériale et cristalisables uniquement à sa marge. E Paul parachève cet achèvement en dévoilant la portée universelle de l’annonce faite par le messie; il délivre le dieu unique de l’autre monde de ses attaches d’origine; il le lave de son émergence périphérique et le rend apte à la réintroduction au centre du creuset allumé par le pouvoir-monde” (DM, p. 172).

⁵¹² “De la religion des faibles et des esclaves est sortie une civilisation d’une puissance incomparable (...) ce singulier produit de l’histoire juive qui allait donner le christianisme.” (CH, p. 103).

⁵¹³ Cf. DM, p. 176 e CH, p. 107.

mistério que está enraizado na relação humano-divino e através do qual se joga com a ideia da presença do sobrenatural. Segundo Gauchet, a dimensão de mistério contida na mensagem cristã abre o caminho para uma instituição hermenêutica, a saber, a Igreja. O dispositivo cristão produz um novo tipo de organização religiosa e, assim procedendo, desloca a representação do divino, prolongando a mediação do Cristo através da mediação da Igreja.⁵¹⁴

Na concepção de Gauchet, é mais relevante abordar a trajetória cristã através de seus enigmas e, nesse caso, “a estrita história institucional não basta; é preciso partir da dialética entre as ideias e sua concretização institucional”.⁵¹⁵ O primeiro entre os enigmas que o autor destaca é aquele que se inicia com Paulo. Este apóstolo promoveu uma “fermentação espiritual” que causou enormes repercussões no interior da ordem imperial. Para Gauchet, A questão religiosa era problemática no seio do império romano, as demandas espirituais internas buscavam soluções externas na filosofia grega e em especial no estoicismo, por exemplo. Paulo encontrou um modo de expressar a mensagem cristã, reformulando-a para o contexto cultural da sociedade romana. Esse feito promoveu nada mais nada menos do que a “conquista dos romanos”. Um segundo enigma é o que surge do primeiro e que nos leva a perguntar: como se efetua esta conquista? Para o autor, ela se efetua porque a perspectiva cristã mostrou-se “compatível com a religião imperial e com a conjunção ‘césaro-papista’”, esta que se concretizou no cristianismo oriental.⁵¹⁶

Em todo o processo da *conquista cristã do mundo romano*, a centralidade do tema da encarnação foi de fundamental importância, pois ofereceu soluções espirituais até então inéditas no mundo antigo. A Igreja constituiu-se, logo de início, como instituição mediadora da mensagem cristã e adquiriu, pouco a pouco, ao longo dos primeiros séculos de nossa era, a consistência necessária para se impor ao império. Desse modo, o cristianismo alterou o curso e o foco da religiosidade, induzindo e abrindo horizontes espirituais até então desconhecidos em Roma.⁵¹⁷ A ideia de encarnação possibilitou não somente conceber a mediação direta e física do Cristo, mas gerou, posteriormente, a necessidade de instaurá-la no mundo como Igreja concebida como corpo místico de Cristo.

A vinda do Salvador (*parusia*) é um acontecimento escatológico que deve ser cuidado e preparado aqui na esfera terrestre. Assim sendo, a Igreja toma para si a tarefa de adestrar os fiéis na nova fé e prepará-los para esse momento derradeiro. A questão que se coloca é a de

⁵¹⁴ Cf. CH, p. 109.

⁵¹⁵ “La stricte histoire institutionnelle ne livre rien; il faut repartir de la dialectique entre les idées et leur concrétisation institutionnelle” (CH, p. 110).

⁵¹⁶ Cf. CH, p. 106-10 e DM, p. 176-9.

⁵¹⁷ Cf. DM, p. 177.

saber se houve algum tipo de “deturpação” da mensagem original de Cristo, uma vez que, segundo Gauchet, “espíritual e poder não vão espontaneamente juntos. Foram necessárias condições transgressivas com relação à norma para que se formasse essa burocracia do espírito e da salvação”.⁵¹⁸

Os problemas hermenêuticos gerados pelo dogma da encarnação encontram, na instituição da Igreja, as soluções teológicas para orientar a conduta dos crentes neste mundo. Contudo, segundo Gauchet, a construção da religião cristã gerou pesadas tensões no espaço público através dos propósitos de concretização da marcha política.⁵¹⁹ A Igreja como instituição religiosa passa a ter legitimação para “falar em nome do céu atrás dessa cristalização que vai liberar todas as virtualidades da fundação cristã. (...) A interposição do Cristo entre Deus e os homens requer prolongar-se em uma segunda mediação”. Assim sendo, “a duplicação do Cristo em Igreja do Cristo não é um desvio da mensagem original, mas uma de suas propriedades estruturais”.⁵²⁰

Na interpretação de nosso autor, a instituição da Igreja enquanto mediadora entre Deus e os homens surge em decorrência das demandas pela formação de um “pessoal idôneo”, que pudesse representar a comunidade dos cristãos. Em sua opinião, essas demandas advêm do “espírito de Roma [que] se prolonga na Igreja Cristã”, o mesmo espírito de dominação imperial.⁵²¹ A perspectiva religiosa que se constrói a partir dessa junção cultural cria uma forma de expressão que é incompatível com o modelo de “religião primeira”.⁵²² Em outras palavras, aquilo que era o princípio intangível do passado e a lei do heterônimo passa agora a ter uma “presença viva” entre os homens e a exigir “uma conformidade pessoal fundada em uma lei compreendida ela mesma como aquela do universo inteiro.”⁵²³

Um dos aspectos que diferenciam a posição do cristianismo e demarcam a sua singularidade é aquele que diz respeito à interpretação. No caso do judaísmo, por exemplo, o problema de interpretação é muito diferente, já que não há *mistério* a ser interpretado, mas sim normas a serem estabelecidas, respeitadas e seguidas. Segundo Gauchet, temos, ao

⁵¹⁸ “Spirituel et pouvoir ne vont pas spontanément ensemble. Il a fallu des conditions transgressives par rapport à la norme pour que se forme cette bureaucratie de l’esprit et du salut” (CH, p. 110).

⁵¹⁹ Cf. DM, p. 178.

⁵²⁰ “Parler au nom du ciel derrière cette cristallisation qui va libérer toutes les virtualités de la fondation chrétienne. (...) L’interposition du Christ entre Dieu et les hommes demande à se prolonger dans une seconde médiation, (...) la duplication du Christ en Église du Christ n’est en rien une déviation du message original, mais une de ses propriétés structurelles” (CH, p.118).

⁵²¹ “L’esprit de Rome se prolonge dans l’Église chrétienne” (CH, p. 118).

⁵²² Sobre a noção de “religião primeira” em Gauchet, cf. tratamos no primeiro capítulo a respeito da instauração inaugural da ordem religiosa e acerca da lei do heterônimo.

⁵²³ “Une conformité personnelle et raisonnée à une loi comprise elle-même comme celle de l’univers entier.” (DM, p. 178).

contrário, com o cristianismo, “uma religião do mistério”⁵²⁴ que conseguiu rearticular quatro elementos distintos já existentes na Antiguidade, sendo que três deles concernem à dimensão intrarreligiosa e o último, à dimensão cívica. De acordo com nosso filósofo, o

primeiro elemento [é] o rito. (...) O rito eucarístico reinvestiu todo o sentido da religião, a presença-ausência do Cristo que veio sobre a terra de uma vez por todas. (...) [O] segundo elemento [é] a conversão filosófica e a ascese penitencial. (...) A busca pela pureza pessoal passa doravante por um intercessor, porque ela visa a uma salvação no futuro. (...) [O] terceiro elemento é o elemento filosófico. Trata-se não somente de interpretar as escrituras (...) — mas de resgatar a boa interpretação da vinda do Cristo. (...) [O] quarto elemento, [é] ele extrarreligioso, a organização comunitária, (...) a constituição de uma comunidade de crença é sempre um aspecto essencial do religioso.⁵²⁵

O cristianismo promoveu, com essa síntese de elementos, uma verdadeira transformação no interior do império. Fomentou a inversão do poder, deslocando-o definitivamente em direção à interioridade, criando assim uma *receptividade especial* para a veiculação de sua mensagem e, ao mesmo tempo, criando uma nova forma de expressar e de articular o ser-no-mundo.⁵²⁶ O destino do cristianismo foi, por assim dizer, traçado juntamente com o destino do próprio império romano que, pouco a pouco, entrega-se e une-se ao Deus cristão, abrindo os caminhos para um “individualismo muito particular, pois que puramente interior, extramundano, veiculado pelo deus cristão.”⁵²⁷

Todavia é preciso considerar que o Deus cristão é a extensão do Deus de Israel, que fala, inicialmente, aos judeus e, num segundo momento, comunica-se indistintamente com todos, enviando seu próprio filho. Ele não fala mais diretamente como falava a Moisés e aos profetas, mas comunica-se por meio de sua promessa, universalizando-a através da humanidade de seu filho.⁵²⁸ Com efeito, o cristianismo estabelece o eixo de sua história como um seguimento da história judaica. No entanto, define uma outra forma de monoteísmo, que difere por completo do judaísmo.

⁵²⁴ CH, p. 111 e p. 121.

⁵²⁵ “Premier élément [est] le rite. (...) Le rite eucharistique, est réinvesti tout le sens de la religion, la présence-absence du Christ qui est venu sur terre une fois pour toutes. (...) [Le] deuxième élément [,est] la conversion philosophique et l’ascèse pénitentielle. (...) La recherche de la pureté personnelle passe désormais par un intercesseur, parce qu’elle vise un salut future. (...) [Le] troisième élément, l’élément philosophique. Il s’agit non seulement d’interpréter les écritures (...) — mais de délivrer la bonne interprétation de la venue du Christ. (...) [Le] quatrième élément, [est] extra-religieux lui, l’organisation communautaire, (...) la constitution d’une communauté de croyance est toujours un aspect essentiel du religieux” (CH, 111-114).

⁵²⁶ Cf. DM, p. 178 e p. 180.

⁵²⁷ “Individualisme très particulier, puisque purement intérieur, extra-mondain, véhiculé par le dieu chrétien.” (DM, p. 180). Falaremos mais especificamente a respeito do individualismo no capítulo 2 da segunda parte da presente tese, quando, então, trataremos de algumas questões acerca da ideia de sujeito na modernidade.

⁵²⁸ Cf. CH, p. 120.

O Deus cristão estabelece, com o envio do Cristo, uma dimensão de alteridade que se completa com a exterioridade do Pai.⁵²⁹ Com a progressiva fixação do cristianismo no mundo romano, concretiza-se a efetivação das virtualidades do monoteísmo judaico que, por sua vez, permitiram a emergência de uma “religião da saída da religião”.⁵³⁰ Desse modo, como veremos a seguir, “o cristianismo da alta Idade Média inventará um novo modelo de poder”.⁵³¹

⁵²⁹ Cf. CH, p. 120.

⁵³⁰ Cf. DM, p. 133.

⁵³¹ “Le christianisme du haut Moyen Âge va inventer un modèle nouveau de pouvoir” (CH, p. 128).

Segunda parte

O PROCESSO DE DESENCANTAMENTO DO MUNDO

CAPÍTULO 1

AS TRANSFORMAÇÕES CRISTÃS E O PROCESSO DE SAÍDA DA RELIGIÃO

Percorreremos neste capítulo um longo período da trajetória cristã. Contudo, nós não seguiremos aqui nenhuma ordem cronológica de apresentação e nem temos a pretensão de abordar os inúmeros desdobramentos sociais, culturais e religiosos que se desenvolveram no todo desse período. O nosso objetivo é destacar e analisar aquilo que Marcel Gauchet considera como transformações de mundo operadas pelo cristianismo. Do conjunto dessas transformações, analisaremos especialmente aquelas que indicam, de alguma maneira, a direção que conduziu a experiência cristã desde os seus primórdios ao caminho de saída da religião.

Para tanto, será preciso lembrar aqui algumas questões que perpassam a ideia de saída da religião. Temos que considerar, primeiramente, que Gauchet busca definir o religioso vinculando-o à “questão da organização política e da produção da lei”.⁵³² Sob este ponto de vista, a religião como produtora da lei e do vínculo que une a totalidade do estar-junto coletivo, pertence ao passado. Não é que a religião tenha acabado ou deixado de existir, muito pelo contrário. Todavia, o fato é que, segundo Gauchet, deixou de ser a fonte exclusiva do sentido que legitima a lei, ou seja, deixou de ser uma reserva de sentido supra-ordenada e aautoevidente, como diriam Luchmann e Berger.⁵³³ É por causa disso que nosso filósofo considera que vivemos atualmente em um *mundo que saiu da religião*, isto é, mundo que a religião perdeu “a capacidade de (...) estruturar a política e a sociedade” como um todo, muito embora seja um mundo que permite a “*permanência do religioso na ordem da convicção*”.⁵³⁴ Neste mundo em que impera uma verdadeira “dessacralização da representação”, a religião constitui uma reserva de sentido dentre outras tão pregnantas e significativas quanto ela.⁵³⁵

⁵³² Cf. RAR, p. 23-24.

⁵³³ Cf. Peter BERGER ; Thomas LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*.

⁵³⁴ “La capacité du religieux à structurer la politique et la société, et à une *permanence du religieux* dans l’ordre de la conviction” (RAR, p. 55).

⁵³⁵ Cf. MD, p. 114.

Para Gauchet, o motivo principal pelo qual se gerou esse longo movimento de saída da religião foi o princípio de individuação. Foi através desse princípio que se configurou uma nova vivência do ser, uma nova estrutura ontológica. Esse evento proporcionou nada mais nada menos que “a expulsão do invisível da natureza visível, essa expurgação do conceito de natureza do qual nasce a possibilidade de uma ciência objetiva”.⁵³⁶ Todavia, será preciso tomar aqui o devido cuidado para não reduzirmos a tese gauchetiana aos modelos clássicos acerca da “morte de Deus”, os quais trabalham com a pré-compreensão de que a religião é uma ilusão que deve ser superada.⁵³⁷

Há que se cuidar também para não se identificar a expressão saída da religião pura e simplesmente com termos como: secularização, “laicização” ou “desencantamento do mundo”. Essa expressão é utilizada por Gauchet justamente para demarcar uma distância conceitual em relação à insuficiência das explicações pautadas nas teorias que se utilizam desses termos. Para ele, a saída da religião constitui um *processo* que se desdobrou ao longo de vários séculos de cristianismo e continua em ato.⁵³⁸

Todavia, é preciso lembrar que, na obra gauchetiana, não há uma indicação precisa que situe esse processo num lugar e tempo específicos. Somos do parecer de que a ausência desta indicação, algo que para Bergeron constitui uma “ambiguidade em Gauchet”, deve-se ao fato de que essa “saída” é um processo de composições, metamorfoses e recomposições ainda em ato.⁵³⁹ Apesar de não ter estabelecido a referida indicação, Gauchet nos oferece, em contrapartida, indicações das *etapas sucessivas de um processo*. É justamente essa dimensão de sua obra que apresentaremos neste capítulo e que continuaremos a apresentar e a analisar nos capítulos seguintes, pois, como escreve nosso autor, “a saída da religião *continua*”.⁵⁴⁰

Dividimos o presente capítulo em quatro etapas. Na primeira, demarcamos, à guisa de apresentação, algumas questões básicas que nosso autor considera acerca do monoteísmo islâmico e do budismo. Veremos o que ele distingue nesses monoteísmos de “tipo puro” e, especialmente, em que isso nos ajuda na compreensão do monoteísmo cristão. Nosso objetivo é mostrar que no “monoteísmo puro”, há uma recomposição da antiga concepção de ordem cosmológica própria das religiões anteriores ao cristianismo, enquanto que, no monoteísmo cristão, rompe-se definitivamente com tal concepção.

⁵³⁶ “l’expulsion de l’invisible de la nature visible, cette expurgation du concept de nature dont naît la possibilité d’une science objective.”(MD, p. 115).

⁵³⁷ Cf. MD, p. 236.

⁵³⁸ Cf. MD, p. 124, 139 e 236.

⁵³⁹ Cf. Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 82.

⁵⁴⁰ “La sortie de la religion *continue*” (RD, p. 20).

Na segunda etapa, tratamos a respeito da especificidade da transcendência cristã e de seu modo *sui generis* de relacionar céu e terra. E, ainda, de uma questão controversa que define o cristianismo como uma “religião da heresia”. Na terceira, abordamos os problemas hermenêuticos e as controvérsias cristológicas dos primeiros séculos da Igreja. Depois, abordaremos o que designamos como configurações cristãs de mundo. Aqui recorreremos, como primeiro exemplo, aos ideais que inspiraram a configuração religiosa e política do período carolíngio.

Na quarta e última etapa, trataremos da questão da emergência da “individualidade cristã” e das conseqüentes mudanças que este fenômeno promoveu ao dar um novo sentido para o mundo material. O caso do monasticismo ocidental através da *escolha individual* por uma vida de reclusão regrada pela fórmula *ora et labora* e o papel da ética protestante são os exemplos que analisamos nessa última etapa.

1.1. O “monoteísmo puro” e a manutenção da antiga estrutura de mundo

Ao procurar definir os aspectos que concernem às especificidades e virtualidades cristãs, Gauchet quer também desvelar a estrutura original que permitiu a emergência, única e singular, do cristianismo. Para ele, somente esta religião realizará, como veremos, a síntese consumada daquilo que diz respeito ao problema da dualidade, isto é, o problema da separação entre a divindade e o mundo. Isso quer dizer que a diferenciação da divindade encontrará seu termo final na doutrina cristã da salvação, mais propriamente falando, na “figura do Salvador”.

Segundo nosso autor, a solução do problema da dualidade passa pela emergência dos monoteísmos, mas, entretanto, não se resolve plenamente com eles. Ao que tudo indica, para Gauchet, o cristianismo é um monoteísmo impuro. A seu ver, os “monoteísmos puros”, tal como o islâmico, não chegaram a solucionar o problema da dualidade.⁵⁴¹ Assim sendo, o mundo permanece “encantado”. Isto significa que, só “o monoteísmo não foi suficiente, por si só para desencantar o mundo”.⁵⁴²

Na concepção de Gauchet, a expressão “monoteísmo puro” designa uma religiosidade que permaneceu fiel a uma posição conservadora no que diz respeito à concepção de cosmos.

⁵⁴¹ Cf. DM, p. 93 e 97.

⁵⁴² “En un mot, le monothéisme ne suffit pas, par lui-même, à désenchanter le monde.” (MD, p. 112).

Assim procedendo, manteve as condições de “um mundo plenamente valorizado”, isto é, conservado em sua “forma encantada”.⁵⁴³ Para confirmar essa premissa acerca do “monoteísmo puro”, nosso autor toma inicialmente o exemplo do monoteísmo islâmico, o qual preconiza uma submissão incondicional à lei e, por conseguinte, uma adesão também incondicional ao universo, tal como ele foi supostamente concebido pelo seu criador. Isso indica, para Gauchet, a permanência da unidade ontológica como arcabouço da totalidade do mundo no pensamento islâmico clássico. Como a própria etimologia indica, a palavra islã significa “submissão a Deus”.⁵⁴⁴ Desse modo, “o exemplo do Islã está aí para atestar que a fé, a mais rigorosa e a mais elaborada em unicidade divina, pode muito bem se conciliar com a manutenção de uma essencial adesão à lei de um universo em si nesse ponto conforme a vontade de seu criador”.⁵⁴⁵

Segundo o pensador francês, existe, no caso do monoteísmo islâmico, uma conjunção entre o criador e a exterioridade de sua criação. Isso se confirma na “resposta prática”, estruturada na própria mensagem do Profeta. É uma mensagem de obediência incondicional aos desígnios globais de Deus. Para nosso autor, no monoteísmo islâmico, “falta completamente uma visão limitada ao conteúdo do dogma”. Em sua opinião, essa falta permite a valorização deste mundo na medida em que se mantém o que seria a ordem do “puro” e do “justo” em plena unidade. Nesse caso, “é a estrita manutenção da unidade ontológica, e seu correlato, a salvaguarda não menos rigorosa de uma economia existencial em que o ser-no-mundo, segundo a norma do puro e do justo, conserva seu pleno valor em si mesmo”.⁵⁴⁶

O mundo é descrito no Corão como uma realidade compacta e inter-relacionada.⁵⁴⁷ Para Henry Corbin, “a filosofia islâmica apresenta-se, antes de tudo, como a obra de pensadores pertencentes a uma comunidade religiosa caracterizada pela expressão corânica *Ahl al-Kitâb*: um povo possuindo um livro santo”.⁵⁴⁸ A fé islâmica também expressa a ideia

⁵⁴³ “Un monde pleinement valorize” (DM, p. 93).

⁵⁴⁴ Cf. Karen ARMSTRONG. *O Islã*. p. 264. Para outras abordagens acerca do Islã, cf, Roberto BARTHOLO JR ; Arminda Eugênia CAMPOS. (Orgs). *Islã : o credo é a conduta*. Ver também: Norman DANIEL. *Islam et Occident*. Albin MICHEL *Dictionnaire de l'Islam : religion et civilisation*. Muhammad Husain BEHESHTÍ; Muhammad Yanád BAHONAR. *Introducción a la filosofía del Islam*.

⁵⁴⁵ “L'exemple de l'Islam est là pour attester que la foi la plus rigoureuse et la plus élaborée en l'unicité divine peut fort bien se concilier avec le maintien d'une essentielle adhésion à la loi d'un univers lui-même à ce point conforme à la volonté de son créateur” (DM, p. 93).

⁵⁴⁶ “Manque complètement (...) une vue arrêtée au contenu du dogme, c'est le strict maintien de l'unité ontologique, et son corrélat, la sauvegarde non moins rigoureuse d'une économie existentielle où l'être-en-ce-monde selon la norme du pur et du juste conserve sa pleine valeur en lui-même” (DM, p. 93).

⁵⁴⁷ Cf. Muhammad Husain BEHESHTÍ ; Muhammad Yanád BAHONAR. *Introducción a la filosofía del Islam*, p. 70.

⁵⁴⁸ Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 21.

de um monoteísmo radical, que rejeita por completo qualquer possibilidade de politeísmo. Como diz o Corão: “*Deus não adotou um filho nem outro deus junto a Ele (23:91-92)*”. Todavia, Gauchet considera que o tipo de “monoteísmo puro” que se mostra na fé islâmica possibilita a manutenção da antiga unidade ontológica entre ser e mundo.

É a desvalorização da “morada terrestre” que permitirá o desenvolvimento de uma exploração regrada do mundo. Como veremos, essa exploração engendrará um processo no qual a saída da religião resultará na “mais profunda transformação do antigo elemento religioso em outra coisa que não a religião.”⁵⁴⁹ Na concepção de Gauchet, é a partir de um “desinteresse” pelo mundo que se dá, em contrapartida, o “esforço para restabelecer o *Um* contra a dualidade de aspecto do ser”.⁵⁵⁰ Esse mesmo desinteresse revelará, por outro lado, o interesse no além do visível e redundará, por assim dizer, na busca por uma “unidade última”. Como consequência dessa busca, temos a elaboração de uma imagem degradada do mundo, o qual passa a ser uma “emanação segunda” em que tudo é ilusão. Entretanto, “a desvalorização desse mundo com relação ao além não impedia a manutenção de um ideal de conjunção da ordem desse mundo e de seu fundamento no além”.⁵⁵¹

Para ilustrar essa compreensão, Gauchet recorre ao exemplo paradigmático do budismo, no qual o afastamento radical deste mundo implica a máxima supressão da realidade sensível. Para nosso autor, “é, sem dúvida, no budismo, que temos o exemplo mais puro desse compromisso entre alteridade do mundo e salvação do *Um*”. Em sua concepção, há duas posições distintas no estranhamento budista de mundo, “de um lado, a prisão dolorosa da morada terrestre; de outro lado, a extrema redução de sua consistência, (...) [o] acento colocado sobre a impermanência e a irrealidade do universo fenomenal”.⁵⁵²

Desse modo, o mundo sensível dos fenômenos é considerado como completamente ilusório e irreal. Segundo John Cobb, a doutrina budista evoca a ideia do vazio como sendo “uma realidade última”. Se existe uma subordinação típica do budismo, ela se dá fundamentalmente em relação ao vazio. Mas essa subordinação é, na verdade, um “culto à iluminação”.⁵⁵³ É um culto que visa ultrapassar as aparências do mundo sensível e alcançar a

⁵⁴⁹ “La sortie de la religion, c’est au plus profond la transmutation de l’ancien élément religieux en autre chose que de la religion.” (RD, p. 17).

⁵⁵⁰ “L’effort pour rétablir l’*Un* contre la dualité d’aspect de l’être” (DM, p. 94).

⁵⁵¹ “La dévalorisation de l’ici-bas par rapport à l’au-delà n’empêchait pas le maintien d’un idéal de conjonction de l’ordre d’ici-bas et de son fondement dans l’au-delà” (ROP, p. 81).

⁵⁵² “C’est dans le bouddhisme, sans doute, qu’on a l’exemple le plus pur de ce compromis entre altérité au monde et sauvetage de l’*um*. (...) D’un cote, à la prison douloureuse que constitue le séjour terrestre; de l’autre cote, (...) de l’accent porté sur l’impermanence et l’irréalité de l’univers phénoménal.” (DM, p. 95).

⁵⁵³ Cf. John B. COBB. *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue?*, p. 138-139.

iluminação do vazio.⁵⁵⁴ Isso expressa uma busca de união com a *realidade última* que é geradora e, ao mesmo tempo, mantenedora de toda e qualquer realidade.

A transcendência no budismo é comumente relacionada com a capacidade de se romper com a ilusão do eu e tornar-se uma “pessoa desilusionada”.⁵⁵⁵ Nessa linha de compreensão, pode-se dizer que a ascese budista consiste em quebrar com a ilusão do eu substancial.⁵⁵⁶ Pode-se dizer também, que esse tipo de transcendência busca a “não realidade de si”.⁵⁵⁷ Assim sendo, tal como Marcel Gauchet enfatiza, na recusa budista de mundo, uma vez ultrapassadas as aparências, o eu, inclusive, “toda separação se abole com a ilusão da personalidade”.⁵⁵⁸

No entendimento de nosso autor, a filosofia budista da superação do eu mostra-nos certa simetria com o monoteísmo do Islã. Para ele, temos: “de um lado, o monoteísmo sem imperativo de salvação; de outro lado, a tensão ao redor da salvação fora do monoteísmo, fora do cuidado do divino, no limite”.⁵⁵⁹ O que há de simétrico entre essas duas crenças é o “esforço comum”, entre ambas para superar a divisão entre criador e criatura, entre ilusão e verdade. Se, no Islã, temos uma total submissão aos designos globais de Deus, por toda criação, no budismo, temos um mesmo grau de submissão ao “vazio”. A libertação budista da “ilusão do sujeito” promove a unidade última com o universo. O monoteísmo islâmico, por sua vez, busca a mais rigorosa união com a vontade de Deus. Os seguidores de Buda pretendem ultrapassar as esferas do sensível, em direção ao nada inteligível. Os adeptos da mensagem corânica pretendem superar e neutralizar sua distância em relação a Deus.

Como vimos, existem, em ambos os casos, um esforço de união que se mostra como uma tentativa de superação da diferença absoluta do fundamento último. Tentativa de superação da diferença e da distância absolutas do fundamento último, que as religiões advindas do período axial tendem a estabelecer. O que se pretende nos dois casos é a superação de um hiato entre Deus e o homem por um lado, ou entre a ilusão do mundo e o domínio da verdade por outro. Todavia, o que objetivamos e o que nos interessa alcançar mais propriamente com essa breve análise comparativa entre o Islã e o budismo é o esclarecimento que ela nos traz acerca da “especificidade cristã”. Como dissemos acima, o “monoteísmo puro” e as orientações de tipo budista não foram suficientes para romper com a visão

⁵⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 138-139.

⁵⁵⁵ Cf. Edward CONZE. *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, p. 14.

⁵⁵⁶ Cf. John B. COBB. *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue?*, p. 131.

⁵⁵⁷ Cf. Mariangela D’Onza CHIODO. *Buddhismo*, p. 43.

⁵⁵⁸ “Traversées ces apparences, toute séparation s’abolit avec l’illusion de personnalité” (DM, p. 95).

⁵⁵⁹ “D’un côté, le monothéisme sans imperative de salut; de l’autre côté la tension vers le salut hors monothéisme, hors souci du divin, à la limite” (DM, p. 95).

encantada de mundo, pois, de um modo ou de outro, a antiga estrutura ontológica do ser se mantém. Vejamos, agora, como Marcel Gauchet trata as particularidades e a originalidade do percurso cristão e sua concepção dualista de mundo.

1.2. A transcendência cristã e as heresias da igreja

Para analisarmos as particularidades do percurso cristão, destacamos abaixo as especificidades de dois contextos diferenciados próprios do cristianismo. O primeiro diz respeito à noção de transcendência, no âmbito do que Gauchet entende ser o mais específico da fé cristã, a saber, a relação entre céu e terra e “a harmonização de dois domínios de exigências no seio da cidade terrestre”.⁵⁶⁰ Indicaremos essa relação a partir de algumas concepções do cristianismo, tais como a que concebe a conciliação das esferas visível e invisível, isto é, do mundo fenomênico e seu fundamento divino, ou as concepções que impulsionaram, a partir do dogma da encarnação, os primeiros movimentos de autonomização da esfera terrestre existentes no âmbito mesmo da tradição cristã. O segundo contexto, diz respeito às disputas hermenêutico-conceituais entre a instituição da Igreja e as chamadas heresias. Veremos, nesse caso, a indicação de uma perspectiva que, segundo Gauchet, pode definir o cristianismo como “religião da heresia”.

1.2.1. Relação entre o céu e a terra

“O céu do céu, criado por Vós no princípio, é, por assim dizer, *uma criatura intelectual*, que, apesar de não ser coeterna convosco, ó Trindade, participa, contudo, da vossa eternidade.”

Santo Agostinho

Analisaremos a transcendência cristã nesse momento a partir de sua relação com duas concepções distintas. A primeira diz respeito ao Deus criador; a segunda, à salvação em outra vida. Vejamos, pois, como se conjugam essas duas concepções. Para nosso autor, o cristianismo escapa tanto da postura de submissão global preconizada pelo Islã, quanto daquela proposta pelo budismo. Mas de que modo ele escapa? Digamos que o cristianismo

⁵⁶⁰ “L’harmonisation des deux domaines d’exigences au sein de la cité terrestre” (Marcel GAUCHET, Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique, *Le Débat*, p. 148).

escapa na medida em que empreende uma nova “estratégia de conciliação”, ou seja, quando empreende uma nova *articulação entre dois mundos*. Volta-se, nesse momento, às implicações a respeito das relações entre mundo visível e mundo invisível. Contudo, temos agora, com o cristianismo, um modo muito especial de conceber esta questão, do qual emergirá um “novo universo, tanto religioso quanto profano”, que passa a gerar um esforço suplementar de conciliação. Se, por um lado, o cristianismo abala as estruturas das antigas soluções estabilizadoras, por outro, ele procura buscar a *unidade* ligando a seu modo estes dois mundos. Segundo Gauchet, uma das especificidades cristãs é o modo de conceber a articulação entre céu e terra. Em seu entendimento, essa articulação se dá “apesar das potencialidades profundamente antagonistas das exigências em juntar e em recompor uma economia prática do Um, devoção ao invisível e obrigações para com o invisível em conjunto no seio de um só e mesmo ser”.⁵⁶¹

É no âmbito do jogo dinâmico dessas “potencialidades antagônicas”, que o cristianismo se desdobra. Um jogo cujo movimento é desencadeado pelas concepções resultantes do dogma da encarnação, tal como apresentado logo no início do Evangelho de João, onde se lê: “o Verbo [que] se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Num certo sentido, essas concepções mantêm a antiga confluência entre o visível e o invisível. Nesse caso, “o invisível pode se colocar a funcionar como um recurso contra a ordem visível. É o que se passa com a emergência das religiões ditas de transcendência”.⁵⁶²

Todavia, na concepção do filósofo francês, diferentemente dessas religiões, os efeitos produzidos pelo cristianismo conduzem, pouco a pouco, à concepção da autonomia do mundo terrestre. Em virtude disso, podemos dizer que conduzem à concepção segundo a qual “a esfera terrestre adquire consistência autônoma, tornando-se ontologicamente completa por ela mesma, a seu modo — adquirindo, em todo caso, suficiente dignidade, por mais interior que deva permanecer sua realidade especial, para que o Verbo aí se faça carne.”⁵⁶³ Essa é, segundo nosso autor, a especificidade do cristianismo, o seu modo de articular “céu” e “terra”, que possibilitou “o suporte decisivo da dinâmica da autonomia terrestre que se estabeleceu no

⁵⁶¹ “Sortira un nouvel univers tant religieux que profane. (...) En dépit des potentialités profondément antagonistes des exigences à conjindre, à recompose une économie pratique de l’Un, dévotion à l’invisible et obligations envers l’invisible ensemble au sein d’un seul et même être.” (DM, p. 96-97).

⁵⁶² “L’invisible peut se mettre à fonctionner comme un recours contre l’ordre visible. C’est ce qui se passe avec l’émergence des religions dites de la transcendance.” (ROP, p. 80).

⁵⁶³ “La sphère terrestre acquérant consistance autonome, devenant ontologiquement complète par elle-même, à sa façon — prenant en tout cas assez dignité, si inférieure que doit rester sa réalité spéciale, pour que le Verbe s’y fasse chair.” (DM, p. 97).

fundo da originalidade ocidental.”⁵⁶⁴ Essa especificidade torna possível uma conjunção inédita, que, por sua vez, permitirá uma renovada união com o Verbo, união entre céu e terra ou, o que é o mesmo, entre o visível e o invisível. Como nos diz Santo Irineu de Lião, “o Filho é o visível do Pai, o Pai é o invisível do Filho” (*Contra os Hereges*, IV 6, 6). Essa originalidade cristã advém de uma dialética intrinsecamente vinculada à “figura do Salvador”, uma figura que se concretiza por uma natureza muito especial, pois é, ao mesmo tempo, divina e humana.

Para Gauchet, o cristianismo instaura-se através de uma “dialética inscrita no casamento da personificação monoteísta com a recusa do mundo.”⁵⁶⁵ Surge assim, a figura do “Filho”, aquele que foi enviado e que está unido com o “Pai”. Na concepção de nosso autor, existe um paradoxo na doutrina da salvação cristã que é relativo à questão da alteridade divina. Por um lado, é necessário reconhecer a fenomenalidade deste mundo, mas, por outro, não devemos nos acomodar a ele. Isso quer dizer que não há mais a “possibilidade da ordem segundo Deus na cidade terrestre ser verdadeiramente suficiente — mesmo se o inverso representou longamente uma tentação maior. Assim, existe, inicialmente, um jogo entre a obrigação de reconhecer uma certa consistência a este mundo e um certo valor da vida segundo sua regra, e a recusa legítima em acomodar-se, que irá assegurar ao cristianismo uma capacidade original de tensão interna e de movimento.”⁵⁶⁶

Na compreensão de Gauchet, as concepções sobre a alteridade divina adquirem uma maior complexidade com o advento do cristianismo. A concepção cristã da humanidade do Cristo será responsável por inúmeras dificuldades de interpretação. Sendo assim, nunca se terá plena certeza daquilo que efetivamente corresponderia à vontade do Pai. Nesse quadro de considerações, o divino permanece na condição de inefável. Portanto, torna-se difícil e praticamente impossível “a interpretação de seu desejo, de se assegurar de sua verdade”. Segundo o filósofo francês, esta condição promove o “paradoxo da alteridade divina tal como reelaborado no quadro da encarnação”.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴“Le support décisif de la dynamique de l’autonomie terrestre à quoi se ramène au fond l’originalité occidentale.” (MD, p. 144).

⁵⁶⁵ “Dialectique inscrite dans le mariage de la personification monothéiste avec le refus du monde.” (DM, p. 97).

⁵⁶⁶ “Ni possibilité de vraiment se suffire de l’ordre selon Dieu dans la cite terrestre — même si l’option a durablement represente une tentation majeur. D’entrée, ainsi, il y a un jeu entre l’obligation de reconnaître une certaine consistance à ce monde et une certaine valeur à la vie selon as règle, et le refus legítimo de s’en accommoder qui va assurer le christianisme d’une capacite originale de tension interne et de mouvement.” (DM, p. 96).

⁵⁶⁷ “L’interpétation de son vouloir, de s’assurer de sa vérité (...). Paradoxe de l’altérité divine telle que réélaborée dans le cadre de l’incarnation” (DM, p. 97-98).

A doutrina cristã converter-se-á, passo a passo, como veremos, em *trabalho neste mundo* e buscará, progressivamente, uma coincidência entre a vida presente e aquela do além. Trata-se, segundo Gauchet, de um trabalho de salvação que tem como objetivo a união com o Cristo, perspectiva que constitui o ponto nevrálgico de aplicação da fé cristã. A obra de salvação começa nessa vida e o seu movimento histórico resultou na autonomia constitutiva da esfera terrestre. Como escreve nosso autor, o modo muito particular como o cristianismo concebe a articulação entre o céu e a terra, “parece ter fornecido o suporte decisivo da dinâmica da autonomia terrestre na qual se estabelece no fundo a originalidade ocidental”.⁵⁶⁸

Essas são concepções pelas quais, segundo Gauchet, podemos falar do cristianismo como “religião da saída da religião”, religião que promove uma articulação que culmina por *dignificar a esfera terrestre*, buscando estabelecer sua consonância com o além. O cristianismo engendrará, assim, um mundo que deverá ser simultaneamente ultrapassado e que, doravante, será adaptado e modificado. Tal evento é o resultado mesmo da obra de salvação cristã, que levou a cabo a autonomização deste mundo. Nesse sentido, para o pensador francês, “o cristianismo é a única religião em condição compatível até o limite com a modernidade”.⁵⁶⁹

1.2.2. O cristianismo: uma religião da heresia?

Com o processo de instauração da Igreja, delineia-se um novo quadro de apreensão religiosa e empírica do mundo. Os primeiros séculos de nossa era começam a testemunhar a elaboração de normas com vistas à uma organização sócio-política fundamentada em valores advindos dos ensinamentos cristãos. Para Gauchet, esses são os “valores-chaves” que promoveram uma mutação importante na forma de organizar a sociedade e que deram sentido ao esforço para conciliar “a cidade dos homens” com a “cidade de Deus” e, por conseguinte, aderir inteiramente a uma perspectiva cristocêntrica.

Na compreensão do autor, isso se verifica “desde a construção dogmática dos primeiros séculos até a infiltração de uma série de valores-chaves no século a favor da mutação feudal, passando pela instalação do aparelho eclesial e a formação da disciplina

⁵⁶⁸ “Paraît avoir fourni le support décisif de la dynamique de l’autonomie terrestre à quoi se ramène au fond l’originalité occidentale. Ce pourquoi on est fondé à parler à son sujet de ‘religion de la sortie de la religion’” (MD, p. 143-144).

⁵⁶⁹ “Le christianisme est-il la seule religion en l’état compatible jusqu’au bout avec la modernité” (MD, p. 144).

monástica”.⁵⁷⁰ As transformações advindas desse processo redundaram na estruturação de um tipo de sociedade inteiramente consagrada à salvação. Uma sociedade que promoveu em seu interior os *agentes mediadores* do sagrado. A Igreja terá, nesse sentido, a proeminência nas tarefas de salvação. Doravante, será através das autoridades eclesásticas que se intermediarão as relações entre o sagrado e a comunidade terrestre dos crentes.

Temos, assim, um modelo de instauração religiosa no qual se desenvolve uma hierarquização dos representantes de Deus. A institucionalização da fé é aqui pavimentada pela articulação cristã entre céu e terra. Cria-se, a partir daí, um tipo específico de “participação, na verdade, através de uma autoridade mediadora”. Para Gauchet, o que se verifica com a instauração da Igreja católica, é a emergência de uma “hierarquia integrando pastores e crentes no seio de uma perfeita sociedade de salvação”. Na compreensão de nosso filósofo, é a partir dessa hierarquia que se constitui o epicentro do fenômeno cristão, aquele que liga céu e terra com vistas à salvação. A dificuldade de compreender a mensagem de Deus torna o ambiente favorável para o surgimento de uma classe de intérpretes. Cria-se, com isso, um corpo doutrinal para orientar as respectivas interpretações. O que se pretendia, fundamentalmente, era uma orientação soteliológica que para tanto, segundo Gauchet, era necessário integrar a “interioridade da fé e a autoridade do dogma”.⁵⁷¹ Em outras palavras, era preciso realizar “a concretização sensível do fundamento invisível”.⁵⁷²

No entendimento de nosso autor, as questões de interpretação no cristianismo são bastante distintas daquelas de outras religiões. Os problemas hermenêuticos no Islã, por exemplo, ocupam uma posição inversa, pois o Islã permite inúmeras interpretações, para as quais não existe “nem clero, nem reformadores”. A palavra no Corão adquire uma dimensão onipresente, revela-se como uma mensagem que é totalmente recebida, mas que indica, simultaneamente, a presença mesma do transcendente no âmbito das coisas terrestres. Em outros termos, a palavra corânica representa para o crente a realização plena da transcendência na imanência. Ela é “palavra incriada” que, por si só, já é totalmente irrefutável, já que seu alcance ultrapassa qualquer medida de imprecisão, pois ela é a própria

⁵⁷⁰ “Depuis la construction dogmatique des premiers siècles jusqu’à l’infiltration d’une série de valeurs clés dans le siècle à la faveur de la mutation féodale, en passant par la mise en place de l’appareil ecclesial et la formation de la discipline monastique” (DM, p. 101).

⁵⁷¹ “Participation à la vérité au travers d’une autorité médiatrice, (...)Hiérarchie intégrant pasteurs et croyants au sein d’une parfaite société de salut. (...) Intériorité de la foi et autorité du dogme” (DM, p. 101).

⁵⁷² “La concrétisation sensible du fondement invisible” (DC, p. 56).

palavra de Deus que constitui integralmente o mundo tal como se apresenta de modo direto ao crente. Sob esse ponto de vista, poder-se-ia dizer que não há no Islã lugar para incertezas.⁵⁷³

O que distingue fundamentalmente a posição do cristianismo e que perpassa grande parte da longa construção teológica da Igreja é uma dinâmica na qual “a ortodoxia e a dissidência vão em par, respondem-se e se alimentam mutuamente”.⁵⁷⁴ Trata-se, mais precisamente, de um dispositivo que “liga, congenialmente, por assim dizer, o rigor da ortodoxia e a abertura da heresia”, criando, com isso, o fato inédito de ser a “única religião que desenvolveu o projeto sistemático de um enquadramento das almas por uma burocracia de sentido.”⁵⁷⁵

O quadro do desenvolvimento sócio-histórico apresentado pelo percurso do cristianismo constituirá uma instauração progressiva. Desse modo, segundo Gauchet, depura-se um grau progressivo de instauração sociorreligiosa no qual “as condições históricas do lado ocidental permitiram à Igreja (...) afirmar-se independentemente dos poderes temporais e desenvolver, a partir da reforma gregoriana no século XI, uma organização interna relativamente centralizada e integrada — a primeira burocracia do Ocidente”.⁵⁷⁶ Consolida-se, assim, um modelo religioso que assume indelevelmente o princípio da autonomia terrestre, no qual se delineia uma nova forma de apropriação do mundo.

O que nos interessa destacar nessa reflexão é uma interpretação singular, promovida por Marcel Gauchet, na qual o cristianismo, além de ser uma religião da saída da religião, configura-se também como uma “religião de heresia”. Dito de outro modo, uma religião que contém “o foco, o alimento e o élan da heresia, o rigor e o peso da ortodoxia (...) voltados a uma interminável confrontação em campo fechado.”⁵⁷⁷ De fato, a luta contra as heresias marcou inúmeras querelas conceituais na Igreja.⁵⁷⁸

⁵⁷³ Cf. DM, p. 102. Para essas questões acerca do Islã, Gauchet toma como referência as obras de: Henry CORBIN, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*. E de: Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam : introduction à une étude de la religion musulmane*.

⁵⁷⁴ “Où l’orthodoxie et la dissidence vont de pair, se répondent et s’alimentent mutuellement.” (DC, p. 57).

⁵⁷⁵ “Lie congénitalement, pour ainsi dire, la rigueur de l’orthodoxie et l’ouverture de l’hérésie, (...) la seule religion qui a développé le projet systématique d’un encadrement des ames par une bureaucratie du sens.” (DM, p. 102).

⁵⁷⁶ “Les conditions historiques du côté occidental ont permis à l’Église et de s’affirmer indépendamment des pouvoirs temporels et de développer, à partir de la réforme grégorienne du XIe siècle, une organisation interne relativement centralisée et intégrée — la première bureaucratie d’Occident” (DM, p.103).

⁵⁷⁷ “Le foyer, l’aliment et l’élan de l’hérésie, la rigueur et la pesanteur de l’orthodoxie (...) voué à une interminable confrontation en champ clos.” (DC, p 59).

⁵⁷⁸ A palavra heresia vem do grego *αἵρεσις*, (*airese*) que significa “escolha livre”. Com o cristianismo, o termo ganha um novo sentido. Alguns autores atribuem ser de São Paulo uma das primeiras referências feitas informalmente à heresia no sentido cristão. Na *Primeira Carta aos Coríntios*, cap. II, Paulo fala dos “escândalos da humanidade”, dirige-se ao que considerava como “heresias”, entre elas, as dissensões, as idolatrias e as feitiçarias. Contudo, a heresia será finalmente identificada, posteriormente, como qualquer doutrina que seja

A teologia cristã é, em grande parte, o resultado dos embates conceituais entre heresia e ortodoxia.⁵⁷⁹ A reforma gregoriana foi, sob certos aspectos, o ponto alto desse longo processo de combate às heresias que se iniciou nos primeiros séculos de nossa era com o 1º Concílio de Niceia, em 325. A partir da reforma gregoriana, a luta contra as heresias e a respectiva centralização do poder papal atingem o ápice com a implantação da ideia de uma *ecclesia universalis*.⁵⁸⁰ Para nosso autor, este é um momento em que “a pretensão da ortodoxia se afirma com rigor”, ou seja, afirma-se o que seria a verdade do “verdadeiro religioso”.⁵⁸¹

O desejo de regresso aos tempos iniciais da Igreja delineou os influxos religiosos da chamada Baixa Idade Média. Os decretos promulgados contra as diversas heresias afirmam sistematicamente a primazia da ortodoxia através da figura unificadora do Papa. Para o filósofo francês, isso consolida cada vez mais a religião cristã como sendo “a própria religião da heresia”, ou seja, religião produtora de heresias. Com a reforma gregoriana, o sucessor de Pedro passa a ter, mais do que nunca, a prerrogativa de ser o “intérprete único” da palavra e da vontade de Deus. Trata-se aqui de uma efetiva monarquia pontifical que se imporá no Ocidente a partir da segunda metade do século XI. Esse acontecimento

contribuiu para instaurar (...) as exigências e as normas, marcando a necessária autonomia do aparelho de salvação e acentuando a profissionalização de seu pessoal, essas são, de uma parte, as condições de uma ocupação ela mesma autônoma desse mundo, e de outra parte, as condições de uma religião pessoal. Com efeito, a apreensão do além passa estritamente pelo controle de um pessoal especializado e mais, em função mesma dos pressupostos que mobiliza essa interposição.⁵⁸²

contrária aos dogmas da Igreja. Na opinião de muitos autores, para que haja de fato uma heresia, é preciso que ela seja condenada por uma ortodoxia. Sobre essa concepção e a definição terminológica da palavra heresia, Cf. H. MASSON. *Manual de herejias*. J. RIBEIRO JR. *Pequena história das heresias*. Falbel NACHMAN. *Heresias medievais*. E. MITRE ; C. GRANADA. *Las grandes herejias de la Europa Cristiana (380-1520)*.

⁵⁷⁹ O termo ortodoxia resulta da composição de duas palavras gregas, a saber: **ορθος** (*orthos*) que quer dizer certo, correto ou canônico e **δοξα** (*doxa*) que quer dizer opinião e cuja raiz é a mesma dos termos dogma ou doutrina. A palavra composta ortodoxia significa crença correta e se coloca em contraste com a heresia e a heterodoxia. Ortodoxo é aquele que é fiel a uma doutrina religiosa. Cf. Claudionor Correia de ANDRADE. *Dicionário teológico*. Outras acepções acerca da ortodoxia, cf. Jean-Pierre DECONCHY. *L'orthodoxie religieuse*. Gilbert Keith CHESTERTON. *Ortodoxia*. Ângelo di BERNADINO. *Dizionario patristico e di antichità Cristiane*.

⁵⁸⁰ Cf. Friedrich KEMPF. La reforma gregoriana (1046-1124). In: Hubert JEDIN. *Manual de historia de la Iglesia*, p. 543-714. Sobre a reforma gregoriana e seus desdobramentos no período medieval, ver também: Jacques Le GOFF. *As raízes medievais da Europa*. _____. *La civilisation de l'occident medieval*. Ernst H. KANTOROWICZ. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*.

⁵⁸¹ “La prétention d’orthodoxie s’affirme avec rigueur” (DM, p. 103).

⁵⁸² “Contribué à instaurer, (...) ses exigences et normes, en marquant la nécessaire autonomie de l’appareil de salut et en accentuant la professionnalisation de son personnel, ce sont d’une part les conditions d’une occupation elle-même autonome de l’ici-bas, et d’autre part les conditions d’une religion personnelle. Plus en effet l’appréhension de l’au-delà passé strictement par le contrôle d’une hiérarchie spécialisée, et plus, en fonction meme des presupposes que mobilize cette interposition” (DM, p. 102-103).

Todavia, os cânones da fé encontram-se aqui totalmente submetidos ao controle da hierarquia eclesiástica. Não obstante, os problemas ocasionados pela forma cristã de compreender o além vão estruturando, pouco a pouco, uma saída pelo interior, ou seja, uma saída orientada pela fé pessoal de cada um. Contudo, por longo tempo, o que predomina é o modelo teocrático e sua representação tipificada pela Igreja, que se considerava a única instituição mediadora da relação entre céu e terra, entre Deus e os homens. O que se terá como resultado desse fenômeno é a retomada, em um novo contexto, da “mediação político-religiosa tradicional na qual se supõe que o soberano assegura a imbricação da ordem visível na ordem invisível, da hierarquia terrestre na hierarquia celeste.”⁵⁸³ Entretanto, como veremos mais adiante, esse mesmo movimento redundará, séculos mais tarde, no desenvolvimento da subjetividade moderna.

Para Gauchet, a reforma gregoriana deve ser abordada de um modo particular. Em sua concepção, podemos observá-la através do “reflexo de suas incidências espirituais”, eventos que possuem a vantagem de terem sido documentados. Na interpretação de nosso autor, “ao redor da reforma gregoriana, inventa-se o filosofema-fonte de onde se vai haurir a modernidade: a onipotência de Deus”.⁵⁸⁴ Assim sendo, com o passar dos séculos, emergirá um movimento inverso ao domínio mediador da Igreja e sua burocracia de sentido, no qual se verificará uma nova crise de mediação cristã entre céu e terra e uma intensa ruptura espiritual, as quais, por seu turno, estarão na gênese da modernidade.

Doravante, teremos, cada vez mais, “uma requisição absolutamente pessoal por uma exigência externa ao mundo tal como ele é”. A partir de então, será possível “falar de uma adesão não somente individual mas também privada, nisso que ela não fornece ao crente, uma doutrina de vocação englobante disso que deve ser a cidade dos homens, mas somente uma escala de valor para se julgar.”⁵⁸⁵

A especificidade do percurso inicial do cristianismo permitiu o primado da mediação da Igreja, que fora suscitado pelo desejo de uma união íntima com o reinado do Cristo. No entanto, para nosso autor, esse primado sofrerá, posteriormente, uma metamorfose e será vivenciado como “impossibilidade mesma dessa mediação”, vivenciada como “fratura

⁵⁸³ “La médiation politico-religieuse traditionnelle, où le souverain est suppose assurer l’imbrication de l’ordre visible dans l’ordre invisible” (DC, p. 60).

⁵⁸⁴ “Au miroir de leurs incidences spirituelles. Autour de la réforme grégorienne s’invente le philosophème-source où va puiser la modernité: la toute-puissance de Dieu” (CH, p. 135-136).

⁵⁸⁵ “Une réquisition absolument personnelle par une exigence étrangère au monde tel qu’il est. (...) Parler d’une adhésion non seulement individuelle mais privée, en ceci qu’elle ne fournit pas au croyant une doctrine à vocation englobant de ce que doit être la cité des homes, mais seulement une échelle de valeur pour en juger.” (ROP, p. 86).

irremediável entre a cidade dos homens e o reino do absoluto”.⁵⁸⁶ Nesse contexto, a própria experiência de fé pessoal e subjetiva do crente passa a ser suficiente para os fins soteriológicos, ou seja, ele não precisará mais de mediadores institucionais. A antiga mediação dogmático-ecclesial é substituída pela fé na pessoa do “Verbo encarnado”. Por conseguinte, o Cristo revelar-se-á por si só como *o grande mediador* e suscitará uma adesão pessoal do crente à sua mensagem.⁵⁸⁷

1.3. Configurações e interpretações cristãs de mundo

Faremos, a seguir, duas abordagens distintas: a primeira trata do problema da interpretação das doutrinas cristológicas dos séculos IV e V e dos conflitos hermenêuticos acerca do dogma da encarnação. Veremos como isso se desdobrou através das controvérsias hermenêuticas sobre a natureza humano-divina da pessoa do Cristo.

A segunda abordagem trata de algumas configurações e interpretações cristãs de mundo em torno dos séculos VIII a X, num período histórico que ficou conhecido como período carolíngio. Para Gauchet, esse momento marcou o início da estruturação *política* da religião cristã do Ocidente. Veremos como se configurou, no oeste europeu, um modo específico de cristianismo, que trouxe inovações religiosas e culturais além das inovações políticas. Trataremos, especialmente, das inovações que deixaram como legado uma concepção religiosa unificadora e legitimadora para a esfera do poder político.

1.3.1. A hermenêutica do Verbo encarnado e a cristologia nos séculos IV e V

Veremos agora inumeráveis e controvertidas discussões que fomentaram o início as doutrinas cristológicas.⁵⁸⁸ Nosso foco principal de análise a esse respeito visa compreender, nesse momento, em que medida essas controvérsias são apresentadas por Marcel Gauchet como vetores do processo de saída da religião. É preciso lembrar que o trabalho hermenêutico

⁵⁸⁶ “L’impossibilité de la médiation, la fracture irrémédiable entre la cité des hommes et le royaume de l’absolu.” (DM, p. 104).

⁵⁸⁷ Cf. ROP, p. 86.

⁵⁸⁸ Sobre as doutrinas cristológicas, cf. Jacques DEPUIS. *Homme de Dieu Dieu des hommes : introduction à la christologie*. W. PANNENBERG. *Esquisse d’une christologie*. R. SCHANCKENBURG; P. SMULDERS. *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme*. Jonh HICK. *A metáfora do Deus encarnado*.

da tradição cristã não se deu livre de grandes turbulências e as querelas conceituais em torno da natureza do salvador desde cedo fizeram parte da elaboração das doutrinas teológicas dessa tradição. Foram profusos os debates em que o tema central era a natureza humano-divina do Cristo. Como dissemos mais acima, a heresia é, para Gauchet, produto da especificidade cristã e o nestorianismo ocupava, nesse particular, um lugar destacado no rol das controvérsias teológicas da Igreja.⁵⁸⁹

O eixo das questões que destacamos nesse momento centra-se nas interpretações acerca da pessoa do verbo encarnado nos séculos IV e V. Um dos grandes problemas debatidos pelas inúmeras doutrinas cristológicas diz respeito ao dogma da encarnação. Assim sendo, desde muito cedo, o problema de uma hermenêutica especializada nos textos sagrados apresenta-se como um imperativo para as teologias cristãs.⁵⁹⁰ Dentro desta perspectiva, podemos perceber que a interpretação “oficial” da Igreja de então, foi a base do confronto com qualquer tipo de interpretação que se colocasse em desacordo com a interpretação estabelecida pela hierarquia cristã, ou, mais precisamente, hierarquia católica. Aliás, rigorosamente falando, só poderia haver “heresia” uma vez estabelecida a “verdadeira doutrina”.

Nesse caso, havia um debate permanente, pois corria-se sempre o risco de a mensagem divina ser mal-interpretada e, assim, dar origem a inúmeras heresias. Este período histórico é um “momento-chave da constituição do dogma da Encarnação”, cujo laborioso e conflituoso processo pode ser seguido no “âmbito das grandes disputas cristológicas dos séculos IV e V

⁵⁸⁹ O nestorianismo é uma heresia que teve origem com a doutrina de Nestório, bispo que recebeu a cátedra de Constantinopla no ano 428. Nestório afirmava que Jesus possuía duas naturezas separadas, uma é totalmente humana e a outra totalmente divina. Trata-se de um dualismo religioso projetado na figura do Cristo. A maior polémica criada por Nestório deu-se em torno da posição de Maria. Para ele, Maria não é a “mãe de Deus” (*Theotókos*), mas é simplesmente a “mãe de Cristo” (*Christotókos*). O nestorianismo foi condenado como heresia no concílio de Éfeso em 431. Sobre o nestorianismo e o concílio de Éfeso: Cf. Giuseppe ALBERIGO. *História dos concílios ecumênicos*. Cf. também: Karl BAUS ; Hans-Georg BECK , Eugen ERWIG , Hermann Josef VOGT. *Las Controvérsias teológicas hasta mediados del siglo V*. In: Hubert JEDIN. *Manual de historia de la Iglesia*, p. 143-181. Ângelo di BERNADINO. *Dizionario patristico e di antichità Cristiane*. H. MASSON. *Manual de herejías*. Jacques LE GOFF ; Jean-Claude SCHIMITT. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*.

⁵⁹⁰ Segundo Geffré, “il est évident que l’herméneutique comme lecture interpretative des texts est coextensive à la théologie chrétienne depuis les origines.” (Cf. Claude GEFFRÉ. *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, p. 11). A hermenêutica constitui uma tarefa da teologia cristã desde suas origens. Santo Agostinho escreve um tratado hermenêutico intitulado *De doctrina christiana*, obra cuja redação iniciou-se em 397 e foi concluída em 427. Para muitos autores, Agostinho nos legou “a primeira hermenêutica de grande estilo”. (Cf. “Agostinho: a universalidade do logos interior.” In: Jean GRONDIN, *Hermenêutica introdução à hermenêutica filosófica*, p. 70-81).

entre as duas tentações rivais, a da divinização do redentor em detrimento de sua humanidade, ou a da sua humanização, à custa de sua divindade”.⁵⁹¹

Pode-se perceber por que a hermenêutica, vista como consequência destes e de outros problemas de interpretação, tornou-se necessária desde os primórdios da tradição cristã. Como sabemos, interpretar e compreender a natureza humano-divina do Cristo tornou-se um ponto crucial das controvérsias teológicas. O esforço das tarefas hermenêuticas dirigia-se, portanto, para a interpretação do verbo encarnado, pois era preciso compreender através da mensagem do “Filho” a mensagem do próprio “Pai”. Em outras palavras, é pela voz do “Filho” do Deus-homem que se mostrará a ideia do “Pai”. União entre o verbo e a carne: eis uma especificidade do cristianismo, pois, aqui, Deus se revela e se anuncia através do “Filho” e, assim sendo, “o que nós recebemos é o pensamento de Deus em linguagem do homem, e nós sabemos que ele a excede por toda parte” — o que faz da religião da encarnação “*fundamentalmente uma religião da interpretação*”.⁵⁹²

A exigência de interpretar o pensamento de Deus — que excede todo conhecimento humano — através da linguagem dos homens é um ponto de aplicação do cristianismo de fundamental importância, pois que Gauchet o utiliza para formular sua tese sobre a “saída da religião”. Como veremos, ele toca numa questão básica que é a da liberdade de consciência.

A palavra de Cristo é o *logos* de Deus, é a conjunção máxima entre o humano e o divino, é o verbo e a carne que tomam a forma de “uma participação imediata do invisível no visível, de uma intervenção direta de Deus no mundo”. Todavia, é preciso lembrar que, no âmbito mesmo destes debates, encontra-se o vetor ontológico determinante. Através da articulação do divino e do humano em Cristo, está em pauta de fato a questão da articulação entre o aqui-embaixo e o além. A humanidade e a divindade na pessoa do Cristo constitui o vetor que possibilita a conjunção entre o mundo terreno e o além. Os longos debates teológicos dos séculos IV e V em torno da “plena conjunção de uma humanidade completa e de uma divindade integral fornecem as condições dessa abertura hermenêutica em que o outro divino se torna indefinidamente interrogável através e além de seu mandante”.⁵⁹³

⁵⁹¹ “Moment clé de la constitution du dogme de l’Incarnation, des grandes disputes christologiques des IVe et Ve siècles, entre les deux tentations rivales de la divinisation du rédempteur au détriment de son humanité” (DM, p.105).

⁵⁹² “Ce que nous recevons, c’est la pensée de Dieu en langage d’homme, et nous savons qu’elle l’excede de toutes parts —, *la religion de l’Incarnation est fondamentalement une religion de l’interprétation.*” (DM, p. 106).

⁵⁹³ “Une participation immédiate de l’invisible au visible, d’une intervention directe de Dieu dans le monde. (...) Pleine conjonction d’une humanité complète et d’une divinité intégrale, fournissent les conditions de cette ouverture herméneutique où l’autre divin devant indéfiniment interrogeable au traves et au-delà de son mandant”. (DM, p. 106).

Essa abertura hermenêutica busca compreender a mensagem que é transmitida pelas palavras do próprio “Filho”, que revela aos homens o *logos* de “Deus” e o faz com as palavras dos homens. Todavia, essa conjunção do divino com o humano apresenta uma essência que é problemática e difícil de ser compreendida. Assim sendo, como saber definir, por exemplo, até que ponto as naturezas humana e divina estão juntas ou separadas, como identificar o modo de expressão particular de cada uma, ou saber exatamente de qual delas tratamos quando falamos dessas duas naturezas da figura do Cristo? Como saber onde uma termina e a outra começa? Essas são dificuldades que emergem no âmbito destes debates e que a Igreja tentava resolver com seus métodos de interpretação. Como podemos perceber, em virtude dessas dificuldades, ela acaba por criar uma mediação institucional, ou seja, uma vez estabelecido o verdadeiro destino, a Igreja torna-se a detentora exclusiva do saber.

Todavia, a dinâmica reflexiva da interpretação permanecerá atuando e transformando os próprios termos da mediação. Assim sendo, os embates teológicos dos séculos em pauta desenvolver-se-ão por uma abertura interpretativa própria à época. Contudo, a despeito de toda a autoridade que, ao longo destes dois séculos, impõe-se com base na criação de uma “ortodoxia”, com suas “verdadeiras” doutrinas e normas, essa dinâmica demonstrará, às avessas, que a era cristã articula-se desde seu início, com base em um virtual espírito de liberdade e autonomia de interpretação que caracterizou aquilo que, posteriormente, a partir dos concílios, configurou-se paulatinamente como heresia, como já afirmamos anteriormente. Por exemplo, para Clemente de Alexandria, que viveu nos séculos II e III, o gnosticismo, isto é, uma dessas interpretações autônomas originais, não era considerado uma heresia. No entendimento deste Padre da Igreja, os “gnósticos, em um sentido amplo do termo, são sábios amadurecidos em contato com as Escrituras (...) que levam uma vida correta de acordo com o Evangelho”.⁵⁹⁴

Nesse sentido, a recepção original da mensagem do Cristo ancorava-se em uma forte dimensão de interioridade. Para o pensador francês, o cristianismo é essencialmente “uma religião de liberdade e interioridade”, na medida em que traz a ideia de uma comunicação direta do Cristo ao coração dos homens, ou seja, estabelece uma comunicação com o divino que se dá prioritariamente pelo interior de cada um.⁵⁹⁵ É nessa dimensão de interioridade que, como veremos, se desdobra o movimento de saída da religião, o qual se orienta pela *lógica da mediação encarnada* do Cristo.

⁵⁹⁴ Clemente de ALEXANDRIA, *Stromates* 7, 16, 104.

⁵⁹⁵ “Une religion, donc, virtuellement, de l’intériorité” (DC, p. 56).

Na compreensão de Gauchet, “se a estrita concepção cristã da vinda do Verbo introduz a indeterminação essencial da interioridade em relação ao outro mundo,” provocada, em nosso entendimento, pela impossibilidade de compreensão imediata do pensamento do Deus-Pai, “ela não comporta menos uma necessária relatividade na recusa desse mundo. Em razão, primeiramente”, de algo que se insere na “vertente positiva da imensa legitimação da esfera terrestre provinda da plena humanidade do Cristo”.⁵⁹⁶ Assim, a figura do Cristo suscitou inúmeras controvérsias que, se, por um lado, pretendiam esclarecer e compreender qual era a verdadeira natureza do salvador, por outro, não testemunhavam um acordo entre as ideias. Como escreve John Hick, “uma divergência tão profunda de pontos de vista entre os cristãos foi possível porque a teologia é uma criação humana”.⁵⁹⁷

As grandes controvérsias cristológicas dos séculos IV e V se deram, portanto, em torno de uma questão central, qual seja, a de saber interpretar, compreender e distinguir qual é a verdadeira natureza da mensagem de Deus. Nesse período, formam-se as bases de uma discussão sempre mais intensa sobre qual seria verdadeiramente a natureza ou a essência do divino. A busca por um fundamento organizador da mensagem e pela compreensão da essência de Cristo enquanto forma encarnada dessa mensagem marcou indelevelmente os caminhos dessas disputas cristológicas. Para Gauchet, todo esse conjunto de batalhas teológicas assumirá uma dimensão, muitas vezes, burlesca, mas quase sempre ilógica. Todavia,

estas discussões em torno da verdadeira natureza da mensagem de Deus deixam de parecer absurdas desde que levemos em conta o foco organizador ao qual elas se reportam. Elas investem diretamente, na realidade, sobre a operação estrutural que constitui o coração mesmo da intervenção crística, a saber, a imersão da figura clássica do homem-deus. O fundo do debate está justamente entre uma compreensão tradicional de toda junção possível entre as duas ordens de realidade e uma compreensão da medida da imagem radicalmente nova, inteiramente oposta que produz Jesus.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ “Si la stricte conception chrétienne de la venue du Verbe introduit l’indétermination essentielle de l’intériorité dans le rapport à l’autre monde, elle n’entraîne pas moins, (...) une nécessaire relativité dans le rejet de ce monde. En raison d’abord, versant positif, de l’immense légitimation de la sphère terrestre découlant de la pleine humanité du Christ” (DM, p. 108-109).

⁵⁹⁷ John HICK. *A metáfora do Deus encarnado*, p. 18.

⁵⁹⁸ “Ces discussions autour de la véritable nature du messenger de Dieu cessent de paraître absurdas lorsqu’on prend en compte le foyer organisateur auquel elles se rapportent. Elles sont directement en prise, en réalité, sur l’opération structurale qui constitue le cœur de l’intervention christique, à savoir l’intersion de la figure classique de l’homme-dieu. Le fond du débat étant justement entre une compréhension traditionnelle de toute jonction possible entre les deux ordres de réalité et une compréhension à la mesure de l’image radicalement nouvelle, entièrement opposée qu’en produit Jésus.” (DM, p. 173).

É preciso registrar que a noção de “homem-deus” não é nova na história das religiões, tendo sido bastante difundida no mundo antigo. Em diferentes religiões, encontra-se o uso dessa noção ou mesmo da noção de “filho de Deus”. A relação congênita entre deidade e humanidade não é, pois, um aporte exclusivamente cristão. Na Grécia heroica de Homero, os deuses geravam filhos com mães mortais e muitos heróis do panteão grego antigo eram considerados “filhos de Deus”. Na Roma imperial, por sua vez, aquele que detinha o título de César era considerado “divino”, enquanto que, no ambiente judaico antigo, o messias poderia ser “filho de Deus”. Portanto, como nos faz saber, mais uma vez, John Rick, “em vista desta elasticidade da ideia de divindade no mundo antigo, inclusive no judaísmo do primeiro século, não é de modo algum surpreendente ou notável que Jesus viesse a ser tido como alguém pertencente à classe de pessoas divinas”.⁵⁹⁹

Contudo, essa ideia da união entre humano e divino na pessoa do Cristo, tal como se desdobra através do confronto das inúmeras interpretações cristológicas dos primeiros concílios da Igreja, apresenta algo bem específico e diferenciado dos modelos de divindade que se conheciam na antiguidade. Segundo Gauchet, por um lado, temos nesse cenário de debates, duas modalidades de interpretações que correspondem a um mesmo quadro de pensamento e que se distinguem pela compreensão de uma “essência hierarquizada” na pessoa do Cristo. Nesse caso, temos que, na primeira modalidade, as questões que se colocam procuram postular que o divino domina decididamente o humano e, na segunda, postula-se que o humano prepondera sobre o divino. Por outro lado, temos um tipo de interpretação que se pauta pelo que nosso autor considera ser um quadro de pensamento des-hierarquizante, que promove paulatinamente uma desintrinsicção entre o aqui e o além, tal como “significada pelo acontecimento do Messias”, indivíduo que vem de uma escala humilde no âmbito das grandezas terrestres e que anuncia o reino fora desse mundo. Nesse caso, temos um tipo de interpretação que se pauta pela “lógica metafísica da alteridade”, diferente das modalidades anteriores que se orientam pela “lógica política da superioridade”.⁶⁰⁰

Na concepção de nosso autor, o que está fundamentalmente em jogo, ainda que tacitamente, é, como já dissemos, a articulação entre céu e terra. Mesmo no quadro de pensamento des-hierarquizante, que preconiza uma diferença absoluta entre humano e divino, temos que é justamente essa diferença que possibilita, em contrapartida, uma “perfeita

⁵⁹⁹ Jonh RICK. *A metáfora do Deus encarnado*, p. 62.

⁶⁰⁰ Sobre a questão da ordem hierarquizada, remetemos o leitor ao que apresentamos no capítulo II da primeira parte da presente tese, no tópico: 2.2.1. A hierarquia e a incorporação do fundamento invisível.

união”.⁶⁰¹ Segundo Gauchet, essa noção de “perfeita união” atingirá seu ponto alto com o concílio de Calcedônia.⁶⁰² É neste concílio que as bases das discussões cristológicas de concílios anteriores são aprofundadas, na medida em que as duas naturezas do Cristo passam a ser consideradas como “reunidas em uma só pessoa e uma só hipóstase”.⁶⁰³

As conceituações sobre o dogma da encarnação proporcionaram, em Calcedônia, uma concepção mais aprofundada acerca da humanidade do Cristo. Nesse sentido, vai-se muito além do que nos concílios anteriores. O resultado doutrinário de Calcedônia apresenta uma complexidade maior e uma melhor definição do ponto de vista teológico. Além disso, realiza, por assim dizer, uma síntese “entre os diversos modelos cristológicos das tradições alexandrina e antioquena”.⁶⁰⁴ Neste concílio, a pessoa do Cristo é considerada perfeita em suas duas naturezas, portanto é “verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”.⁶⁰⁵

Segundo Gauchet, a partir do estabelecimento, pelo concílio de Calcedônia, das bases teológico-filosóficas do dogma da encarnação, opera-se em contrapartida um movimento em direção à “desconstrução hierárquica”. Nosso autor nos conduz a perceber, no âmbito dessas controvérsias doutrinárias, que a lógica do referido dogma não é uma mera abstração especulativa, pois ela produz efeitos concretos práticos. Assim, o cristianismo dá um passo verdadeiramente

decisivo porque é explícito, daquilo que será a desconstrução ocidental do princípio hierárquico. A ortodoxia em matéria de união hipostática, uma vez fixada, a distância é irreversivelmente tomada, em um ponto central, com relação à

⁶⁰¹ Cf. DM, p. 174.

⁶⁰² Sobre o concílio de Calcedônia e a postulação dessas questões, cf., “O concílio de Calcedônia: busca de solução doutrinária”, in: Giuseppe ALBERIGO, *História dos concílios ecumênicos*, p. 93-108. Cf. também, “El sínodo ecuménico de Calcedonia (451), in: Hubert JEDIN. *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo II, p. 172-181. E, ainda, cf., “Duas naturezas — duas mentes?” In: Jonh HICK. *A metáfora do Deus encarnado*, p. 68-86.

⁶⁰³ “Réunies en une seule personne et une seule hypostase” (DM, p. 174). Cf. também: Giuseppe ALBERIGO *História dos concílios ecumênicos*, p. 101. O termo hipóstase do grego ὑπόστασις (*hypostasis*) pode ser traduzido como: “verdadeira realidade”, substância, pessoa ou substância individual. Traz também a ideia de algo que é próprio, de *Logos* e de ser. Usada para considerar uma “substância individual concreta”, a hipóstase na filosofia de Platão é análoga ao que seria a ideia. Posteriormente, ocorrem consideráveis mudanças quando da apropriação dessa tese platônica por outros filósofos. Plotino, por exemplo, fez uso do termo hipóstase para designar três substâncias em uma só realidade; desse modo, ele descreve a realidade do Uno divino como composta por três hipóstases, o Uno “ou o ‘primeiro Deus’ dá origem, por contemplação, à segunda ‘hipóstase’, a Inteligência, e esta dá origem à terceira ‘hipóstase’, a alma do mundo.” No âmbito da teologia, a palavra hipóstase é usada para se referir às pessoas divinas. Hipóstase correlaciona-se com os termos latinos *substantia* e *persona*. O conceito de “união hipostática” tem na teologia o significado de unidade entre as duas naturezas do Cristo em uma só hipóstase. A concepção platônica acerca da hipóstase receberá a crítica da filosofia moderna que dirá das “ideias platônicas [que elas] não existem senão como fatos mentais ou como conceitos e que dizer o contrário é ‘hipostasiá-las’, isto é, tratar as ideias como hipóstases dos conceitos.” Cf. José FERRATER-MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 1449-1450. Ver também: “De essentia dogmatis incarnationis. 1. De mysterio unionis hypostaticae ac de eius cognoscibilitate, p. 81-86. 2. Doctrina catholica de mysterio unionis hypostaticae”. In: Petrus PARENTE, *De Verbo incarnato*, p. 86-92.

⁶⁰⁴ Giuseppe ALBERIGO. *História dos concílios ecumênicos*, p. 100.

⁶⁰⁵ Cf. DM, p. 174, nota 1. Cf. também: Jonh HICK. *A metáfora do Deus encarnado*, p. 69.

compreensão unitária-desigualitária do ser. Mas o que é indispensável discernir, além disso, para compreender completamente um afrontamento desse gênero, é a armadura simbólica que lhe é subjacente. Atrás das posições presentes, é preciso seguir a ação de esquemas estruturais que, por sua vez, sustentam e comandam o pensamento. A hiperabstração extravagante do debate [cristológico] não é senão em aparência.⁶⁰⁶

A força dessa compreensão a cerca de uma “união hipostática” entre as duas naturezas do Cristo revela-se não só no plano teórico, mas também no plano prático como uma renovada capacidade específica religiosa de articular céu e terra, o além e o aqui-embaixo. Trata-se de uma articulação inédita, que não só inverte a figura clássica do “homem-Deus”, mas também cria uma situação sem precedente, uma vez que possibilita a desconstrução da antiga ordem hierárquica com todos os seus efeitos práticos, sociais e políticos.

Desse modo, temos “o encontro do aqui e do além em um corpo e em um ponto indiferente do espaço humano, no polo oposto ao polo do poder”. Esse corpo é o de Jesus, um Deus feito homem. O pensador francês nos chama a atenção para um pano de fundo que se revela nessa articulação, qual seja, aquele do estabelecimento humano. A unidade em torno da posição de um soberano mediador adquire, através da “armadura simbólica” do dogma da encarnação, a noção em que se concebe Jesus “à semelhança do rei dos reis, unindo nele o céu e a terra”.⁶⁰⁷

Como dissemos acima, as doutrinas cristológicas desenvolvidas ao longo dos primeiros séculos de nossa era encontram uma elaboração mais acabada na fórmula dogmática de Calcedônia. Isso fica claro na definição do dogma da encarnação promulgado em 451 d.C., tal como apresentado abaixo:

Seguindo, pois, os santos Padres, ensinamos todos que professamos um e o mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, o qual é perfeito na divindade e igualmente perfeito na humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, que com alma racional e corpo é consubstancial [*homoousios*] ao Pai segundo a divindade e também consubstancial a nós segundo a humanidade, em tudo semelhante a nós, exceto no pecado, antes de todos os tempos gerado do Pai segundo a divindade, mas que, na plenitude dos tempos, por nossa causa e por nossa salvação, de Maria Virgem, a Mãe de Deus [*Theotokos*], segundo a humanidade, um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor e Unigênito, em duas naturezas sem mistura, sem mudança,

⁶⁰⁶ “Décisif, parce que explicite, de ce qui será la déconstruction occidentale du principe hiérarchique. L’orthodoxie en matière d’union hypostatique une fois arrêtée, distance est irréversiblement prise, en un point central, avec la compréhension unitaire-inégalitaire de l’être. Mais ce qu’il est indispensable de discerner, en outre pour complètement comprendre un affrontement de ce genre, c’est l’armature symbolique qui lui est sous-jacente. Derrère les positions en presence, il faut saisir l’action de schémas structurels qui à la fois soutiennent et commandent la pensée. L’hyper-abstraction extravagante du débat n’est qu’une apparence.” (DM, p. 174-175).

⁶⁰⁷ “La rencontre de l’ici-bas et de l’au-delà, dans un corps, et dans un point indifférent de l’espace humain, donc au pôle opposé du pôle de pouvoir. (...) À l’instar du roi des rois, unit en lui le ciel et la terre” (DM, p. 174-175).

sem separação, reconhecível, onde em lugar algum, por causa da unidade, é suspensa a diferença das naturezas, antes é preservada a peculiaridade de cada natureza, unindo-se numa pessoa [*prosopon*] e numa hipóstase [*hypostasis*], não dividida nem separada em duas pessoas [*prosopa*], mas um e o mesmo Filho Unigênito, Deus, Verbo, o Senhor Jesus Cristo, antes de todos os tempos gerado do Pai segundo a divindade, Deus, Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como desde sempre dele falaram os profetas, e o próprio Jesus Cristo nos ensinou, e nos foi transmitido pelo símbolo de nossos pais.⁶⁰⁸

O discurso produzido por essa doutrina, por mais que tenha tentado esgotar as argumentações filosófico-teológicas sobre o tema da encarnação, deixa sem explicação pontos que geram desacordo e novas controvérsias que duram até hoje. Desse modo, “o Concílio apenas afirmou que Jesus foi ‘verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem’”, escreve Hick, “sem tentar dizer como um tal paradoxo é possível. (...) A fórmula coloca diante de nós um ‘mistério’, e não uma ‘ideia clara e distinta’”.⁶⁰⁹

O que objetivamos suscitar é que essas discussões em torno do dogma da encarnação acabaram por estabelecer uma nova relação dos vínculos entre céu e terra e, por conseguinte, promoveram uma desconstrução da antiga ordem hierárquica. Em nosso entendimento, Gauchet considera que o dogma da encarnação constitui, por si só, uma virtualidade decisiva para a saída da religião. Foi pelo desdobrar dessa virtualidade que se articulou uma nova compreensão e seus efeitos práticos no que se refere à esfera terrestre, a esfera das criaturas.

1.3.2. “A bifurcação ocidental” e o alvorecer da Europa

Para aprofundarmos a presente análise, será preciso abordar brevemente um momento histórico vivido no oeste da Europa entre os séculos VIII e X de nossa era. Gauchet postula que, nesse período, houve uma “bifurcação ocidental”.⁶¹⁰ O mundo cristão mostra-se, nessa época, de um modo determinante e singular, pois encontra-se em plena era de Carlos Magno. Temos, nesse cenário sociocultural e político que é o da Idade Média, um contexto no qual o cristianismo torna-se, efetivamente, a religião dominante.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Henry BETTENSON. *Documents of the Christian Church*, p. 72-73.

⁶⁰⁹ Jonh HICK. *A metáfora do Deus encarnado*, p. 69-70.

⁶¹⁰ Cf., CH, p. 131. Com essa expressão Gauchet define os acontecimentos decorrentes do período carolíngio até a virada do ano mil. Em seu entendimento, nessa época, inicia-se o que ele entende ser a “bifurcação ocidental”, é quando se desenham os primeiros traços do que viria a ser a cultura europeia.

⁶¹¹ Cf., DC, p. 61.

Esse é um momento histórico em que emerge um primeiro esboço do que seria futuramente chamado de Europa.⁶¹² Mas o que houve propriamente de tão especial nesse momento vivido pelo oeste europeu entre os séculos VIII e X? Para responder a essa indagação, será preciso considerar, de antemão, duas concepções do cristianismo, a saber, a de unidade e a de dualidade. Como veremos, no entendimento de Gauchet, a questão da relação entre o Um invisível (unidade) e o múltiplo visível (dualidade), constitui o núcleo daquilo do que pode ser considerada uma concepção religiosa propriamente cristã. Vejamos, pois, como se desdobra a relação dessas duas concepções através desse período, bem como alguns dos efeitos produzidos por essa experiência histórica, religiosa e política.

Perguntamos, primeiramente, se dualidade e unidade seriam uma só e a mesma coisa, ou se seriam duas coisas separadas? Diríamos que é justamente no tocante a essa pergunta que o cristianismo mostra ser uma concepção religiosa singular, um modo original de conceber a articulação do visível e invisível, do Um e do múltiplo. Essa é uma questão decisiva para qual o cristianismo apresenta uma forma única de solução religiosa, uma forma que foi capaz de “abrir plenamente a porta da dualidade”, ou seja, foi capaz de dar plena significação a esse múltiplo que constitui a esfera terrestre. Tal fato possibilitou uma transformação inédita nas relações entre os homens e o mundo. Segundo Gauchet, essa possibilidade do cristianismo, “que entra tão tardiamente em cena, não pode ser convenientemente formulada senão de modo muito abstrato. Ela se resume na passagem do Um ontológico à dualidade ontológica.” Na interpretação do filósofo francês, o cristianismo seguia em suas origens a “economia do Um.”⁶¹³

Para esclarecermos melhor essa questão, será preciso, em primeiro lugar, recordar algo do que dissemos acerca da forma indivisa e da ordem do heterônomo nas “sociedades primitivas”.⁶¹⁴ É válido lembrar que as “sociedades primitivas” têm uma forma de estruturação da realidade inteiramente devotada à unidade para com o passado mítico. Dito de

⁶¹² Gauchet não é o único que considera a época de Carlos Magno como o alvorecer da Europa. Outros autores compartilham essa mesma concepção, por exemplo, o historiador francês especialista em história medieval Jacques Le Goff. Esse autor afirma enfaticamente que: o império carolíngio “foi frequentemente descrito como a primeira grande tentativa de construção da Europa” (Cf. Jacques Le Goff. *As raízes medievais da Europa*, p. 52). Para Pierre Riché, com “o Império carolíngio (...) se realiza uma primeira forma de unidade europeia, uma primeira civilização europeia a partir da qual nasceu a Europa medieval.” (Pierre RICHÉ, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, p. 10).

⁶¹³ “Qui entre si tardivement en scène ne peut être convenablement formulé que de façon très abstraite. Il se resume dans le passage de l'Un ontologique à la dualité ontologique.” (Cf. CH, p. 132).

⁶¹⁴ Fazemos referência aqui ao primeiro capítulo que apresentamos na primeira parte da presente pesquisa, especialmente os tópicos: 1.1.3. Os povos “contra a história”: a noção de tempo mítico no bojo das “sociedades primitivas” e 1.3.1. O pensamento mítico-religioso dos povos “selvagens”.

outro modo, não há divisão entre a realidade presente e aquela que foi instaurada desde sempre no passado pelos heróis míticos e os ancestrais.

Nesse sentido, na religião primeira, não existe dualidade, o Um e o múltiplo são uma só e a mesma coisa, apesar da separação exclusivamente temporal existente entre a era dos heróis fundadores e dos homens regidos pelas normas definidas nesta era inaugural. Para Gauchet, “a forma plena do Um está na indivisão das sociedades selvagens”. Temos, nesse caso, um modelo exemplar de unidade, no qual não há divisão entre visível e invisível, tudo participa de uma só e mesma unidade cosmobiológica. Trata-se de uma unidade integradora da realidade, na qual “a conjunção do visível e do invisível em um só mundo é a condição da heteronomia”.⁶¹⁵

Em segundo lugar, teremos que nos remeter ao que dissemos acerca do aparecimento do Estado e sobre a nova ordem religiosa da era axial.⁶¹⁶ A formação imperial das altas culturas da antiguidade e o movimento da instauração estatal fomentaram, pouco a pouco, o surgimento de espiritualidades inovadoras. Não obstante o grande desenvolvimento que esse período proporcionou em termos de renovação espiritual, a antiga ordenação cósmica se manteve no limiar entre dualidade e unidade. Apesar dos novos dispositivos gerados pela religião da transcendência, a redução da alteridade entre eles, e pelo poder em separado, tal como, o rei sagrado, dentre outros, o fundamento da ordem do estar-junto coletivo continuou sendo ditado pela mesma lógica da dívida de sentido para com o passado fundador.

Para o pensador francês, a grande originalidade do cristianismo reside na capacidade que tem de rearticular essas duas ordens de realidade a partir de novas bases. Para isso, é certo que “o surgimento do monoteísmo judaico abre uma brecha decisiva”.⁶¹⁷ Todavia, não fora suficiente para mudar a ordem do mundo. Para que houvesse de fato uma transformação mais radical da antiga concepção de ordem cósmica, foi preciso o desenvolvimento do cristianismo e de sua concepção de encarnação.⁶¹⁸

Trata-se de uma concepção que proporcionou o estabelecimento da instituição da Igreja como autoridade temporal consubstanciada na encarnação do Cristo. Essa concepção, que foi capaz de restabelecer a unidade ontológica não foi suficiente, por si só, para promover uma verdadeira reconsideração religiosa do valor do mundo humano e das relações entre o natural e o sobrenatural. Foi necessário que ocorresse uma ruptura que se deu em um

⁶¹⁵ “La forme pleine de l’Un, c’est dans l’indivision des sociétés sauvages. (...) La conjonction du visible et de l’invisible en un seul monde est la condition de l’hétéronomie” (CH, p. 132-133).

⁶¹⁶ Sobre o que dissemos no segundo capítulo da primeira parte, tópico: 2.1. *O aparecimento do Estado: a instauração do invisível no visível.*

⁶¹⁷ “Le surgissement du monothéisme juif ouvre une brèche décisive.” (CH, p. 133).

⁶¹⁸ Cf. ROP, p. 81-82.

momento histórico preciso. É por volta do ano mil de nossa era que ocorre uma significativa mutação que Gauchet chama de “bifurcação ocidental”. No seu entendimento, todo o processo de mudança que o período assiste em relação a variáveis distintas, tais como as práticas agrícolas e a forma do poder político, por exemplo, decorre da dinâmica de cristianização em profundidade. Ao reconstituir a divisão ontológica através da afirmação da absoluta diferença de Deus e, assim procedendo, separar em definitivo o mundo dos homens do mundo de Deus, o cristianismo abre espaço para um novo tipo de relação entre os homens, Deus, a natureza e o próprio poder político-estatal.⁶¹⁹

O período carolíngio foi aquele que proporcionou os primeiros influxos formadores da futura Europa, promovendo a atividade do clero culto e reformando o sistema de ensino.⁶²⁰ Além disso, deixou uma herança cultural que resgatou a atividade dos mosteiros e renovou a adoção da Regra de São Bento.⁶²¹ Como escreve Pierre Riché, “tal como um novo Moisés, legislador religioso, tal como um novo Davi que triunfa sobre os inimigos de Israel, o rei franco conduz o novo povo eleito à sua salvação.”⁶²² Em virtude desse evento, a conjunção entre autoridade espiritual e temporal toma corpo nos ideais de uma Nova Roma promovida em Aix-la-Chapelle.⁶²³

Com os efeitos desencadeados por esse período, ganha força, no espaço político-social, o projeto da unidade cristã. Na concepção de Gauchet, “o Império Carolíngio elabora a ideia desse compromisso do cristianismo segundo o Um”.⁶²⁴ Entra em cena a religião de

⁶¹⁹ Cf. CH, p. 139.

⁶²⁰ Para uma visão geral sobre o papel do ensino e o pensamento filosófico no renascimento carolíngio, cf. Etienne GILSON, Do desenvolvimento carolíngio ao século X. In: *A filosofia na Idade Média*, p. 213-280. Segundo Gilson, “o desenvolvimento intelectual do Ocidente em fins do século VIII nasceu de um pensamento político nutrido de preocupações espirituais. Carlos Magno considerava ter recebido de Deus sua autoridade e sido por ele encarregado, como o rei Davi da Escritura, de conduzir seu povo nos caminhos do Senhor.” Cf. *Ibidem*, p. 223.

⁶²¹ A Regra de São Bento, do latim *Regula Benedicti*, é atribuída ao monge italiano Bento de Núrsia (480-547). Após um período vivendo como eremita, Bento passa a receber a visita de alguns discípulos em seu eremitário, com isso acaba tornando-se um formador de monges e um fundador de mosteiros. Fundou, em Monte Cassino, um mosteiro onde publicou a sua *Regula Monasteriorum* escrita por volta de 530. A regra contém um prólogo e 73 capítulos e tornou-se uma espécie de cânone para a vida monástica da maioria dos mosteiros cristãos do Ocidente. A regra pode ser resumida em dois pontos fundamentais: a *pax* como lema de vida e a prescrição *ora et labora*. Por volta do século VIII, a Regra de São Bento ganha novo vigor, os carolíngios adotam-na como a única regra monástica autorizada. Com a reforma gregoriana, ela ganha um impulso ainda maior, estendendo-se por toda a Europa. Sobre a Regra de São Bento e a vida monástica na Idade Média, cf. C. H. LAWRENCE. La Regla de San Benito. In: *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*. p. 35-58. Cf. também, George DUBY. O monaquismo e a economia rural. In: *Senhores e camponeses*. p. 85-95.

⁶²² Pierre RICHÉ, *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, p. 139.

⁶²³ Cf. Jacques Le GOFF, *As raízes medievais da Europa*, p. 52-54. Robert Folz nos faz saber que a expressão Nova Roma foi criada por um poeta da corte na época da fundação carolíngia. Cf. Robert FOLZ, *Le couronnement imperial de Charlemagne 25 décembre 800*, p. 140.

⁶²⁴ “Empire carolingien donne l'idée de ce compromis du christianisme selon l'Un” (CH, p. 134).

Estado regida pelos influxos da era de Carlos Magno. De modo geral esse foi o legado de uma instauração político-religiosa unificadora, ou seja, foi o legado de uma experiência histórica que procurou consagrar e unificar a totalidade do social aos ideais do cristianismo. Pode-se dizer que esta foi uma experiência teológico-política cristã típica.

Por um lado, pode-se dizer que o império carolíngio fracassou em seu sonho de cristianizar os povos, pois não se estendeu além do coração da Europa central (França, Alemanha e Itália).⁶²⁵ Entretanto, por outro lado, o projeto carolíngio repercutiu no desenvolvimento ulterior da intelectualidade cristã. Em uma época em que a cultura letrada havia diminuído substancialmente em relação à antiguidade clássica (Grécia e Roma), o rei dos francos reuniu uma elite intelectual em torno de si. O beato Alcuíno foi um dos mais destacados intelectuais. Convidado para ser o instrutor da corte de Carlos Magno, funda o Palácio-escola em Aix-la-Chapelle e implanta o método de ensino baseado nas sete artes liberais, o *trivium* e o *quadrivium*. Não obstante o imenso trabalho de Alcuíno e de todo o clero culto da época que participou desse grande projeto intelectual, há que se destacar que “seria injusto minimizar o papel pessoal de Carlos Magno, que foi decisivo. Foi de sua vontade de civilizar seus povos, cristianizando-os, que partiu todo esse movimento de reforma”.⁶²⁶

Dado esses vetores históricos do renascimento carolíngio, interessa-nos indicar em primeiro plano que, segundo Gauchet, neste contexto desenvolveu-se um “*cristianismo inédito*”.⁶²⁷ Em nosso entendimento, se por um lado, o cristianismo desde sua origem é a religião que sai da religião vista como foco exclusivo do sentido e da unidade do todo social, por outro, esse “cristianismo inédito” ensaia os primeiros passos modernos dessa saída. É no interior dessa nova conjunção entre autoridade espiritual (igreja) e autoridade política (monarca) promovida pelo Sacro Império Romano, que se percorrerá uma história que “sai” de si mesma e que, como veremos no próximo capítulo, consumir-se-á mais tarde com a modernidade e a “descoberta da historicidade”.⁶²⁸

Para nosso autor, a bifurcação promovida pelo período carolíngio acrescentou o elemento que faltava ao dispositivo da encarnação. Há que se considerar, portanto, “um feixe de circunstâncias especiais [que] determinou a invenção de um outro cristianismo instalado no interior do cristianismo, e esse cristianismo inédito permitiu em contragolpe, por sua vez, a

⁶²⁵ “O Império Carolíngio nos parecerá um esforço notável, mas, em última análise, falho” (Jacques LE GOFF. *As raízes medievais da Europa*, p. 54).

⁶²⁶ Etienne GILSON. *A filosofia na Idade Média*, p. 227.

⁶²⁷ Cf. CH, p. 134.

⁶²⁸ Cf. RM, p. 132.

coagulação de um novo mundo. O choque e o impulso vieram do exterior do religioso. A virada do ano mil advém de uma outra ordem de causalidade, econômica, social e civilizacional.”⁶²⁹

Abre-se, desse modo, o caminho para as reformas. Segundo o filósofo francês, a nova conjunção instaurada entre visível e invisível por este “cristianismo inédito” torna-se o eixo da revolução material ocorrida a partir da virada do ano mil de nossa era. Nessa época, as bases da concepção ocidental fundadas no dogma da encarnação já estavam lançadas. Com esse lançamento, estabelece-se uma nova ordem de relação entre visível e invisível e a Igreja, enquanto corpo místico do Filho e suas emulações teológico-políticas, para constituir o caminho único e obrigatório de obtenção da unidade e da salvação.

O problema da dualidade instaurado em definitivo pelo discurso religioso de Cristo e pela narrativa religiosa de sua encarnação encontra aqui, por conseguinte, o seu termo final. Eis o ponto alto da originalidade cristã e a grande amplitude de sua história. A junção do político, do religioso e do social encontram as suas estruturas práticas, que, a partir de agora, articulam a morada terrestre com aquela do além, ambas diferentes, separadas, distintas e infinitamente distantes uma da outra. Como nos diz Gauchet, “o fenômeno não é diretamente religioso, mas o cristianismo era essa religião que, pela natureza de sua mensagem e pela figura simbólica do Cristo, abria a possibilidade de se encarnar, de receber uma tradução nas articulações da morada terrestre e nas perspectivas de ação em seu seio”.⁶³⁰

A posteridade desse movimento teológico-político cristão, instaurado pelo império carolíngio, testemunhará o tempo das grandes reformas. A partir da segunda metade do século XI, “a Igreja gregoriana tornou-se o único poder mediador” entre céu e terra.⁶³¹ As novas monarquias territoriais apresentam um renovado desenvolvimento e um campo fértil para a penetração social da Igreja. Contudo, “a institucionalização da fé está em uma relação por princípio altamente problemática da autoridade espiritual”.⁶³² Todavia, isso não impediu a possibilidade de realizar o projeto de cristianização dos povos.

⁶²⁹ “Un faisceau de circonstances exceptionnelles a déterminé l’invention d’un autre christianisme à l’intérieur du christianisme installé, et ce christianisme inédit a permis en retour la coagulation d’un nouveau monde. Le choc et la relance sont venus du dehors du religieux. Le tournant de l’an mil relève d’un autre ordre de causalité, économique, social, civilisationnel” (CH, p. 134-135).

⁶³⁰ “Le phénomène n’est pas directement religieux, mais le christianisme était cette religion qui, par la nature de son message et la figure symbolique du Christ, ouvrait la possibilité de s’incarner, de recevoir une traduction dans les articulations du séjour terrestre et les perspectives de l’action en son sein” (CH, p. 143).

⁶³¹ “L’Église grégorienne est devenue l’unique pouvoir médiateur” (CH, p. 145).

⁶³² “L’institutionnalisation de la foi, c’est dans la relation par principe hautement problématique de l’autorité spirituelle” (DC, p. 60).

A reforma gregoriana levará adiante aquilo que já se manifestara no coração de Carlos Magno, ou seja, levará adiante a ideia de criação de um reino universal regulado por uma *ecclesia* também *universalis*. Porém, segundo os ditames da reforma gregoriana, o rei passa a ter, ele também, uma missão dita sobrenatural e consubstancia neste contexto as “consequências potenciais da encarnação crística”.⁶³³ Mas, em contrapartida, ele se submete diretamente à chancela do mediador sacral, a Igreja. Todavia, o papado pode assumir uma posição imperial, escreve Gauchet, “subordinando outras formas de poder temporal”. Por sua vez, “o imperador não pode pretender se passar por Papa, nem subordiná-lo, já que é este que dá sentido a seu poder”. Portanto, predomina a mesma hierarquia eclesial que orienta e que faz a mediação terrestre com o sagrado. O papa passa a ser o soberano maior entre todos os demais, pois representa o “reino dos reinos”, é ele quem decide e dá a última palavra. Desse modo, “a Igreja constrói uma máquina de poder”. Todavia, esse processo gerou, por parte de cada reino, a aspiração por um poder independente do poder papal. Para Gauchet, cria-se, assim, um “choque prático das ambições”.⁶³⁴

Os resultados desse choque produzem um movimento inverso, no qual se processa, pouco a pouco, uma progressiva deslegitimação da Igreja enquanto detentora exclusiva do aval legitimador do poder político do monarca. E, com isso, deslegitima-se também a dimensão religiosa do império. Desse modo, emerge paulatinamente um outro tipo de poder, concebido, desta feita, como “corpo político” e “forma nacional”.⁶³⁵ Na concepção do autor, esse evento permitiu por parte dos reinos nacionais uma apropriação da noção cristã de encarnação.⁶³⁶ Tal apropriação permitirá uma progressiva desqualificação do aval legitimador advindo da Igreja. Doravante, instaurar-se-á uma tensão entre o poder religioso da Igreja e do Papa, que se quer universal e o poder dos reinos nacionais, que se querem “universais” dentro de seus limites territoriais. Por um lado, os soberanos procurarão regular o religioso atuante na esfera do reino. Por outro lado, a Igreja procura manter o seu poder e, por conseguinte, a sua ambição universalista.

Contudo, o reino será cada vez mais um abrigo para a dimensão política do religioso. Nesse caso específico, tornar-se-á um cristianismo eminentemente político, inédito, nesse

⁶³³ “Conséquences potentielles de l’incarnation christique” (Marcel GAUCHET, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique, Le Débat*, p. 149).

⁶³⁴ “Le pape pourrait se passer d’empereur, en se subordonnant d’autres formes de pouvoir temporel. Pour sa part, l’empereur ne peut pas prétendre se passer du pape, ni se le subordonner, puisqu’il est celui qui donne du sens à son pouvoir. (...) L’Église construit une machine de pouvoir. (...) Choc pratique des ambitions” (CH, p. 145 e 146).

⁶³⁵ “Le pouvoir incorporé et la forme nationale” (Marcel GAUCHET, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique, Le Débat*, p. 150).

⁶³⁶ “Appropriation du principe chrétien” (CH, p. 147).

sentido. Esse é um dos pontos altos da tese de Gauchet. Nele o autor detecta um aspecto fundamental do longo processo de estabelecimento da ordem cristã.

A concepção na qual se relacionam a unidade e a dualidade que estão incorporadas e encarnadas na figura do Cristo toma corpo na figura do rei, processo que constitui uma verdadeira alquimia do poder cristão.⁶³⁷ Como bem define Ernest Kantorowicz, o rei torna-se assim uma *persona mista*, ele se mostra por dois corpos diferenciados, são *Os dois corpos do rei*. A figura do rei é representada de um modo análogo à do Cristo, no entanto, afirma Kantorowicz, o “Cristo era Rei e *Christus* por sua própria natureza, ao passo que seu representante na terra era rei e *christus* somente pela graça. (...) Os reis da Nova Aliança não seriam mais os ‘prefiguradores’ de Cristo, mas antes ‘figuras’, imitadores de Cristo”.⁶³⁸

Emerge, portanto, a partir do ano mil, um modo específico pelo qual se instaura a forma de poder político que irá caracterizar o Estado no Ocidente. A elaboração de uma concepção de poder na qual o soberano é pensado ao modo da figura de Cristo, isto é, como sendo de dupla natureza, é, por assim dizer, acolhida e solidificada nos reinos nacionais que surgem ao longo do período. Foi em virtude das “consequências potenciais da encarnação crística” que, segundo Gauchet, assistimos a emergência de um novo tipo de poder que confere a um indivíduo a prerrogativa de reunir nele mesmo “a conjunção da ordem visível com sua fonte invisível”.⁶³⁹ Para nosso autor, não é por acaso que “o crucifixo, essa imagem típica do Ocidente, é uma criação dos séculos X e XI. É o Cristo enviado de Deus que sofreu sobre a cruz, que testemunha a reabertura do sentido da Encarnação.”⁶⁴⁰ Em seu entendimento, “desde a virada do ano mil e da mutação feudal, é uma sociedade profundamente nova que se elabora no oeste da Europa”.⁶⁴¹

⁶³⁷ Cf. CH, p. 148.

⁶³⁸ Ernest H. KANTOROWICZ. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*, p. 51. Segundo Gauchet, a obra de Kantorowicz nos ajuda a reconstituir uma compreensão histórica ampla e nos dá as pistas mais seguras acerca da fundação do Ocidente.

⁶³⁹ “Conséquences potentielles de l’incarnation christique [que se a fait] (...) un pouvoir où se trouve réalisée et concentrée dans un individu la conjonction de l’ordre visible avec sa source invisible” (Marcel GAUCHET, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, *Le Débat*, p. 149).

⁶⁴⁰ “Le crucifix, cette image typique de l’Occident, est une création du Xe-XIe siècle. C’est le Christ envoyé de Dieu qui a souffert sur la croix, qui témoigne de la réouverture du sens de l’Incarnation.” (CH, p. 141).

⁶⁴¹ “Depuis le tournant de l’an mil et la mutation féodale, c’est une société profondément nouvelle qui s’élabore en Europe de l’Ouest” (RM, p. 56).

1.4. A individualidade da fé e a eclosão de um novo sentido para a materialidade do mundo

Analisaremos agora dois períodos históricos do cristianismo, o primeiro deles transcorre entre os séculos VI e XII, o que nos interessa destacar nesse período diz respeito ao que Marcel Gauchet considera como princípio da individualidade na fé cristã a partir das raízes históricas fundadas na tradição do monasticismo ocidental. Pretendemos mostrar que a vida monástica apresenta, fundamentalmente, uma dimensão de escolha individual através da renúncia e do isolamento. Mas mostraremos também, que essa renúncia que caracterizou a vida dos monges deu um novo sentido para a materialidade do mundo através da fórmula “*ora et labora*”.

O segundo período que analisaremos e com o qual finalizaremos o presente capítulo trata da questão da ética protestante e suas implicações, tal como concebidas por Gauchet em suas avaliações acerca do desencantamento do mundo. Veremos que, em sua concepção, o protestantismo teve um papel crucial no processo de racionalização da esfera do mundo empírico. Contudo, veremos também que, na opinião de nosso autor, esse papel é fruto da experiência cristã de longa data vivenciada no âmbito da história do Ocidente, desde a emergência do cristianismo como uma nova *ecclesia*.

1.4.1. “*Ora et labora*”: homens a serviço de Deus

A noção de mediação implícita no dogma da encarnação permitirá, como já dissemos, uma aplicação prática no que diz respeito à resignificação da esfera terrestre. Segundo Gauchet, em alguns casos, essa resignificação formou-se pela ideia de uma mediação que advém da plena humanidade do Cristo e não tanto de sua divindade.⁶⁴² Essa concepção de mediação impulsionou um tipo de experiência religiosa que se orienta por um modelo de vida ascético regrado pelo trabalho e pela oração. Tal modelo é inspirado pelo que nosso autor entende ser uma “moral da renúncia”. Nessa concepção ascética, *a encarnação é a via da salvação* e o que se aspira, nesse caso, não é ultrapassar a nossa mísera condição mortal nesse mundo, mas ganhar uma “vida verdadeira”, antecipando-a já nessa vida terrena. Em outras palavras, é preciso trabalhar e orar para se alcançar a libertação dessa clausura

⁶⁴² “Légitimation de la sphère terrestre découlant de la pleine humanité du Christ” (DM, p. 109).

terrestre. Esse modelo de ascese espiritual é precisamente o que vigorou no movimento histórico do monasticismo ocidental e que se cristalizou entre os séculos VI e X.⁶⁴³

Gauchet destaca, nesse movimento monástico, uma característica que se abriga no âmago desse modelo de busca ascética. Para ele, trata-se de uma característica que se apresenta para além da administração da ortodoxia, que passa pela mesma via do desdobramento do dogma da encarnação, mas que, no entanto, aloja-se na liberdade do espírito e na autonomia das consciências. É isso que caracteriza o desenvolvimento “da evasão mística com relação ao mal-estar desse mundo”.⁶⁴⁴ A dimensão de individualidade se manifesta, nesse caso, por uma atitude de reclusão e oração, ou seja, através da renúncia vista como prática soteriológica. Esse é o sentido pelo qual se notabilizou a “disciplina monástica do Ocidente”.⁶⁴⁵

Nesse cenário medieval de monges, eremitas e ascetas, aparecem indivíduos que, por seu exemplo de vida e por sua experiência pessoal, tornaram-se os baluartes da vida monástica em toda a cristandade. Buscava-se “com a via monástica, a possibilidade institucional de uma vida com vistas ao outro mundo já neste mundo”.⁶⁴⁶ Esses guias espirituais, fundadores dos mosteiros do Ocidente, são, para essas comunidades ascéticas de religiosos, o modelo e a regra de vida. Eles encarnaram verdadeiros “emblemas ontológicos; sua conduta é a exposição em ato disso que são as relações entre visível e invisível, entre aparência e verdade.”⁶⁴⁷

No interior desses mosteiros, eram realizadas inúmeras tarefas, tanto como atividades espirituais quanto materiais. Nesse ambiente de reclusão e desapego, busca-se a realização espiritual através da aplicação prática do trabalho. Segundo Gauchet, o que se verifica na concretização dessa forma de vida monástica é que: “a Encarnação não transforma somente as condições de recepção da palavra de Deus, com relação à estrita submissão monoteísta; ela implica, além disso, uma refundação das atitudes de salvação”.⁶⁴⁸ A consolidação dessa forma de vida religiosa dedicada inteiramente à salvação, própria dos mosteiros da cristandade

⁶⁴³ Sobre o monasticismo medieval, cf. George DUBY. O monaquismo e a economia rural. In: *Senhores e camponeses*, p. 85-95. E ainda, cf., C. H. LAWRENCE. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*.

⁶⁴⁴ “De l’évasion mystique par rapport aux pesanteur de l’ici-bas” (ROP, p. 82-83).

⁶⁴⁵ Cf. DM, p. 108.

⁶⁴⁶ “Avec la voie monastique, la possibilite institutionnelle d’une vie en vue de l’autre monde dès ce monde.” (ROP, p. 83).

⁶⁴⁷ “Emblèmes ontologiques: leur conduite est exposé en acte de ce que sont les rapports entre visible et invisible, entre apparence et vérité.” (DM, p. 109).

⁶⁴⁸ “L’Incarnation ne transforme pas seulement les conditions de réception de parole de Dieu, par rapport à la stricte soumission monothéiste; elle implique en outre une refonte des attitudes de salut” (DM, p. 109).

ocidental, seguirá uma trajetória marcada por uma *situação de decisão*.⁶⁴⁹ Esta última é aquela em que se articula uma forma de escolha pessoal, individual, pois aqui é o religioso que tem a liberdade de decidir sobre o seu caminho espiritual, uma vez que é ele quem escolhe, por si mesmo, entrar ou não para a vida monástica.

A escolha é uma das prescrições da famosa Regra de São Bento, seguida por quase todos os mosteiros medievais da Europa. A vida monástica é de fato uma *vida segundo a regra*, ou seja, segundo as prescrições e as obrigações estabelecidas por uma “vida regular”. A Regra de São Bento postulava princípios muito rigorosos, tornava a entrada e permanência nos mosteiros beneditinos algo muito difícil, pois o postulante tinha que perseverar com muita determinação em sua própria decisão, tomada por conta e risco próprios. Na maioria dos casos, ele tinha que ficar alguns dias à porta do mosteiro, reafirmando seu desejo de abraçar a vida regrada que haveria de seguir. Somente após demonstrar uma firme convicção, é que as portas lhe eram abertas. Uma vez admitido no mosteiro, ele seguia um período de experiência que durava em torno de um ano. Transcorrido esse período, o aspirante a monge era chamado a escolher se queria ficar ou partir. Se decidisse ficar, teria que fazer primeiramente um “voto de estabilidade” em que prometia permanecer morando no mosteiro por toda a sua vida. Se tivesse bens materiais, deveria doá-los todos aos pobres ou então ao próprio mosteiro.⁶⁵⁰

É no modelo de vida ascética e em nenhum outro lugar, no âmbito do campo cristão, que se destaca poderosamente

a hesitação e a decisão entre a ordem do Um e a via da dualidade. Grande foi a tentação da renúncia radical, o exemplo primeiro do eremitismo oriental o atesta vigorosamente, e, através dele, a metafísica da participação que é como a filosofia natural estimulada pela libertação ascética.⁶⁵¹

No entendimento de Gauchet, existe uma diferença substancial entre os modelos de vida ascética do Ocidente e do Oriente. No caso oriental, ocorre uma radical desvalorização do sensível, pois o desapego da morada terrestre se dá em virtude do Um inteligível. Nesse

⁶⁴⁹ Lembramos aqui o que apresentamos no capítulo 1 da *primeira parte* da presente pesquisa, mais precisamente o tópico 1.2.2. É preciso fazer, nesse momento, uma diferenciação entre o que falamos acerca da “Decisão” nas “sociedades primitivas” e o que indicamos aqui como *situação de decisão*. Postulamos, anteriormente, que, no contexto cultural dos povos “selvagens”, a situação de decisão se dá como uma *escolha não deliberada*. No caso da decisão relacionada com a vida monástica, a situação é totalmente diferente. Por conseguinte, a *situação de decisão* adquire nesse ponto uma dimensão de autonomia e de livre escolha individual, subjetiva.

⁶⁵⁰ Cf. C. H. LAWRENCE, “La Regla de San Benito.” In: *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 44-46.

⁶⁵¹ “L’hésitation et la décision entre l’ordre de l’Un et la voie de la dualité grande a été la tentation du renoncement radical, l’exemple premier de l’érémisme oriental l’atteste puissamment, et au travers de lui, de la métaphysique de la participation qui est comme la philosophie naturelle et obligée de l’affranchissement ascétique.” (DM, p. 109).

modelo, a realidade do mundo é completamente desprovida de fundamento e, assim sendo, não se pode, através dela, acessar a verdade invisível. Dentro dessa perspectiva, é a recusa e o total desapego a esse mundo que permitem ao virtuoso espiritual do Oriente dissolver a materialidade e entrar em relação com o divino.

No caso do monaquismo ocidental, a situação é assaz diferente. Assim sendo, se, por um lado, o ponto de inflexão orienta-se também para uma recusa do mundo, voltando-se para uma vida de silêncio e contemplação no claustro, por outro lado, essa mesma recusa deverá conduzir o monge a viver lado a lado com seus semelhantes. Isto quer dizer que, ele deverá viver em comum e de modo fraterno com aqueles irmãos que compartilham com ele de sua ascese espiritual e através do trabalho gerar a sustentabilidade de sua própria escolha. Segundo Gauchet, “essas experiências à margem não faziam senão completar e confortar um dispositivo articulado com base na adesão a esse mundo em nome do mais alto que ele”.⁶⁵² É desse modo “que o atleta da salvação deve conduzir sua elevação individual a Deus. Mas, sobretudo, em razão, (...) do equilíbrio desejado e administrado entre contemplação e ação, entre a opção pelo além e a submissão às necessidades desse mundo, todos caminhando um ao lado do outro, tal como se convencionou situar a instauração na regra de São Bento”.⁶⁵³

A diferença básica que se destaca entre os dois modelos de vida ascética, o oriental e o ocidental, é que, no primeiro caso, a situação é de isolamento total face às necessidades do mundo e das relações interindividuais. Trata-se de uma ascese de inspiração anacoreta, uma busca solitária e individual que se dá completamente fora do convívio com outras pessoas. Essa perspectiva compõe o quadro predominante que assinala, com os padres do deserto egípcio, a origem do monaquismo primitivo oriental entre os séculos III e IV.⁶⁵⁴ No segundo caso, temos um tipo de vida ascética de inspiração cenobita, que permite alguns momentos de convivência, por exemplo, nas refeições em grupo à noite.

A Regra de São Bento segue plenamente o modelo cenobita e de acordo com ela os confrades do mosteiro devem constituir uma espécie de família. Para Bento, a vida eremita é

⁶⁵² “Ces expériences en marge ne faisant que compléter et conforter un dispositif à la base d’adhésion à ce monde au nom de plus haut que lui” (ROP, p. 83).

⁶⁵³ “Que l’athlète du salut doit mener son élévation individuelle vers Dieu. Mais en raison surtout, l’un allant du reste avec l’autre, de l’équilibre voulu et ménagé entre contemplation et action, entre parti pris de l’au-delà et soumission aux nécessités de l’ici-bas, tel qu’il est convenu d’en situer l’instauração dans la règle de saint Benoît” (DM, p. 110).

⁶⁵⁴ A expressão Padres do Deserto refere-se a um grupo de eremitas e cenobitas que viveram no deserto egípcio entre os séculos III e IV que ficou conhecido como monaquismo oriental. Referimo-nos particularmente nesse caso ao grupo de eremitas ou anacoretas. Para uma referência geral a respeito da vida ascética e da doutrina dos padres do deserto, cf. Ivan COBRY, *Les Moines en Occident*, tome I, Les Origines orientales. Cf. também: Anselm GRÜN, *Os padres do deserto*.

rara e muito perigosa, portanto todos devem começar pela vida na comunidade.⁶⁵⁵ O monge deverá, pois, estar muito bem preparado e adestrado para o exercício de sua vocação, levando uma vida espiritual na qual trava uma verdadeira guerra contra o mal e contra todos os demônios. Por conseguinte, há que se ter muita destreza e preparo antes de adentrar como um guerreiro solitário no silêncio do deserto — a luta coletiva no mosteiro era concebida, certamente, como a mais segura.

O exercício da vocação monástica vivenciada no Ocidente orienta-se pela consagração a Deus através da fórmula *orat et labora*. A aplicação dessa fórmula indicará o caminho em direção a uma enorme reorganização da morada terrestre e do campo religioso. Para Gauchet, o modelo monástico que se desenvolveu no Ocidente não conduziu a uma

anulação interior das aparências, [uma] abolição da falsa consistência deste mundo, (...) mas à obrigação de assumir a espessura de uma realidade da qual não saberíamos escapar (...) a ordenação industrial do visível (...), em suma, um modo de honrar o Criador que quis a realidade assim. Para o próprio homem de Deus, para aquele que não vive senão para a salvação, o trabalho como consentimento mínimo a esse mundo, a disciplina da empresa coletiva como atestação de pertença insuperável à ordem do homem, são e permanecem um dever.⁶⁵⁶

Gauchet indica, na instauração desse modelo monástico, alguns efeitos práticos do que ele considera específicos do cristianismo, a saber, a legitimação do trabalho no plano terrestre, aliada à recusa deste mundo, como um esforço de superação entre o aqui e o além. Para ele, é através da concepção do vínculo entre o céu e a terra que se instala a dinâmica intrínseca que orienta a vida monástica e a consagra como busca por uma “vida verdadeira”, vida que deve ser antecipada aqui na terra pela oração e pelo trabalho que se realiza na esfera deste nosso mundo material. Se, por um lado, a dinâmica de relação com o mundo reorganiza-se no plano material, criando comunidades de monges que trabalham para a salvação como homens a serviço de Deus, por outro lado, é mantida uma compreensão hierárquica na qual se define uma pirâmide de deveres. Essas duas posições desencadearão uma série de interpretações diferenciadas e, muitas vezes, conflituosas com relação à Regra de São Bento.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Cf. C. H. LAWRENCE. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 43-44.

⁶⁵⁶ “Annulation intérieure des apparences, pas d’aboition de la fausse consistence de ce monde, (...) mais l’obligation d’assumer l’épaisseur d’une réalité à laquelle on ne saurait échapper, l’ordonnement industriel du visible (...), au demeurant, une façon d’honorer le Créateur qui l’a voulu tel. Pour l’homme de Dieu lui-même, pour celui qui ne vit que pour le salut, le travail comme consentement minimal à ce monde, la discipline de l’entreprise collective comme attestation d’indépassable appartenance à l’ordre de l’homme, sont et restent un devoir.” (DM, p. 110-111).

⁶⁵⁷ Cf. DM, p. 110-112.

Com a decadência do império carolíngio e as recorrentes invasões dos normandos em meados do século IX, a maior parte das abadias foi atacada, destruída ou saqueada. A Regra de São Bento caiu, assim, no esquecimento e a vida monástica sofreu grandes abalos. Somente a partir do século X, é que se verá a recuperação do monasticismo no Ocidente. O passo decisivo para isso foi, sem dúvida, a fundação da abadia de Cluny em 932. Em uma pequena vila, onde havia uma capela chamada Cluny, ao sul da Borgonha, inicia-se um novo monastério. Esse evento promoveu uma significativa restauração da vida monástica beneditina. Cluny foi, possivelmente, um dos maiores empreendimentos monásticos de que se tem notícia e acabou tornando-se um grande império.⁶⁵⁸ Os mosteiros clunyenses espalharam-se por uma vasta área do oeste europeu e tornaram-se uma potência financeira com base nas doações de terras e dos inúmeros dízimos recebidos na forma de quantias em ouro, ou de outros diversos bens materiais.⁶⁵⁹

Nos primórdios de Cluny, busca-se viver plenamente os ditames da fórmula *orat et labora* da regra beneditina. Isso quer dizer que a vida no claustro era incorporada pelos monges como uma rigorosa tarefa de salvação. Vivia-se, pois, com a convicção de que a vida segundo a regra restaurada era a autêntica vocação cristã. Isso conferiu a Cluny a reputação de ser um modelo no que diz respeito à observância da regra beneditina.⁶⁶⁰ Contudo, com o passar dos anos, houve uma progressiva adaptação da regra à realidade vivida no mosteiro, isso contribuiu para “libertar os monges das tarefas materiais ao proveito do essencial, a oração”.⁶⁶¹ As obrigações com os estudos, com as exaustivas cópias que reproduziam os manuscritos existentes no mosteiro, com o coro e com a liturgia passaram, então, a ocupar a maior parte do tempo na vida monástica.⁶⁶²

Ademais, com o crescente enriquecimento econômico de Cluny, o luxo e a opulência não tardaram a aparecer. Toda essa riqueza e o progressivo afrouxamento no cumprimento da regra despertaram a crítica e a denúncia de muitos outros religiosos. O século XII testemunhou, assim, um tempo de grandes “conflitos de interpretação da regra de São Bento quanto à maneira de articular vida ativa e vida contemplativa”.⁶⁶³ Tais conflitos foram

⁶⁵⁸ Cf. C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 111.

⁶⁵⁹ Cf. Georges DUBY. “O orçamento da abadia de Cluny entre 1080 e 1155. Economia dominical e economia monetária.” In: *Senhores e camponeses*, p. 107-124.

⁶⁶⁰ Cf. C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval : formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 114.

⁶⁶¹ “Qui conduit à libérer les moines des taches matérielles au profit de l’essentiel, la prière” (DM, p. 111).

⁶⁶² Cf. C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval : formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 128.

⁶⁶³ “Conflits d’interprétation de la règle de saint Benoit quant à bonne manière d’articuler vie active et vie contemplative.” (DM. p. 111. nota 1).

protagonizados pelos adeptos de dois grandes modelos de vida monástica, a saber, o modelo de Cluny e o de Cister.⁶⁶⁴ Se o primeiro cristalizou pouco a pouco um “reencaixamento hierárquico”, ou seja, a liberação dos monges das tarefas materiais em proveito das tarefas espirituais, o segundo se dirigiu para a “dualidade igualitária”, isto é, para a compreensão de que é preciso “passar pela valorização ativa desse mundo terreno para tocar o além”.⁶⁶⁵

A abadia de Cister (*Cîteaux*), fundada em 1098, na comuna de Sant-Nicolas-lès-Cîteaux, situada na região da Borgonha, foi responsável por uma grande reforma da cultura monástica.⁶⁶⁶ A ordem cisterciense surge a partir de um grupo de dissidentes da ordem de Cluny, pertencentes à abadia de Molesme. Insatisfeitos com o relaxamento da antiga observância da regra beneditina, alguns monges deixam a congregação de Cluny. O objetivo desses dissidentes era reviver o equilíbrio da regra beneditina e isso implicava um regresso à pobreza e ao trabalho manual.⁶⁶⁷ Assim sendo, esses dissidentes buscavam um retorno à “pureza primitiva” que marcou os tempos iniciais da perspectiva monacal. Motivados, então, pelo firme propósito de restaurar a primitiva observância da Regra de São Bento, esses monges dirigiram-se para o deserto de Cîteaux e ali fundaram o novo monastério e a nova ordem.

Em Cister, o trabalho diário é revalorizado e, além disso, o ascetismo e o rigor litúrgico se intensificam. A levar em consideração os hagiógrafos, Cister vivenciou uma longa e dura experiência, marcada por uma vida austera regrada pelo trabalho e pela oração. No entanto, a ordem cisterciense não obteve expressão significativa nos primeiros anos de sua existência. É somente após a chegada de Bernardo de Claraval, em 1112, que esta ordem ganha expressão e vulto. Como escreve Georges Duby, “São Bernardo não havia fundado a Ordem Cisterciense. Ele fizera o seu sucesso. Cister vegetava havia 14 anos no meio da floresta da Borgonha quando ele chegou para converter-se”.⁶⁶⁸ Bernardo protagonizou grandes debates nos quais rechaçava o estilo de Cluny. Sua intenção era atrair novos monges e convencê-los a se “corrigirem”. A personalidade carismática de Bernardo exercia grande

⁶⁶⁴ A propósito Cister e os principais desdobramentos da reforma cisterciense, bem como os conflitos de interpretação entre Cluny e Cister, cf. Georges DUBY. *São Bernardo e a Arte Cisterciense*. _____. O monaquismo e a economia rural. In: *Senhores e camponeses*, p. 85-95.

⁶⁶⁵ Cf. DM, p. 111.

⁶⁶⁶ Cf. C. H. LAWRENCE. “El modelo cisterciense”. In: *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 139-246.

⁶⁶⁷ Cf. C. H. LAWRENCE. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 212.

⁶⁶⁸ Georges DUBY, *São Bernardo e a Arte Cisterciense*, p. 5.

atração, promovendo novas vocações e inúmeras conversões monásticas para a ordem de Cister.⁶⁶⁹

A constituição básica da ordem cisterciense foi estabelecida em uma assembleia de 1201 e ficou conhecida como *carta caritatis* (“Carta da Caridade”).⁶⁷⁰ Neste documento, os fundadores de Cister afirmavam a necessidade de se manter a observância rigorosa à regra de São Bento, de modo a não deixar que houvesse erosão e deformidade em sua aplicação. A Carta de Caridade rechaçava totalmente o modelo clunyense e seu estatuto centralizador que criava condições explícitas de dependência de todos os mosteiros para com a casa-mãe. A Carta de Caridade, diferentemente desse modelo centralizador, estabelecia um vínculo entre as abadias cistercienses e se inspirava por um ideal em que não havia subordinação, mas uma relação de “amor mútuo”.⁶⁷¹

O que nos interessa destacar a partir dessas breves considerações acerca do desenvolvimento monástico no Ocidente é a existência de um *apelo contemplativo* que permite a individualização da religiosidade do crente. Segundo Gauchet, esse apelo conectava-se com a tendência “des-hierarquizante”, que animou o cristianismo em seus primórdios. O desapego ao mundo vivenciado nos primórdios da vida monástica ocidental e, posteriormente, retomado pelo modelo cisterciense. Na concepção do autor, esse longo percurso do monasticismo ocidental redundará, como veremos a seguir, no resgate religiosamente oriundo da dignidade do mundo empírico e na configuração da autonomia objetiva do trabalho neste mundo. Uma autonomia na qual se conjugam as esferas do visível e do invisível nas antípodas da tradição religiosa da Igreja, permitindo, assim, com o advento da Reforma, a “exclusão de toda mediação instituída”.⁶⁷²

1.4.2. A ética protestante e a saída da religião

“O ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação mundana.”

Max Weber

⁶⁶⁹ Cf. Georges DUBY, *São Bernardo e a Arte Cisterciense*, p. 6.

⁶⁷⁰ Cf. C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, p. 226-227.

⁶⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 227.

⁶⁷² “Accuse la distance de Dieu, que se défasse l’unité hiérarchique tenant ensemble les êtres visibles et les êtres invisibles, et l’on verra la réquisition du monde s’accroître de concert avec l’individualisation de la foi. (...) l’exclusion de toute médiation instituée” (DM, p. 112).

Provavelmente, a maior ruptura que se deu na história do cristianismo ocidental foi certamente a exclusão da mediação instituída. É justamente numa perspectiva de crítica à função de mediação — e com ela a crítica ao viés hierárquico — assumido pela Igreja católica, que se dá a abertura doutrinal promovida pela Reforma protestante. É necessário ressaltar que Gauchet privilegia fundamentalmente, em sua análise, o ponto de vista no qual a Reforma constituiu um marco decisivo para a apropriação racional do mundo o qual “*recoloca em questão a unidade do Céu e da Terra*”.⁶⁷³ Esse acontecimento transformou a antiga relação com o sagrado e deu nova significação para o trabalho neste mundo. Pode-se dizer que a ruptura da Reforma com a mediação instituída pela Igreja católica e com a concepção de unidade que ela implica, é o fruto de uma ruptura total com a mediação eclesial no seio de um mundo organizado pela conjunção espiritual, tal como se viu por toda a Idade Média. Como nos lembra Stefano Martelli, “foi o Protestantismo (...) que trouxe a racionalização do agir em nível mais radical, antes de tudo por meio da eliminação da função mediadora da Igreja”.⁶⁷⁴

Para Gauchet, esse acontecimento alcançou a culminância de um processo em direção à saída da religião, que, no seu entendimento, teve início nos tempos longínquos da era axial.⁶⁷⁵ Todavia, esse processo só chegou ao momento culminante da Reforma devido à originalidade das soluções religiosas propostas ao longo da história do cristianismo, as quais são formas de atualização das virtualidades próprias do cristianismo enquanto modalidade de reconstrução das relações entre o céu e a terra, entre o visível e o invisível. Em sua opinião, uma característica singular da fé cristã é a não acomodação e o movimento. A ruptura com a mediação eclesial nos dá um sinal claro disso, pois que decorre de uma “virtualidade primeiramente inscrita em um vínculo radicalmente novo, instaurado e significado em Cristo, entre encarceramento terrestre e alteridade celeste; e virtualidade cujo desenvolvimento participa da grande inversão advinda desse núcleo primordial: a passagem de um sistema que requer sujeição e matrimônio do visível com o invisível, para um sistema que assegura sua divisão e sua expansão mútuas”.⁶⁷⁶

⁶⁷³ “Remise en question de l’unité du Ciel et de la Terre” (RM, p. 59).

⁶⁷⁴ Stefano MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, p. 78.

⁶⁷⁵ Conforme o que tratamos no segundo capítulo da primeira parte, especialmente no tópico 2.2. O “período axial” e o alvorecer da consciência espiritual.

⁶⁷⁶ “Virtualité d’emblée inscrite dans le lien radicalement nouveau instauré et signifié en Christ entre cloture terrestre et altérité céleste; et virtualité dont le déploiement participe du grand renversement issu de ce noyau primordial : le passage d’un système nécessitant l’assujettissement et le mariage du visible à l’invisible à un système assurant leur partage et leur épanouissement mutuels.” (DM, p. 98-99).

Estamos diante de um imemorial trabalho religioso do qual a ética protestante é como um “fruto tardio”.⁶⁷⁷ Essa premissa se contrapõe, no geral, às famosas teses acerca da “morte de Deus”⁶⁷⁸, bem como a conhecida tese de Max Weber sobre o “desencantamento do mundo”.⁶⁷⁹ De acordo com Gauchet, a expressão “desencantamento do mundo” adquire em Weber “uma acepção estritamente definida — ‘a eliminação da magia como técnica de salvação’”.⁶⁸⁰ Essa compreensão weberiana encontra-se intimamente vinculada à ideia segundo a qual a emergência da racionalização é resultante da *passagem da magia para a religião*. Sob esse ponto de vista, com a superação da magia, o desencanto deste mundo se completaria.

Em *Economia e sociedade*, há um capítulo destinado ao estudo sobre sociologia da religião. Nesse estudo, Weber apresenta inúmeras argumentações para comprovar que “quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, ‘desencantando’ assim os fenômenos do mundo, (...) tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da ‘condução da vida’”.⁶⁸¹

Para Weber, o intelectualismo filosófico religioso que emergiu com a Reforma promoveu a total desmagificação da natureza e a racionalização ética do mundo. Em sua opinião, o desencantamento do mundo foi obra exclusiva do protestantismo puritano.⁶⁸² De acordo com o sociólogo alemão, “o puritano queria tornar-se um profissional, e todos tiveram que segui-lo. Pois, quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida profissional, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econômica e técnica”.⁶⁸³

Gauchet confronta-se com a tese weberiana abordando-a, todavia, a partir de valores que, no seu entendimento, são anteriores ao surgimento da ética puritana e que a tornaram possível. Na sua avaliação, esses valores são marcos lógicos, teológicos e estruturais

⁶⁷⁷ Cf. CH, p. 149.

⁶⁷⁸ Cf. MD, p. 236.

⁶⁷⁹ Segundo Pierucci, o uso inicial do termo desencantamento do mundo é atribuído a Friedrich Schiller. A primeira alusão a isso é de autoria de Hans Gerthe e Charles Wright Mills por volta de 1946. Posteriormente Daniel Bell, em 1976, Mac Era, em 1988, Koch em, 1993, Ghosh em 1994, atribuem a Schiller a origem do termo. Todavia, segundo Pierucci, o sintagma “desencantamento do mundo” em alemão, *Entzauberung der Welt*, só adquire formatação conceitual com o próprio Weber, que se apropriava muitas vezes de expressões poéticas e dava-lhes um aporte científico. “Parece mesmo que Weber era dado a tomar empréstimos vocabulares da literatura alemã.” Antônio Flávio PIERUCCI. *O desencantamento do mundo: todos os passos em Max Weber*, p. 28-30.

⁶⁸⁰ “Une acception strictement définie – ‘l’élimination de la magie en tant que technique de salut’” (DM, p. I).

⁶⁸¹ Cf. Max WEBER, Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. I, p. 344.

⁶⁸² Cf. Antônio Flávio PIERUCCI. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, p. 111.

⁶⁸³ Max WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 231.

estabelecidos anteriormente no decorrer da longa trajetória do cristianismo, que confirmaram os dispositivos contra os quais a Reforma atuará. De acordo com seu ponto de vista, o protestantismo foi uma cristalização ou, como já indicamos, um fruto tardio do longo processo de apreensão e resignificação religiosa do mundo. Assim sendo, a ética protestante deve ser vista como uma “ponta de iceberg”, já que, de acordo com Gauchet, ela é a resultante de desdobramentos religiosos anteriores, muito mais amplos e profundos, que levam ao limite o “esgotamento do reino do invisível”. Dentro desta perspectiva, o protestantismo constituiu uma radicalização ainda mais profunda da resignificação das relações entre céu e terra, iniciada com as religiões axiais da transcendência e reinventada ao longo da trajetória do cristianismo.⁶⁸⁴

É preciso ressaltar, nesse momento, a posição crítica de Gauchet diante das teses da sociologia clássica e da psicanálise. Em sua opinião, devemos ultrapassá-las para termos uma visão mais pertinente do fenômeno religioso. Para tanto, é mister nos livrarmos da “miséria da visão marxista de ‘ópio do povo’” e da “pobreza do reducionismo edipiano da psicanálise”, já que ambas proposições constituem “variante[s] sofisticada[s] da velha tese crítica do Iluminismo, a manipulação da credulidade dos povos.”⁶⁸⁵ Na opinião do autor, é preciso seguir, ao contrário, um caminho de concepção de uma outra ideia de “história, da ordem política e do vínculo social”, uma ideia na qual “o religioso não está na superfície, mas no coração, que ele é organizador e não a resultante de uma organização definida alhures.”⁶⁸⁶

Como já vimos anteriormente, o que dá o suporte para tal empreitada de superação dos limites do marxismo, da psicanálise e do evolucionismo, é a reflexão que Gauchet faz a partir da obra de Pierre Clastres e de sua forma de pensar a questão do poder. Os estudos de Clastres, associados às aquisições da etnologia contemporânea fornecem a Gauchet uma poderosa arma para a crítica, sobretudo, para a crítica ao etnocentrismo.⁶⁸⁷ Segundo Patrice Bergeron, o etnocentrismo que “ratifica o pensamento marxista” permitindo, assim, conceber a “história humana de maneira linear, como passagem progressiva de um estado de nudez e de submissão à natureza e à ordem dos deuses, a um estado dessa vez de riqueza e de

⁶⁸⁴ Cf. DM, p. II.

⁶⁸⁵ “Misère de la vision marxiste de l’opium du peuple, pauvreté du réductionnisme œdipien de la psychanalyse. (...) Il s’agit d’une variante sophistiquée de la vieille thèse critique des Lumières, la manipulation de la crédulité des peuples.”(CH, p. 79-80).

⁶⁸⁶ “Une autre idée de l’histoire, de l’ordre politique e du lien social (...) le religieux n’est pas en surface, mais au cœur” (DC, p. 31).

⁶⁸⁷ Cf. CP, p. 11-12. Sobre essa questão, lembramos ao leitor o que apresentamos na *primeira parte* no capítulo 1, tópico 1.2. Religião e política entre os “selvagens”.

autodeterminação, onde o homem produz de modo voluntário a riqueza e a lei com a qual ele vive”.⁶⁸⁸

Pierre Bourdieu afirma que Weber realizou um “esforço obstinado para estabelecer a eficácia histórica das crenças religiosas contra as expressões mais reducionistas da teoria marxista”.⁶⁸⁹ Mas, para Gauchet, o sociólogo alemão deve ao marxismo muito mais do que desejaria, haja vista que o foco de sua abordagem é o capitalismo.⁶⁹⁰ É preciso destacar que, segundo Gauchet, a ideia weberiana de racionalização “é extremamente tentadora, pois ela permite manter unidos o espiritual e o material e também contornar o marxismo que é seu [de Weber] outro grande problema”.⁶⁹¹

Todavia, essa ideia encobre um aspecto fundamental, que é anterior e que *deu forma* a esse próprio racionalismo, a saber, a metafísica ocidental. Weber centra sua atenção na explicação sobre o capitalismo dando ênfase à “base religiosa” deste sistema econômico. Contudo, segundo Gauchet, falta-lhe tirar as consequências finais, pois, na medida em que Weber concebe a dinâmica geradora do capitalismo através da racionalidade da ética protestante, como elemento gerador do próprio capitalismo, ele se limita por esse “fruto tardio” que é a Reforma. Embora a tese do sociólogo alemão nos ofereça uma visão da transformação radical que o cristianismo ocidental sofreu no século da Reforma, e isso por si só confere uma validade imensa à sua análise, como veremos abaixo, sua tese apresenta uma validade localizada, mas sua visão geral se perde.⁶⁹²

Na concepção de Gauchet, será preciso considerar o que não se restringe apenas a essa separação religiosa reformada, isto é, que não se resume ao deslocamento religioso da fé para a “interioridade do crente”.⁶⁹³ Somente assim, poderemos perceber o quadro mais amplo do qual emerge uma “transformação interna do cristianismo ocidental e (...) faz advir um mundo extrarreligioso sobre a base de uma motivação religiosa”.⁶⁹⁴ Para nosso autor, será preciso desvelar uma dimensão que é essencial no cristianismo. Trata-se de “uma dimensão vinda de

⁶⁸⁸ “Cet ethnocentrisme qu’entérine la pensée marxiste et qui conduit à considérer l’histoire humaine de manière linéaire, comme le passage progressif d’un état de nudité et de soumission à la nature et à l’ordre des dieux, à un état cette fois de richesse et d’autodétermination, où l’homme produit de façon volontaire la richesse et la loi avec lesquelles il vit” (Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 40).

⁶⁸⁹ Pierre BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p. 79.

⁶⁹⁰ Cf. CH, p. 149. Cf. também; Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p. 43.

⁶⁹¹ “L’idée de rationalisation, d’une part, extrêmement tentante car elle permet de tenir ensemble o spiritual et le materiel” (CH, p. 149).

⁶⁹² Cf. CH, p. 149.

⁶⁹³ Cf. RM, p. 59.

⁶⁹⁴ “Transformation interne du christianisme occidental et elle fait advenir un monde extra-religieux sur la base d’une motivation religieuse” (CH, p. 150).

mais longe”, que já existia “antes de ser formulada como regra de vida”.⁶⁹⁵ É num dado momento que se cristaliza e se manifesta no processo cristão uma inflexão decisiva que levará a cabo a *autonomia do crente* e, por conseguinte, a *afirmação da individualidade*, quando, então, “a revolução religiosa do político se prolonga em uma revolução intelectual do político”.⁶⁹⁶

De fato, a ruptura com a hegemonia de uma Igreja autodefinida como mediadora entre os homens e o divino tem um papel crucial na emancipação do mundo. Todavia, há que se considerar um “movimento subterrâneo”, que marca decisivamente a história cristã. Não obstante as inúmeras particularidades, é preciso ter em conta que a Reforma insere-se no todo dessa história. Desse modo, temos que “o ‘protestantismo ascético’ tão caro a Max Weber não constitui senão a franja pioneira e a fração que emergiu de um imenso movimento subterrâneo que, recoberto, denegado, no meio de mil resistências, impôs, pouco a pouco, por toda parte, a otimização ativa da esfera terrestre, em substituição à antiga submissão limitadora ao intangível”.⁶⁹⁷

Para Gauchet, a ética protestante constitui, de fato, uma expressão religiosa em um marco de longa duração da história cristã. Os efeitos produzidos por esta ética e a “abertura doutrinal” do protestantismo lograram uma *prática efetiva* que resultou numa grande revolução religiosa. Como ele nos diz, “pensamos em particular naquela correlação estabelecida por Max Weber entre *A Ética protestante e o espírito do capitalismo* — além do peso e da inércia próprios das ‘mentalidades’ que ela contribuiu para ressaltar.”⁶⁹⁸ Contudo, “o novo engajamento no que diz respeito à realidade fora preparado de longa mão”.⁶⁹⁹ A

⁶⁹⁵ “Une dimension venue de très loin, avant d’être formulée en règle de vie” (DM, p. 99).

⁶⁹⁶ “La révolution religieuse du politique se prolonge dans une révolution intellectuelle du politique” (RM, p. 77).

⁶⁹⁷ “Le ‘protestantisme ascétique’ cher à Max Weber ne constitue que la frange pionnière et la fraction émergée d’un immense mouvement souterrain qui, recouvert, dénié, au milieu de mille résistances a peu à peu partout imposé l’optimisation active de la sphère terrestre en lieu et place de l’ancienne soumission limitative à l’intangible” (DM, p. 99-100). Segundo Gauchet, será preciso considerar a posição de Weber no que diz respeito à profecia israelita como sendo um modelo de “experiência individual” (cf. *ibidem*, p. 149-50). Numa perspectiva próxima, encontra-se a interpretação de Peter Berger; para ele, Weber estabelece que: “as raízes da secularização encontram-se nas mais antigas fontes disponíveis da religião de Israel. Em outras palavras, [diz ele,] sustentamos que o ‘desencantamento do mundo’ começa no Antigo Testamento”. Entretanto, Berger reconhece que, para o próprio Weber, o judaísmo não teve relevância no que diz respeito às origens do capitalismo moderno (Cf. Peter L. BERGER, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 125). Sobre o mesmo enfoque, temos a opinião de Stefano Martelli, para ele, “as origens do ‘desencanto do mundo’ (*Entzauberung*), isto é, da eliminação da magia como técnica de salvação, são procuradas por Weber no antigo judaísmo” (Stefano MARTELLI, “Weber: as imagens religiosas do mundo e o processo de racionalização”, in: *A religião na sociedade pós-moderna*, p. 77).

⁶⁹⁸ “Pensons en particulier à celle dégagée par Max Weber entre *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme* — outre la pesanteur et l’inertie propres des ‘mentalités’, dont religieuse, qu’elle a uniformément contribué à faire ressortir.” (DC, p. 28).

⁶⁹⁹ “Le nouvel engagement à l’égard de la réalité était-il préparé de longue main” (DM, p. 100).

originalidade da Reforma abriga-se, portanto, no destino cristão e esse destino culminou por instaurar uma diferenciada compreensão de realidade material, resgatando a dignidade deste nosso mundo que, durante muito tempo, foi tido como *mundus imundus*.

Na concepção do pensador francês, o “espírito do capitalismo” é na realidade um fenômeno de superfície que abarca outras correlações. Ele é um caso particular, “uma fina manifestação de superfície diante da reestruturação do conjunto do ser-no-mundo”, do qual o cristianismo é ao mesmo tempo fruto e fonte.⁷⁰⁰ Por conseguinte, existiu, antes, um sistema religioso e cultural que, por si só, já era bastante original. Na concepção gauchetiana, é do conjunto desse sistema que emerge o élan moderno, o qual se sustenta sobre dispositivos sociais, políticos e religiosos de uma organização construída ao longo história do Ocidente cristão.

Como nos lembra, mais uma vez, Stefano Martelli, “para Weber, a inclinação à ascese intramundana dada por Lutero ao Protestantismo não seria suficiente por si mesma para favorecer a afirmação do capitalismo se não intervissem outras motivações, de natureza psicológica, cristalizadas após a reforma do protestantismo, realizada por Calvino em Genebra.” A racionalidade da ética protestante indica, na interpretação de Martelli, o núcleo da tese weberiana. O núcleo que ressalta a racionalização máxima na condução do “agir religioso e profissional”, ao modo como os calvinistas eram motivados a seguir é que, para Weber, vai definir “um novo tipo de homem, o capitalista”.⁷⁰¹

Segundo Danièle Hervieu-Léger, “Weber coloca a tônica na relação do puritanismo protestante e [numa] maneira de agir racionalmente no mundo que corresponde ao estilo da atividade econômica capitalista”.⁷⁰² Com efeito, há que se reconhecer a capacidade de penetração de espírito do sociólogo alemão. De fato, foi ele que nos fez ver a relação constitutiva entre o “espírito ascético” do protestantismo e a consolidação do capitalismo, a qual, segundo Marcel Gauchet, “completa a seu termo, o grande processo de desaparecimento da mediação religiosa”.⁷⁰³

Sob esse ponto de vista, Gauchet atribui um grande valor à análise de Weber e, nesse particular, ele mesmo se considera um tanto quanto weberiano.⁷⁰⁴ Em sua opinião, é preciso distinguir e separar duas coisas na tese de Weber: a “sua validade local” e a “sua validade

⁷⁰⁰ “Une mince manifestation de surface en regard de la restructuration d’ensemble de l’être-au-monde” (DM, p. 100).

⁷⁰¹ Stefano MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, p. 78-79.

⁷⁰² Danièle HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, p. 35.

⁷⁰³ “Parvenu a son terme le grand procès de dépérissement de la médiation religieuse” (DC, p. 64).

⁷⁰⁴ “On n’a pas besoin de se vouloir wébérien pour l’être sans le savoir” (CH, p. 149).

global”.⁷⁰⁵ Se, por um lado, Weber teve o mérito de esclarecer as transformações ocorridas durante um século de cristianismo ocidental, no qual a postura ascética intramundana definiu o *ethos* capitalista, por outro, sua análise se dilui quando procuramos por uma explicação global. Assim sendo, “o que tem de pertinente na tese weberiana se perde quando nós a generalizamos”. Será preciso então, inserir a tese sobre a Reforma no “interior de uma história mais ampla da metamorfose cristã”.⁷⁰⁶

Na concepção de Gauchet, é justamente a partir de uma visão global do desenvolvimento do capitalismo, que poderemos perceber os limites da tese de Weber. No seu entendimento, o que o sociólogo alemão faz, na verdade, é a análise de um momento particular da grande história do cristianismo, no qual “o ativismo de proveniência calvinista representa um ponto avançado, mas de modo algum um fruto separado”.⁷⁰⁷ Nosso autor entende que são os desdobramentos de uma longa experiência do cristianismo no Ocidente que se revelarão pouco a pouco como vocação para a acumulação capitalista.⁷⁰⁸ Para ele, é, no âmbito da evolução da própria doutrina da encarnação e dos efeitos e dispositivos produzidos pela mediação sacral da Igreja, que se abrem os caminhos para a racionalidade do mundo.

O problema da mediação será redirecionado pouco a pouco pela ideia originária de uma *mediação advinda diretamente de Cristo*, deslegitimando e desconstruindo assim, paulatinamente, a mediação institucional. É justamente essa ideia que tomará vulto e concluirá o processo inspirado pelo “retorno ao espírito da mediação do Cristo”. A mediação instituída pela Igreja sofre com isso um grande abalo, pois que esse retorno estabelece uma nova relação entre visível e invisível. Por conseguinte, com o advento da Reforma, aparece um “novo cristianismo”, no qual a dinâmica da salvação passa a ser estabelecida diretamente entre o crente e Deus. É desse modo que “a crise da mediação alcança o poder político”⁷⁰⁹, ou seja, dissolve o poder religioso-político da Igreja e a legitimação teológico-política para o novo arranjo do poder político advindo com o Estado moderno.

⁷⁰⁵ “Sa validité locale, (...) et sa validité globale” (CH, p. 151).

⁷⁰⁶ “Ce qu’il y a de pertinent dans la thèse wébérienne se perd lorsqu’on la généralise (...) “une variété de calvinisme à l’intérieur d’une histoire plus large de la métamorphose chrétienne” (CH, p. 150-151).

⁷⁰⁷ Cf. CH, p. 151.

⁷⁰⁸ Na opinião de Gauchet, se tomarmos um ponto de vista geral sobre o protestantismo, veremos que as interpretações entre os reformadores são completamente diferenciadas. “Qu’il s’agisse de la doctrine même de l’Incarnation, de la conception du lien ecclésial ou de l’idée eucharistique, l’équilibre trouvé chez Luther, chez Zwingli ou chez Calvin est loin d’être identique, et il varie chez le même auteur d’un thème a l’autre” (DM, p. 99).

⁷⁰⁹ “Retour à l’esprit de la médiation du Christ. (...) La crise de la médiation atteint le pouvoir politique” (CH, p. 152).

Ao privilegiar o problema da mediação como eixo de sua análise, Gauchet desloca as questões para o que foi o centro de gravidade da instauração cristã. Para ele, a partir de Lutero, torna-se problemática a relação entre céu e terra, instala-se assim a grande crise de mediação da Igreja. Doravante, como veremos no próximo capítulo, abre-se o caminho para o aparecimento de outras formas de espiritualidade.

Resta-nos dizer que, se, por um lado, os influxos da Reforma redesenharam o dispositivo da mediação, por outro lado, a Igreja, abalada pela novidade, redefine os termos mesmos da sua função mediadora, renovando seu antigo modelo de autoridade pastoral.⁷¹⁰ De qualquer forma, a situação nunca mais será a mesma, pois haverá no Ocidente uma nova maneira de situar o “ser-no-mundo”.⁷¹¹ O que assistiremos a partir de então é a emergência de “uma Europa da secularização”⁷¹² Para Gauchet, o impacto desse evento agrega um amplo conjunto de fatores em que tanto o protestantismo quanto o catolicismo são corresponsáveis na medida em que combinam “a separação de Deus e o melhoramento da morada terrestre”.⁷¹³ Segundo o pensador francês, como já indicamos, a ética protestante é uma manifestação local e parcial. Na realidade, é parte de um processo responsável por nada mais nada menos que a “gênese da modernidade”.⁷¹⁴

Em nossa apresentação da ética protestante em sua relação com a ideia gauchetiana de saída da religião, procuramos mostrar que, segundo o nosso autor, esta ética é debitária de uma instalação religiosa mais antiga e de implicações mais amplas, civilizacionais, religiosas e filosófica, que comportaram um processo de reinvenção sistemática das relações dos indivíduos com a deidade, com a natureza, os outros e consigo mesmo. Processo de longa duração que culminou justamente na “mudança revolucionária de estrutura religiosa da qual a Europa moderna foi o teatro”.⁷¹⁵ Como veremos surgir, com os desdobramentos religiosos que ocorreram nesse teatro, emerge a produção de um mundo que se projetará para fora da religião e para dentro da história, reinventando assim, de modo paradoxal, a religião, a religiosidade e as perspectivas das espiritualidades dos indivíduos.

⁷¹⁰ Cf. CH, p. 152-53.

⁷¹¹ Cf. DM, p. 100.

⁷¹² “Une Europe de la sécularisation” (RD, p. 20).

⁷¹³ “Sur l’unité ontologique et ses attestations, et des religiosités que s’ouvrent à la dualité ontologique, en combinant la séparation de Dieu et l’amélioration du séjour terrestre” (CH, p. 153).

⁷¹⁴ “La genèse de la modernité” (CH, p. 153).

⁷¹⁵ “Changement révolutionnaire de structure religieuse dont l’Europe moderne a été le théâtre” (DM, p. 100).

CAPÍTULO 2

DA HETERONOMIA À AUTONOMIA: A REVOLUÇÃO CRISTÃ

“Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado.”

Immanuel Kant

A emergência do mundo moderno apresenta-se com características muito próprias e definidas na obra de Marcel Gauchet. Uma das principais e talvez a mais fundamental de todas elas é aquela que o autor define como sendo um processo que assinala a passagem de um contexto sociopolítico regido preponderantemente pela ordem da heteronomia, em suas diferentes formas de expressão, para um contexto regido pela ordem da autonomia. Nosso objetivo, ao abordarmos essa questão, é analisar e demonstrar que essa passagem de um contexto a outro constituiu a grande virada que se deu com a dinâmica moderna.⁷¹⁶ É justamente em busca de entendimento dessa passagem que discutiremos, analisaremos e apresentaremos a primeira questão que compõe as páginas deste capítulo.

Nossa segunda questão refere-se à emergência do indivíduo moderno. Veremos como o agir individual é considerado por Gauchet como uma condição decisiva para a autonomização da sociedade com relação à matriz religiosa. Um dos pontos principais que teremos presente nessa análise é o papel da consciência individual no processo que concebe a emancipação deste mundo terreno em relação ao além.

A correlação entre indivíduo, sujeito e pessoa é a terceira questão que abordaremos. Analisaremos a posição desses três termos, suas origens e suas singularidades tal como estas se configuram no mundo moderno. Investigaremos, ainda, como as dimensões de interioridade e de autonomia correlacionadas com estes três termos foram determinantes no processo de emergência da modernidade.

Na última parte do presente capítulo, investigaremos os três vetores diferenciados de saída da religião nomeados por Marcel Gauchet como: “teológico-político”, “teológico-jurídico” e “consciência histórica”. Veremos que, primeiramente, o vetor teológico-político

⁷¹⁶ Cf. MD, p. 137.

representa um momento em que as relações entre o político e o religioso sofrem uma espécie de “inversão” no âmbito da ordem social. Num segundo momento, o vetor teológico-jurídico entra em cena e com ele a ideia de um pacto social. É o período do desenvolvimento das teorias do contrato social na filosofia moderna, quando é elaborada, então, uma nova compreensão da ordem jurídica, baseada, desta feita, nas teorias modernas do direito natural que não repõem a intangibilidade da realidade política e da tradição jurídica, mas pretendem fundar a sociedade e a ordem jurídica em uma racionalidade unívoca que, superando as opiniões, estabeleça uma condição de ordem, paz e tolerância. Por fim, trataremos sobre a noção gauchetiana de “consciência histórica”, noção que no seu entendimento promove uma resignificação do tempo a partir do século XIX, permitindo o aparecimento de uma sociedade que se concebe e se produz no tempo e que, inicialmente, orienta-se para o futuro.

2.1. A política da autonomia e o papel das consciências individuais

2.1.1. Da dependência à autonomia

Uma das questões mais elaboradas e mais claramente definidas no pensamento gauchetiano é aquela que trata da diferenciação entre a heteronomia e a autonomia, no âmbito da organização social moderna. Tal organização encontra-se estruturalmente dependente daquilo que nosso autor define como sendo uma característica típica do mundo moderno, a saber, a recusa da autoridade tradicional. É justamente essa recusa, fundamento da autonomia, que possibilita antever uma organização societária que não se articula com base em princípios religiosos *stricto sensu*. Isso quer dizer que esta mesma recusa em si só já constitui uma diferente perspectiva de representar e organizar a vida pessoal e o estar-junto coletivo. Para ele, a sociedade moderna é essencialmente marcada pelos traços da autonomia. Autonomia, portanto, “consiste em confiar o segredo de seu ser ao tempo, ao tempo aberto do futuro, onde nós projetamos, a fim de se reencontrar e de conhecer através dessa *práxis*”.⁷¹⁷

A diferença básica que se expressa de modo acabado no âmbito das sociedades modernas dá-se por uma inversão da concepção tradicional de ser-no-mundo. No mundo antigo, eram os deuses ou os ancestrais que determinavam as leis intangíveis que regulavam a

⁷¹⁷ “L’*autonomie*, donc, cela consiste à confier le secret de son être au temps, au temps ouvert de l’avenir ou l’on se projette pour se produire, afin de se retrouver et de savoir au travers de cette *práxis*.” (RM, p. 49).

totalidade do ser-conjunto. Essa legalidade provinha de uma fonte exterior (o invisível heterônomo), que, apesar disso, atuava diretamente no contexto social, ao impor a lei intangível. Sabemos que, de acordo com Gauchet, com a emergência inicial do Estado, nós entramos numa “idade da interação” entre religião e sociedade, superando a era da “antiga conjunção” e de seus processos de coalescência.⁷¹⁸

Com o Estado moderno, assistiremos à emergência de uma renovada forma desta interação, que, no entendimento de nosso filósofo, só foi possível devido às vias abertas pelo cristianismo, em particular.⁷¹⁹ No mundo moderno, opera-se a inversão pela qual a legitimação do ser-conjunto ou da esfera visível dar-se-á cada vez mais na medida das escolhas humanas operantes nessa esfera. Isso significa que a “revolução teórica da objetividade do mundo” que se inicia com o cristianismo e que “vai de par com uma revolução prática da autonomia da esfera humano-social”⁷²⁰, atinge um marco culminativo com a era moderna.

Como dissemos, para o pensador francês, uma das características básicas e fundamentais que marcam a emergência da modernidade é a autonomia, que rompe com a antiga tradição religiosa e com a estrutura cosmológica do mundo antigo. Vale lembrar, com Olivier Padis, que, para Gauchet, “a autonomia é o antônimo da heteronomia”.⁷²¹ Na opinião de Stéphane Vibert, a modernidade, na compreensão gauchetiana, tem seu “momento histórico inaugural com um acabamento assinalado pela passagem da heteronomia à autonomia”.⁷²² Acrescentamos, de nossa parte, que a autonomia só se consoma com a superação da dependência para com o heterônomo enquanto fundamento do estar-junto coletivo e, por conseguinte, com a “conquista efetiva de si”.⁷²³

Tal conquista constituiu, simultaneamente, uma ruptura com a ordem religiosa e uma cisão com a antiga estruturação da ordem política. Contudo, será preciso investigar as camadas mais profundas do fenômeno, pois não se trata de uma ruptura e uma cisão absolutas. Dentro desta perspectiva, a revolução moderna, escreve Gauchet, “está por ser lida como uma *transição moderna*, em que as afirmações da autonomia não deixaram de compor, em todos

⁷¹⁸ Cf. DC, p. 45.

⁷¹⁹ Cf. DM, p. 64.

⁷²⁰ “La révolution théorique de l’objectivité du monde va nécessairement de pair avec une révolution pratique de l’autonomie de la sphère humaine-sociale.” (DM, p. 64).

⁷²¹ Cf. Padis, OLIVIER. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, p. 20.

⁷²² “Moment historique inaugural d’un accomplissement signé par le passage de l’hétéronomie à l’autonomie.” (Stéphane VIBERT, “On n’échappe pas à la philosophie de l’histoire” *Le désenchantement du monde et la nature de l’homme*, In: François NAULT, *Religion, Modernité et Démocratie en dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 89).

⁷²³ Cf. RM, p.49.

os momentos, com a instância da estruturação heterônoma. A saída da religião está continuamente misturada com as formas religiosas que ela subvertia.”⁷²⁴

Por um lado, é certo que a emergência da autonomia implicou uma verdadeira inversão da heteronomia e, conseqüentemente, o afastamento da gestão do social e do político da órbita da religião. Entretanto, por outro lado, temos que esse movimento de “restituição do vínculo de sociedade à potência dos homens está no fim desse grande movimento de desdobramento da dualidade ontológica da qual a história ocidental teve originalidade exclusiva de ter sido o teatro. Ela [a dualidade] é, no mais íntimo, religiosa. Ela é o coroamento do trabalho bimilenar de redução da alteridade alcançado secretamente pela dinâmica da diferença de Deus.” Dentro desta perspectiva, é possível dizer que “é do interior do religioso que passamos para fora da determinação religiosa, a grandeza de Deus engendrando a liberdade do homem.”⁷²⁵

No entendimento de nosso autor, com efeito, podemos considerar que o pensamento filosófico moderno alcançou a liberdade para pensar o social. Os desdobramentos dessa liberdade transbordaram para a esfera do político e engendraram uma racionalidade separada da religião. Trata-se de uma racionalidade que pretende dar conta da realidade empírica da experiência humano-social e para isto inventa seus próprios instrumentos heurísticos. Um exemplo desse processo é, reconhecidamente, o pensamento mesmo de Maquiavel, apesar de estar preso entre duas épocas, o declínio das instituições medievais, do “império universal” cristico e seus vínculos com a religião e a necessidade de encontrar “novos métodos e sistemas”.⁷²⁶

Maquiavel, segundo Gauchet, foi “o primeiro a levantar o véu, ousando nomear as razões e os fins *internos* do político. Nada de salvação nestes fins, mas as necessidades imperiosas da aquisição e da conservação do poder, necessidades que dizem respeito apenas ao príncipe, pois que a existência da Cidade está em suas mãos.”⁷²⁷ Assim procedendo,

⁷²⁴ “La révolution moderne est à lire comme une *transition moderne*, où les affirmations de l’autonomie n’ont cessé de composer, à tous les moments, avec l’insistance de la structuration hétéronome. La sortie de la religion s’est continûment mêlée aux formes religieuses qu’elle subvertissait.” (RM, p. 51-52).

⁷²⁵ “Restitution du lien de société à la puissance des hommes est-elle au bout de ce grand mouvement de dépli de la dualité ontologique dont c’est l’originalité unique de l’histoire occidentale que d’avoir été le théâtre. Elle est en son tréfonds religieuse. Elle est le couronnement du travail bimillénaire de réduction de l’altérité secrètement porté par la dynamique de la différence de Dieu. (...) C’est de l’intérieur du religieux qu’on est passé hors de la détermination religieuse, la grandeur de Dieu engendrant la liberté de l’homme.” (DM, p. 67).

⁷²⁶ Cf. Nicolau MAQUIAVEL, *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*, Livro I.

⁷²⁷ “Le première à lever de voile, en osant nommer les raisons et les fins internes du politique. Nul salut là-dedans, mais les necessites impérieuses de l’acquisition et de la conservation du pouvoir, necessites qui ne regardent pas que le prince, puisque l’existence de la Cité y est suspendue.” (RM, p. 60. O itálico é nosso).

Maquiavel lança não só as bases para a compreensão renovada do poder político, mas também para a compreensão da diferença do religioso.

É preciso destacar que, somente depois de uma longa trajetória histórica no âmbito da política ocidental, emerge a *autonomização do político*, ou seja, é somente a partir da modernidade europeia que veremos as evidências deste processo que conforma uma nova ordem do estar-junto coletivo fundada na autonomia da própria sociedade. Desse modo, com a autonomização do político, teremos uma “sociedade que se organiza no exterior da dependência religiosa.”⁷²⁸ Na opinião do filósofo francês, esse processo radicaliza a divisão entre céu e terra, isto é, promove a separação mais que radical entre o visível e o invisível, o humano e o divino, entre o natural e o sobrenatural, trazendo o princípio da emancipação e da salvação dos homens para o interior da própria vida social.⁷²⁹

Para prosseguirmos com nossa análise, será preciso ressaltar que, não obstante as diferenças substanciais que se registram entre heteronomia e autonomia, há que se destacar a importância que o estudo comparativo entre essas duas formas de articulação e compreensão do ser-conjunto tem para o entendimento de nossa própria sociedade moderna. Não basta, nesse caso, pontuar simplesmente as diferenças de orientação sociocultural e religiosa, talvez nós modernos estejamos, paradoxalmente, muito mais próximos da heteronomia do que podemos imaginar. Nesse caso, será profícuo considerar com nosso autor que

as estruturas da sociedade autônoma se esclarecem unicamente por contraste com a antiga estruturação religiosa. Do interior, somos cegos quanto ao que sustenta nossa pretensão de nos dar a própria lei e sobre o que nos permite exercê-la. É necessário seguir os meandros da ordem heterônoma e do modo como saímos dela para discernir os contornos e as engrenagens do dispositivo onde nós evoluímos, além dessa orgulhosa consciência que nos engana, de sermos os autores de nossas regras.⁷³⁰

Partindo desse ponto de vista, devemos considerar a perspectiva da existência de um processo que vai de um máximo a um mínimo de heteronomia religiosa. No início a religião encontra-se vivenciada em sua plena essência, ou seja, aquela em que assistimos a uma despossessão radical.⁷³¹ É a religião em seu “estado puro”, da qual o exemplo mais

⁷²⁸ “Société qui s’organise en dehors de La dépendance religieuse.” (MD, p. 137).

⁷²⁹ Cf. DC, p. 48-49.

⁷³⁰ “Les structures de la société autonome s’éclairent uniquement par contraste avec l’ancienne structuration religieuse. De l’intérieur, nous sommes aveugles sur ce qui soutient notre prétention de nous donner notre propre loi et sur ce qui lui permet de s’exercer. Il faut emprunter le détour de l’ordre hétéronome et de la façon dont nous en sommes sortis pour discerner les contours et les rouages du dispositif où nous évoluons au-delà de cette orgueilleuse conscience, qui nous trompe, d’être les auteurs de nos règles.” (RM, p. 8).

⁷³¹ Sobre esse estado de despossessão radical, cf. a primeira parte desta tese, capítulo 1, tópico 1.1.2.

significativo é a religião dos povos “selvagens”.⁷³² Posteriormente, temos um processo que conduz ao limite extremo de um mínimo de heteronomia. É justamente no decorrer dessa trajetória em direção a esse mínimo de heteronomia que se desdobrarão “as múltiplas revoluções da modernidade — a revolução religiosa do século XVI, a revolução científica, as revoluções políticas da Inglaterra e da França, a revolução industrial, a saber, a revolução da autonomia.”⁷³³

A filosofia moderna constituiu-se como que para se estabelecer um pensamento autônomo, ou seja, um pensamento que dá à religião o que é dela e à razão o que é da própria razão. Este é, por assim dizer, o grande movente. Os filósofos das luzes, por exemplo, protagonizaram e promulgaram um modo de pensar que deixou marcas profundas nas sociedades modernas, pois que consubstanciaram um novo pensável. Assim sendo, temos com o pensamento de Kant, por exemplo, uma reflexão que define muito bem o que significou essa busca por um pensar autônomo. Para o filósofo alemão, “a *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tenha a coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung].”⁷³⁴

Não somente Kant, mas muitos outros filósofos modernos contribuíram cada um a seu modo, para criar a condição intelectual e conceitual que deu base teórica para se pensar a autonomização do político, ou seja, para pensar a política a partir de seus *fins internos*.⁷³⁵ Obviamente, as contribuições teóricas para a consolidação deste processo aprofundam-se com Hobbes, Locke e Rousseau, filósofos que desenvolvem a teoria do contrato social e desenham a feição da política propriamente moderna. Para Gauchet, a “virada da autonomia”, esse novo pensável, encontra-se no “coração da revolução do direito natural moderno, do *Leviatã* de 1651 ao *Contrato social* de 1762.”⁷³⁶

Ao que tudo indica, o élan do pensamento político moderno parece pautar-se pela questão da autonomia e, por conseguinte, pela questão da autossuficiência da organização

⁷³² Cf. DC, p. 32.

⁷³³ “Les multiples révolutions de la modernidade — la révolution religieuse du XVI siècle, la révolution scientifique, les révolutions politiques d’Angleterre e de France, la révolution industrielle —, a savoir la révolution de l’autonomie.” (RM, p. 10).

⁷³⁴ KANT, Resposta à pergunta: o que é o “Esclarecimento”? (Aufklärung) [5 de dezembro de 1783, p. 516. In: *Textos Seletos*, p. 63.

⁷³⁵ Cf. RM, p. 60. Grifo nosso.

⁷³⁶ “Visée d’autonomie est proprement le cœur de la révolution du droit naturel moderne, du *Léviathan* de 1651 au *Contrat social* de 1762.” (RM, p. 78).

política e social. Nessa perspectiva, o ideal filosófico deixava transparecer a “necessidade de se pensar em termos de processo de autonomização”. Assim sendo, foi necessário distinguir a “autonomia como princípio teórico e a realidade efetuada do movimento de autonomização, que não se concebe senão como inversão ponto por ponto da estruturação heterônoma.”⁷³⁷

Todavia, na compreensão de nosso autor, as raízes desse movimento de autonomia originam-se, antes, na própria estruturação religiosa, sobretudo no âmbito do cristianismo e nas transformações que ele promoveu e que contribuíram para a emergência do mundo moderno. Como vimos no capítulo precedente, foi através da concepção cristã de um Deus pessoal que se consumou uma materialização *sui generis* do invisível, a saber, a encarnação do divino entre os vivos-visíveis. É na esteira dessa compreensão religiosa que se registra o início do que virá a ser, no âmbito político, “a autonomia última da esfera humana”.⁷³⁸

O cristianismo, enquanto uma religião que concebe a infinita distância do Deus-Pai, dá o primeiro grande passo em direção à autonomia, pois, com a unicidade ou, o que é o mesmo, com a personalização do divino, “são estruturadas as condições de uma nova relação com a realidade”. Assim sendo, dada a distância insuperável entre o criador, o Deus único, e suas criaturas, assiste-se a uma dessolidarização das “criaturas inteligentes” com os demais seres e o restante da realidade criada, rompendo paulatinamente “a aliança indivisa que mantinha os homens em copertença com a totalidade da natureza”.⁷³⁹

Como nos faz saber Gauchet, toda essa avaliação é *teórica*, pois, na prática, há que se levar em conta “as ambiguidades primeiras do monoteísmo” e a distância que se estabelece com a “ideia de um Deus transcendente” e o início dos processos que levam ao seu “completo desenvolvimento em termos de estrutura”.⁷⁴⁰ Todavia, desde o momento em que se atribui a origem do mundo a um sujeito separado, observador universal, abre-se, virtualmente falando, a possibilidade de separação entre os homens, seres inteligentes, e o resto da realidade criada. A partir daí, a esfera humana desenvolve pouco a pouco uma eficácia prática definitivamente operante. Esse registro permitirá intervir na estrutura íntima das coisas, processo que, por sua vez, dará dimensão material à autonomia entendida como apropriação humano-coletiva da realidade criada. Trata-se de fato de uma verdadeira revolução, de um efeito de “pólvora” que implodiu irremediavelmente a antiga lógica que, até então, determinava as relações entre

⁷³⁷ “L’idéal philosophique laissait prévoir, la nécessité de raisonner en termes de processus d’autonomisation. Il y a l’autonomie comme principe théorique, et il y a la réalité effectuant le mouvement d’autonomisation, que ne se conçoit que comme le reversement point pour point de la structuration hétéronome.” (RM, p. 49-50).

⁷³⁸ Cf. DM, p. 78.

⁷³⁹ “L’alliance inclusive qui tenait les hommes en co-appartenance avec la totalité de la nature.” (DM, p. 90).

⁷⁴⁰ Cf. DM, p. 90.

visível e invisível. E assim procedendo, rompeu com o princípio hierárquico advindo da exterioridade divina próprio dessa mesma lógica.⁷⁴¹

Em nosso entendimento, um dos pontos cruciais da teoria gauchetiana do desencantamento do mundo ou saída da religião está diretamente ligado com o aparecimento da forma autônoma de gerenciamento do político que irá concretizar o caminho moderno. Trata-se de uma forma que é por princípio externa à religião, mas que não é necessariamente “antirreligiosa”.⁷⁴² Para o filósofo francês, a religião é essencialmente heteronomia. No entanto, segundo Yves Couture, essa definição postula um “enfoque político da religião”.⁷⁴³ Isso porque, para Gauchet, a essência mesma do religioso é a inicial “recusa pelo homem de sua própria potência de criador, a denegação radical de ser para qualquer coisa no mundo humano como ele é, o envio alhures, no invisível, das razões, presidindo a organização da comunidade dos vivos-visíveis”⁷⁴⁴

Tendo em vista essa postulação, seria possível afirmar que, se a religião é heteronomia por definição, a autonomia seria, por definição, ausência de religião? Digamos que, em grande parte, sim, mas muitos aspectos dessa ausência precisam ser averiguados com cautela. Como dissemos acima, a autonomia, ao se afirmar, acabou compondo com a antiga estrutura que ela mesma subverteu. Nesse sentido, podemos dizer que vestígios de heteronomia guiam a autonomia.⁷⁴⁵ Isso quer dizer que, em princípio, podemos considerar a possibilidade de “uma justificação de ordem heterônoma nos termos da autonomia.”⁷⁴⁶ Nesse caso, como veremos adiante, ao tratarmos da questão do totalitarismo, o que temos é uma reapropriação da forma heterônoma religiosa ou, em outras palavras, uma reapropriação do antigo no interior do moderno. Na concepção de Gauchet, é possível que “a forma do Um, saída da era da heteronomia”, comande até mesmo as “versões mais radicais da autonomia.”⁷⁴⁷

Contudo, essa reapropriação implicará novo domínio da realidade na ordem da liberdade. No entanto, “esse domínio da realização da liberdade será perseguido pelo modelo

⁷⁴¹ Cf. DM, p. 76-77 e p. 90-91.

⁷⁴² Cf. RD, p. 78.

⁷⁴³ Cf. Yves COUTURE, Hétéronomie et démocratie. In: François Nault, *Religion, Modernité et Démocratie en dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 48.

⁷⁴⁴ “Le refus par l’homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d’être pour quelque chose dans le monde humain tel qu’il est, le refus radical, dans l’invisible, des raisons présidant à l’organisation de la communauté des vivants-visibles” (DC, p. 32).

⁷⁴⁵ Cf. DC, p. 106.

⁷⁴⁶ “Une justification de l’ordre hétéronome dans les termes de l’autonomie.” (RM, p. 137).

⁷⁴⁷ “La forme de l’Un, issue de l’âge de l’hétéronomie, va commander jusqu’aux versions les plus radicales de l’autonomie.” (DC, p. 104).

de submissão aos deuses”, ou seja, ele permitirá a “reapropriação da forma religiosa”.⁷⁴⁸ A grande diferença é que a reabilitação da tradição heterônoma pela modernidade se dá com a primazia do político. O que se pode verificar nesse processo é que “o trabalho de autoformação da individualidade, de contribuição da autonomia escorou-se constantemente sobre as referências e os valores heterônomos.”⁷⁴⁹

Assim sendo, é preciso ter em conta que, sob esse ponto de vista, a heteronomia não se dissolve por completo, ou seja, ela recompõe-se e metamorfoseia-se, gerando outras versões de si mesma. Segundo Gauchet, um exemplo disso é a concepção de soberania com base no direito divino, elaborada no século XVII, que realiza, por assim dizer, uma espécie de transferência do fundamento exterior (o heterônomo) para o interior da ordem social. Desse modo, a fonte exterior é reincorporada e recriada no âmbito político-social através da figura de um monarca cuja legitimidade e poder político são fundamentados com base no direito divino.⁷⁵⁰

Ao que tudo indica, nosso filósofo entende que o Estado moderno surge de um processo de recomposição do político com o religioso, processo que atende à reivindicação de uma nova sacralidade que se espalhou pelo solo europeu, a saber, a da encarnação monárquica no âmbito do Estado-Nação. Em sua reflexão, “a ideia do direito divino encontra aqui uma explicação natural: os ‘mistérios do Estado’ representam o análogo terrestre dos mistérios da sabedoria divina, eles exigem a mesma submissão que os artigos da fé. A velha figura do mediador com o invisível”.⁷⁵¹

O Estado moderno realizará em seus primórdios uma antiga exigência de união que se estabelecerá como vínculo direto entre o soberano e o céu, seguindo o que nosso autor entende ser *um espírito de conservação da dominação sagrada*, que faz o papel de amálgama de uma vontade de realização que une, ao mesmo tempo, o apelo ao absoluto e a escala humana numa verdadeira “coalescência dos contrários”. Temos, assim, uma nova versão da

⁷⁴⁸ “Ce domaine de la réalisation de la liberté sera hanté par le modèle de l’assujettissement aux dieux (...) autorise la réappropriation de la forme religieuse” (RM, p. 137).

⁷⁴⁹ Alain FINKIELKRAUT ; Marcel GAUCHET, Malaise dans la démocratie. L’école, la culture, l’individualisme, *Le Débat*, p. 151.

⁷⁵⁰ A concepção de direito divino a que nos referimos aqui está diretamente relacionada com o absolutismo moderno e a ideia segundo a qual o soberano de direito divino é o representante de Deus na terra. Dito de outro modo, a legitimidade do soberano é compreendida nesse caso como um direito advindo diretamente de Deus, sem a mediação da Igreja. Sobre essas e outras compreensões acerca do direito divino, cf. Ceslas-Bernard BOURDIN, Le droit divin et les sources théologico-politique de la modernité, *Revue d’éthique et de théologie morale*, p. 121-141. Cf. também, Jonh Neville FIGGIS, *El derecho divino de los reyes*.

⁷⁵¹ “L’idée du droit divin trouve ici une application naturelle: les ‘mystères de l’État’ représentent l’analogie terrestre des mystères de la sagesse divine, ils exigent la même soumission que les articles de la foi. La vieille figure du médiateur avec l’invisible” (CP, p. 256).

heteronomia encarnada em uma só pessoa, o soberano de direito divino que reúne a um só tempo as duas ordens de realidade, a natural e a sobrenatural. Como nos faz saber Gauchet, a figura desse tipo de soberano terrestre, fundada na noção de direito divino, adquire “uma significação e um alcance sem precedente”, pois passa a ser a única via de mediação entre céu e terra.⁷⁵²

Segundo Stephane Vibert,

a manutenção das ‘alteridades reguladoras’ na modernidade exprime-se certamente através das formas institucionais consideradas altamente positivas na gênese da modernidade política, *notadamente por que elas trabalham para o crescimento da autonomia* (o Estado-nação parece constituir para Gauchet o exemplo paradigmático desse primeiro momento moderno, durante o qual os vetores mesmos da imanência se cobrem com os hábitos da transcendência, notadamente na percepção dos sujeitos submissos à sua autoridade), mas igualmente pela emergência de novas figuras da heteronomia concebidas como favorecendo uma “desposseção” (a hegemonia crescente das lógicas de regulação jurídica e econômica, que destituem a potencialidade do agir coletivo).⁷⁵³

Isso quer dizer que temos, nesse sentido, uma “continuidade com a humanidade da era das religiões”.⁷⁵⁴ Contudo, é justamente através dessa reconstrução da dominação sagrada advinda das novas “figuras da heteronomia” que se abrirão os caminhos para a política da autonomia, a qual emergirá pouco a pouco como uma “forma tímida de interioridade”.⁷⁵⁵

Para Gauchet, a emergência do Estado moderno foi ao mesmo tempo uma “revolução religiosa e metafísica”,⁷⁵⁶ que fechou seu ciclo com o desenvolvimento da democracia moderna, ou seja, com a consolidação do Estado republicano, livre e democrático, quando, então, alcançar-se-á o aporte da liberdade política e a plenitude da forma autônoma em contraposição à heterônoma. Desse modo, é contra o “espírito dogmático” da Igreja e contra um “ideal de poder absoluto” do soberano que,

⁷⁵² Cf. RM, p. 63.

⁷⁵³ “Le maintien des “altérités régulatrices” dans la modernité s’exprime certes à travers des forms institutionnelles considérées comme hautement positives dans la genèse de la modernité politique, *notamment parce qu’elles travaillent à l’accroissement de l’autonomie* (l’État-nation semble pour Gauchet constituer l’exemple paradigmatique de ce premier mement moderne, durant lequel les vecteurs mêmes de l’immanence se drapent dans les habits de la transcendance, notamment dans la perception des sujets soumis à leur autorité), mais également par l’émergence de nouvelles figures d’hétéronomie conçues comme favorisant une ‘dépossession’”. (Stephane VIBERT, “On n’échappe pas à la philosophie de l’histoire”. Le désenchantement du monde et la nature de l’homme. In: François NAULT, *Religion, Modernité e Démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 91).

⁷⁵⁴ “Continuité avec l’humanité de l’ère des religions.” RAR, p. 63.

⁷⁵⁵ Cf. DM, p. 79.

⁷⁵⁶ Cf. CP, p. 239

em suas aspirações à dominação espiritual, ao “monopólio do conhecimento do direito e do dever”, (...) representa um verdadeiro *partido da heteronomia*. Que constrange [o] partido da democracia a dar a esta a plenitude de seu sentido: ela é *projeto da autonomia*, ou ela não é nada. O objeto da política democrática, a intenção que a organiza, faz a comunidade dos homens entrar em posse da matriz de suas razões e de seus fins. Ela deve dar forma a uma *reapropriação* da escolha de si na escala coletiva.⁷⁵⁷

Essa *reapropriação* vai inspirar nas consciências individuais o élan de um estado de liberdade que vai penetrar nos espíritos mais prodigiosos e suscitará, como veremos mais à frente, uma inversão no modo de ser do estar-junto coletivo, uma inversão que se orienta para o futuro.⁷⁵⁸ Nesse contexto, a crença religiosa assume o papel de uma “crença na autoridade do passado”, enquanto que a “crença política que emerge a favor dessa inversão é uma crença na autoridade do futuro. A passagem do mundo da heteronomia ao mundo da autonomia gira em torno do acontecimento da consciência histórica, isto é, a consciência do caráter *produtor* do futuro.”⁷⁵⁹

Trataremos, a seguir, acerca do surgimento de uma característica típica da autonomia política da modernidade, a qual se distingue e se constrói no âmbito da coletividade como uma “crença de ordem individual”, engendrando um tipo de poder cuja natureza advém intrinsecamente das liberdades individuais.⁷⁶⁰

2.1.2. O surgimento do indivíduo moderno

“O individualismo é o valor fundamental das sociedades modernas.”

Louis Dumont

⁷⁵⁷ “En ses aspirations à la domination spirituelle, au ‘monopole de la connaissance du droit et du devoir’, (...) représente un véritable *parti de l’hétéronomie*. En quoi elle contraint en regard le parti de la démocratie à donner à celle-ci la plenitude de son sens: elle est projet de l’autonomie, ou elle n’est rien. L’objet de la politique démocratique, la visée qui l’organise, c’est de faire rentrer la communauté des hommes en possession de la maîtrise de ses raisons et de ses fins. Elle doit donner forme à une réappropriation du choix de soi à l’échelle collective.” (RD, p. 72. O itálico é nosso).

⁷⁵⁸ Aprofundaremos essa questão quando tratarmos, mais à frente, a respeito das “sociedades de história” no tópico 2.2.2.

⁷⁵⁹ “Croyance dans l’autorité du passé, la croyance politique qui emerge à la faveur de ce renversement est une croyance dans l’autorité du futur. Le passage du monde de l’hétéronomie au monde de l’autonomie tourne autour de l’avènement de la conscience historique, c’est-à-dire la conscience du caractère *producteur* du devenir.” (DC, p. 93).

⁷⁶⁰ Cf. RD, p. 79 e RM, p. 118.

Com o processo de autonomização da sociedade ocidental emerge, segundo Marcel Gauchet, um novo contexto metafísico que, por sua vez, permite a elaboração de um novo sentido de indivíduo. É nesse contexto que se constituirão os elementos de regulação do Estado moderno. No âmago desse processo, surge a figura do indivíduo que, no entendimento de nosso autor, encarna a autonomia e realiza uma de suas características principais, a saber, o fato de “construir-se na ordem coletiva em relação a uma crença de ordem individual.”⁷⁶¹

Como já dissemos, nosso autor considera a autonomia como uma característica *sine qua non* da modernidade e, como veremos, é justamente o agir autônomo que marca a ação do indivíduo propriamente moderno. A autossuficiência dessa ação vem do apuro de uma concepção religiosa que desperta um novo modo de ser e de atuar neste mundo. Na interpretação de Gauchet, “a gênese do princípio de individualidade que triunfa entre os modernos é um negócio muito longo que começa pelo menos com os profetas de Israel, passa certamente pela Grécia [e] conhece uma viragem crucial com o advento do cristianismo.”⁷⁶² A marcha do indivíduo se revela com a interiorização da fé, que se dá, como vimos no capítulo anterior, a partir da crise de mediação da Igreja que culminou com a Reforma. A relação interna e direta com o divino desencadeia, por assim dizer, uma resposta particular a cada crente. *Sola fide*, esse é o princípio que suscitará na modernidade a ideia de indivíduo e a sua ação autônoma neste mundo.

É certo que a ideia de indivíduo vem de muito mais longe, não podemos esquecer que ela se disseminou pelo mundo antigo através do pensamento grego e romano. Assim sendo, “falamos em individualismo a respeito da Grécia antiga ou da Roma tardia, a propósito de tal século da Idade Média”.⁷⁶³ Como escreve Jean-Pierre Vernant, “os gregos conheceram a pessoa no sentido que entendemos hoje”.⁷⁶⁴ E poderíamos ir mais longe ainda se considerássemos outras culturas. Como nos confirma o antropólogo francês Louis Dumont,

nos últimos decênios, o individualismo moderno apresentou-se cada vez mais, a alguns dentre nós, como um fenômeno excepcional na história das civilizações. Mas, se a ideia do indivíduo é tão idiossincrática quanto fundamental, é necessário que se esteja de acordo quanto às suas origens. Para certos autores, sobretudo nos países onde o nominalismo é forte, ela esteve sempre presente por toda parte. (...) Para alguns classistas, a descoberta na Grécia do “discurso coerente” é obra de homens que se viam como indivíduos: as névoas do pensamento confuso ter-se-iam

⁷⁶¹ “Se construit dans l’ordre collectif, par rapport à une croyance d’ordre individuel” (RD, p. 78).

⁷⁶² Alain FINKIELKRAUT ; Marcel GAUCHET, *Malaise dans la démocratie. L’école, la culture, l’individualisme*, *Le Débat*, p. 149.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 146.

⁷⁶⁴ Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensamento entre os Gregos*, p. 333. Veremos mais detalhadamente sobre a noção de pessoa no tópico seguinte, quando então analisaremos as relações entre indivíduos, pessoas e sujeitos.

dissipado sob o sol de Atenas, rendendo-se o mito à razão, e o evento marcaria o início da história propriamente dita.⁷⁶⁵

Se não podemos dizer que o individualismo é um produto exclusivo da modernidade, podemos, em contrapartida, identificar alguns traços que são típicos do indivíduo moderno e é isso que nos interessa demarcar nesse momento. Mas, para fazê-lo, teremos que comparar, ora aqui ora acolá, alguns dos aspectos daquilo que diferencia o individualismo moderno de outros individualismos possíveis. Não seguiremos, contudo, somente pela via da comparação, nossa intenção é tão-somente deixar bem destacados os contornos de nosso objeto de análise.

Louis Dumont nos oferece uma verdadeira arqueologia acerca do indivíduo moderno e, como sabemos, Marcel Gauchet recorre às reflexões desse autor para formular suas próprias ideias sobre a noção de indivíduo.⁷⁶⁶ Dumont faz uma análise singular na qual distingue os “indivíduos-fora-do-mundo” dos “indivíduos-no-mundo”.⁷⁶⁷ Em suas considerações, procura nos apresentar os primórdios cristãos do individualismo. Trata-se de uma genealogia que permite uma comparação de dois tipos distintos de indivíduos. O primeiro tipo, o indivíduo-fora-do-mundo, encontra-se presente em quase todas as sociedades; o segundo tipo é o caso típico do individualismo moderno, ou seja, o indivíduo-no-mundo. De acordo com Dumont,

quando falamos de ‘indivíduo’, designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito *empírico* que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o *ser moral* independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa *ideologia* moderna do homem e da sociedade.⁷⁶⁸

O que distingue essa *ideologia* e lhe dá forma é, sobretudo, a ação do indivíduo como domínio autônomo de ordem coletiva. Segundo Dumont, isso se revelará de modo peculiar com o desenvolvimento da emancipação autônoma com relação à realidade deste mundo terreno. Dentro desta perspectiva, no seu *Homo æqualis*, Dumont nos oferece, segundo Gauchet, um

⁷⁶⁵ Louis DUMONT, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 35-6.

⁷⁶⁶ Não somente a obra de Louis Dumont citada na nota anterior é, para Gauchet, uma referência para a compreensão do indivíduo moderno, mas é preciso ajuntar ainda duas outras obras desse mesmo autor, a saber: *Homo æqualis, Genèse et épanouissement de l'ideologie économique*. Paris: Gallimard, 1977. E; *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1983. Ed. Brasileira: *Homo hierarchicus. O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

⁷⁶⁷ Cf. Louis DUMONT, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 35.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 36. (o itálico é nosso).

estudo aprofundado de um momento circunscrito, mais decisivo desse processo multissecular: a constituição do econômico em categoria separada, solicitando um tratamento específico. A plena promoção do indivíduo no sentido moderno, tal como L. Dumont busca centralmente demonstrar, é inseparável da revolução dos valores, segundo seus próprios termos, que acompanhou ‘a separação radical dos aspectos econômicos do tecido social e sua construção em um domínio autônomo.’⁷⁶⁹

Gauchet sublinha que a configuração de mundo que se desdobra a partir desse domínio autônomo acaba por promover a superação de uma “antiga subordinação”, dissolvendo, assim, a velha relação de dependência. Com isso, estabelece-se outro tipo de relação da qual emergirá uma nova explicação para a materialidade do mundo. É o que se verifica segundo a concepção que nosso filósofo apresenta acerca do que ele entende ser “o afastamento do divino em seu registro específico, a saber, a explicação do funcionamento do universo material.”⁷⁷⁰

Antes da mudança promovida pelo longo processo de “afastamento do divino”, o que vigorava até então, enquanto domínio político, no âmbito do mundo cristão, era o poder eclesiástico. A Igreja tinha pretensões de soberania que se baseavam em uma lógica de supremacia. Mas essas pretensões vão ser confrontadas e solapadas pela autonomia política dos indivíduos e esse processo fará com que a Igreja afaste-se sempre mais do poder político. Em outras palavras, a Igreja cederá, pouco a pouco, ao “ponto de vista do indivíduo, o ponto de vista da preeminência do poder público, o ponto de vista de uma política comandada pelos interesses deste mundo terreno.”⁷⁷¹

É no ambiente desenvolvido pela autonomia política que se consumará “a instalação da liberdade e da igualdade dos indivíduos”.⁷⁷² Doravante, a ordem do dia passa a ser a construção do político e do direito sob a égide das identidades engendradas pelas liberdades individuais, ou seja, pela ação livre dos indivíduos. Em virtude disso, o Estado passa a se constituir como corpo-nação dos cidadãos, passa a seguir um trajeto que, segundo Gauchet,

⁷⁶⁹ “Étude approfondie d’un moment circonscrit, mais décisif de ce processus multi-séculaire: la constitution de l’économique en catégorie séparée, appelant un traitement spécifique. La pleine promotion de l’individu au sens moderne, s’attache en effet centralement à montrer L. Dumont, est inséparable de la révolution dans les valeurs, selon ses propres termes, qui a accompagné ‘la séparation radicale des aspects économiques du tissu social et leur construction en domaine autonome’ (CP, p. 406).

⁷⁷⁰ “L’éloignement du divin dans son registre spécifique, a savoir l’explication du fonctionnement de l’univers matériel.” (DC, p. 77).

⁷⁷¹ “Le point de vue de l’individu, le point de vue de la prééminence de la puissance publique, le point de vue d’une politique commandée par les intérêts de l’ici-bas.” (RM, p. 92).

⁷⁷² “L’installation de la liberté et de l’égalité des individus” (RDH, p. IV).

levará à consumação gradativa dos direitos dos indivíduos.⁷⁷³ Desse modo, a autonomia do indivíduo instalar-se-á no jogo das forças sociais.⁷⁷⁴

O que nosso autor destaca como efeito desse processo é a emancipação do “átomo humano” em face da coletividade. Para ele, essa é uma forma inédita de configuração do ser-conjunto na qual a sociedade passa a se determinar a si mesma pela ação livre dos indivíduos autônomos. Dentro dessa compreensão, considera-se que “o primado do indivíduo (...) não é evidentemente a ausência do social, é mesmo uma ideia extremamente determinada da sociedade.”⁷⁷⁵

A dificuldade que se apresenta através dessa ideia é a de saber como compreender a pluralidade de indivíduos autônomos e a coexistência destes no âmbito da coletividade? E, mais ainda: como compreender de que modo a soma de todos toma a forma da unidade social nesse caso? Uma distinção de Louis Dumont nos será útil neste momento. Como indicamos acima, ele diferencia a noção de indivíduo em dois tipos. O primeiro é um “tipo tradicional, holista”, que se encontra “em oposição à sociedade e como uma espécie de suplemento em relação a ela, ou seja, sob a forma de indivíduo-fora-do-mundo.”⁷⁷⁶ O segundo, é o indivíduo moderno, em certa medida, é comparável com o primeiro, entretanto, possui características que lhe são muito próprias, pois ele é, antes de tudo, um “indivíduo-no-mundo”.

Para Dumont, a sociedade existe antes do indivíduo, mas o renunciante, ou seja, o “indivíduo-fora-do-mundo”, basta-se por completo a si mesmo e, assim procedendo, acaba por retirar-se do mundo social. Dito de outro modo, ele abandona o mundo em prol de seu desenvolvimento espiritual individual. Não há, nesse caso, nenhuma tentativa de mudar a ordem social. Essa perspectiva de “mudar o social” é uma concepção própria do Ocidente. Mas, é possível assinalar que foi através do primeiro tipo de individualismo que se passou ao segundo.⁷⁷⁷

Ao que tudo indica, na concepção de Dumont, o modelo de indivíduo que aparece nos primórdios da era cristã é ainda o do primeiro tipo. Quando, então, surge a ideia de “homem nascido do ensinamento do Cristo”; esse homem é o que se apresenta e que se concebe como “um indivíduo-em-relação-com-Deus, o que significa um indivíduo essencialmente fora-do-mundo.”⁷⁷⁸ Segundo o antropólogo francês, Jesus ensinava dirigindo-

⁷⁷³ Cf. RM, p. 118.

⁷⁷⁴ Cf. DC, p. 17.

⁷⁷⁵ “Le primat de l’individu (...) ce n’est évidemment pas l’absence du social, c’est même une idée extrêmement déterminée de la société.”(CP, p. 418).

⁷⁷⁶ Louis DUMONT, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 38-9.

⁷⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 38 e p. 45.

⁷⁷⁸ Cf. Louis DUMONT, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 38-9.

se diretamente à pessoa do crente. De acordo com sua interpretação, a Igreja segue uma regra secular segundo a qual não importa a quem pertença uma determinada propriedade, mas a que serve o seu uso. O que se postula nesse caso é que a propriedade seja utilizada para o bem e, de um modo muito especial, que seja utilizada em prol dos necessitados.⁷⁷⁹

A lógica do individualismo nos primórdios do mundo cristão segue ainda o modelo de uma forma de renúncia e, em certa medida, de retirada do mundo. Com o advento da Reforma e a consequente quebra da hegemonia da Igreja, ou seja, na medida em que a Igreja não é mais a fonte de legitimação da soberania política, pouco a pouco o “indivíduo-fora-do-mundo se converterá no moderno indivíduo-no-mundo.” Isso porque, segundo Dumont, é com o desenvolvimento das seitas e, sobretudo, a partir da teologia calvinista e daí em diante com o Iluminismo, que o “indivíduo-no-mundo” se manifestará cada vez mais. Em virtude disso, “o valor individualista [reinará] sem restrições nem limitações”.⁷⁸⁰

Sendo assim, a ação salvadora do crente, que, até então, era consagrada a uma concepção extramundana, seguindo as obediências da Igreja, converter-se-á em uma ação intramundana. Durante séculos, a Igreja posicionou-se e impôs-se contra o indivíduo e simultaneamente contra a instituição política. Desse modo, sugere Dumont, quando

Lutero e Calvino atacam a Igreja católica, sobretudo, como instituição de salvação, em nome da autossuficiência do indivíduo-em-relação-a-Deus, eles põem fim à divisão do trabalho instituída no plano religioso pela Igreja. Ao mesmo tempo, eles aceitam ou, pelo menos, Calvino aceita de maneira muito nítida, a unificação obtida pela Igreja do lado político. Por essa dupla atitude, o individualismo-no-mundo de Calvino apropria-se, de um só golpe, do campo unificado — já em grande medida unificado pela Igreja. A Reforma colhe o fruto que amadureceu no seio da Igreja.⁷⁸¹

Sobre essa questão, nosso autor converge sem dúvida com os postulados de Louis Dumont. Segundo Gauchet, o resultado que se obtém de todo esse processo de individualização é a conversão ao mundo. Em outras palavras, o fator determinado com o advento da sociedade dos indivíduos é o “reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua sociedade”.⁷⁸²

Todavia, nosso autor considera também que

⁷⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 50.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 45 e p. 63.

⁷⁸¹ Louis DUMONT, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 70-71.

⁷⁸² “La reconnaissance du pouvoir des hommes sur l’organisation de leur société” (CP, p. 421-22).

o cume da liberdade individual reside na identificação do indivíduo com o constrangimento absoluto de pertença. Dito de outro modo, o individualismo se afirma através da assunção do holismo. No espelho dessa experiência limite, o indivíduo moderno, destacado, altamente consciente de sua possessão de si mesmo e de sua singularidade, reata com uma antiga experiência da fidelidade, da obediência, do serviço de adesão ao grupo e à sua regra, mas em um quadro que modifica radicalmente o sentido e o teor íntimo.⁷⁸³

A liberdade e a objetividade que afloram da ação particular de cada indivíduo conduzem gradativamente à concretização da autonomização. Para Gauchet, “não é certo que a figura de opinião constituía uma novidade. Ela é de nascença uma figura eminente do mundo dos indivíduos: a figura ideal do conjunto que eles formam quando cada um é olhado somente no isolamento de sua faculdade singular de julgamento. (...) O que é novo é o papel político que ela conquistou”.⁷⁸⁴ Papel que torna possível a crítica e o desenvolvimento dos agentes sociais como atores independentes. Possibilita, ainda, a deliberação produtiva com vistas à “autossuficiência originária do indivíduo que torna concebível a decifração do social como objeto específico, dotado de uma consistência própria, revelando leis internas sem uma medida comum com o que espontaneamente cada um percebe do funcionamento coletivo”.⁷⁸⁵ Desse modo, podemos entrever que a apropriação do mundo terreno na esfera do ser-conjunto se dá através de uma afirmação de caráter individual e autônomo. Entretanto, tal tipo de afirmação supõe, para nosso autor, a presença do Estado como extensão do poder social desses mesmos indivíduos autônomos enquanto coletividade.⁷⁸⁶

É no âmbito do Estado moderno que se verá o surgimento de uma inter-relação direta com o indivíduo. Ver-se-á emergir um tipo de coletividade que caminha e que se orienta para a emancipação de seus membros. Na interpretação de Gauchet, foi somente com o desenvolvimento do Estado que se tornou possível a emergência do indivíduo moderno.⁷⁸⁷ A compreensão sobre a sociedade se aprofunda significativamente com os filósofos do contrato social, que se colocam a pensar sobre as categorias e os fundamentos do ser-conjunto.

⁷⁸³ “Le sommet de la liberté individuelle reside dans l’identification de l’individu à la contrainte absolue de l’appartenance. L’individualisme, autrement dit, s’affirme au travers de l’assomption du holisme. Dans le miroir de cette expérience limite, l’individu moderne, détaché, hautement conscient de sa possession de lui-même et de sa singularité, renoue avec une très ancienne expérience, de la fidélité, de l’obéissance, du service, de l’adhésion au groupe et à sa règle, mais dans un cadre qui en modifie radicalement le sens et la teneur intime.” (ET, p. 41).

⁷⁸⁴ “Ce n’est certes pas que la figure de l’opinion constitue une nouveauté. Elle est de naissance une figure eminente du monde des individus : la figure idéale de l’ensemble qu’ils foment lorsque chacun n’y est regardé que dans l’isolement de sa faculté singulière de jugement. Ce qui est nouveau, c’est le rôle politique qu’elle a conquis” (RP, p. 38).

⁷⁸⁵ “Autosuffisance originaria de l’individu que devient concevable le déchiffrement du social comme objet spécifique, dote d’une consistance propre, révélant de lois internes sans commune mesure avec ce que spontanément chacun aperçoit du fonctionnement collectif.” (CP, p. 422).

⁷⁸⁶ Cf. DC, p. 18.

⁷⁸⁷ Cf. DC, p. 19-18.

Decifrar a realidade do social é o que lhes interessa em primeiro plano e, como veremos e sabemos, eles tiveram um papel fundamental na construção do mundo moderno.

Contudo, precisamos assinalar, antes, a existência de uma situação paradoxal que toma corpo com o avanço da emancipação dos indivíduos no campo social e que nosso filósofo entende ser “o paradoxo da liberdade segundo os modernos: a emancipação dos indivíduos do constrangimento primordial que os comprometia com relação a uma comunidade que supostamente os precede quanto a seu princípio de ordem”.⁷⁸⁸

Se, por um lado, a dinâmica individualista moderna permite uma nova concepção de ser humano ao considerá-lo como um sujeito, ou seja, um ente em plena posse de si mesmo, por outro lado, essa mesma dinâmica dilui os indivíduos na ordem social que é comum a todos. Em decorrência disso, aparecem contradições que vão gerar “situações de ressentimento” como, por exemplo, o anonimato de alguns e a indiferença para com outros. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo que se procura garantir e universalizar os direitos individuais, novas contradições aparecem e se manifestam através da própria formação e da organização societal em curso neste momento, seja através da autonomização do econômico, seja através do próprio modo de estruturação do político. Isso significa que a “sociedade onde há homens dos quais é preciso individualmente garantir os direitos é também aquela cujo modelo dominante de organização tende por todo lado a supor e a criar seres anônimos intercambiáveis, dos quais as características pessoais são, tanto quanto possível, colocadas fora do circuito ou apresentadas *a priori* como indiferentes.”⁷⁸⁹

Na concepção do filósofo francês, a emancipação moderna do indivíduo não lhe garante total autonomia, melhor dizendo, não lhe garante uma independência suficiente para que ele seja completamente autônomo. Existe, desse modo, um *vetor alienante*, que trabalha contra a capacidade interior de cada um, isto é, contra aquilo que diz respeito à virtualidade que permite que cada um seja suficiente a si mesmo.

Segundo nosso filósofo, há que se considerar a distância entre o indivíduo e o sujeito, a qual irá “destruir a capacidade de os indivíduos se comportarem como sujeitos autônomos.”⁷⁹⁰ Caímos então, com a modernidade, em uma ilusão do indivíduo? Em grande medida, podemos considerar que sim. Como dizíamos acima, é certo que Gauchet converge

⁷⁸⁸ “Le paradoxe de la liberté selon les modernes: l’émancipation des individus de la contrainte primordiale qui les engageait envers une communauté supposée les précéder quant à son principe d’ordre” (DC, p. 20).

⁷⁸⁹ “La société où il y a des hommes dont il faut individuellement garantir les droits est aussi celle dont le modèle dominant d’organisation tend partout à supposer et à créer des êtres anonymes et interchangeables, dont les caractéristiques personnelles sont autant que possible mises hors circuit ou ténues *a priori* pour indifférentes.” (DC, p. 22).

⁷⁹⁰ “Détruire chez individus la capacité de se comporter en sujets autonomes.” (DC, p. 23).

com muitas das postulações de Louis Dumont acerca do indivíduo, mas é preciso assinalar que essa convergência não é total. Diríamos que o autor de *La condition politique* nos apresenta um *plus*, ou seja, que ele chama a atenção para algo que passou despercebido em Dumont, limitando sua própria crítica ao individualismo moderno.

Para Gauchet, quando pensamos acerca da ruptura que se deu com a emergência do indivíduo moderno, o “indivíduo-no-mundo”, precisamos definir em que instância se deu tal ruptura. Segundo ele, a sociedade é algo além de um simples “fato de consciência” e, sendo assim, é no próprio mecanismo de subordinação social que devemos procurar o *locus* dessa ruptura. A ausência dessa definição constitui, possivelmente, o “ponto cego da marcha de Louis Dumont”. Essa ausência decorre de uma dificuldade de Dumont em lidar com o fato da ruptura? Na opinião de Gauchet, para além da consciência da sociedade dos indivíduos, será preciso

levar em conta esse outro traço capital[,] (...) a subordinação a uma vontade superior àquela dos homens: aquela de um Deus ou dos Deuses. É através da consciência do outro Divino, suposta a ter se instaurado e se desejado como ela é, que a sociedade se constitui em fato de consciência. A dependência para com a totalidade social segue junto da ideia de que os homens vistos em seu conjunto não têm poder (compreendido aí o soberano que vela pela boa ordem das coisas, mas não crê) sobre a ordem de seu mundo. O advento da sociedade dos indivíduos implica o reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua sociedade, organização que não lhes preexiste, que não é desejada por outros senão por eles mesmos.⁷⁹¹

Na compreensão gauchetiana, o que acontece no âmbito do Estado moderno é o resultado do conjunto das vontades manifestadas pelas ações conscientes e livres dos indivíduos. O resultado disso é a união da vontade de todos a uma só. Isso pode ser comparado a uma ligação de elementos que se juntam para formar um todo. Nesse caso, podemos dizer que a “vontade livre” de cada indivíduo vai compor com a “vontade geral” que é legitimada pela autoridade? É exatamente isso que nosso autor indica, ao escrever que,

independentemente da consciência e da vontade de seus condutores, o Estado, em função do esquema de adequação da coletividade a ela mesma, comandando e justificando doravante o aprofundamento de sua empresa, trabalhará

⁷⁹¹ “Prendre en compte cet autre trait capital (...) la subordination à une volonté supérieure à celle des hommes: celle d’un Dieu ou des Dieux. C’est au travers de la conscience de l’autre Divin supposé l’avoir instaurée et voulue comme elle est que la société se constitue en fait de conscience. La dépendance envers la totalité sociale va de pair avec l’idée que les hommes pris dans leur ensemble n’ont pas pouvoir (y compris le souverain, qui veille au bon ordre des choses, mais ne le crée pas) sur l’ordre de leur monde. L’avènement de la société des individus, c’est la reconnaissance du pouvoir des hommes sur l’organisation de leur société, organisation que ne leur pré-existe pas, qui n’a pas à être voulue par d’autre qu’eux”. (CP, p. 421).

implacavelmente para desligar seus sujeitos, desfazendo-se pelo modo mesmo de sua intervenção, a anterioridade da lei, tendo os homens juntos com relação à sua vontade e, portanto, desfazendo seu caráter de imposição irresistível, bem como a organicidade essencial da ligação social. O vínculo não é o primeiro com relação aos elementos vinculados, ele é segundo e procede da composição de suas *vontades livres*, da autoridade legítima, ele não é senão proveniente de uma delegação expressa dos indivíduos soberanos: a inversão democrática está no fim do crescimento do poder que implica a secessão do divino, com a carga inteira da coesão coletiva que ela recoloca entre as mãos da instância política.⁷⁹²

Se, por um lado, Marcel Gauchet considera, tal como Louis Dumont, o valor da positividade do individualismo moderno naquilo que diz respeito à transformação e à reestruturação do mundo político-social, por outro lado, ele elabora uma crítica a esse mesmo individualismo. No entendimento de Gauchet, a ação do indivíduo que se desdobra através de uma autonomia relativa seguirá muitas vezes um caminho alienante e insidioso que levará à banalização, à apatia e ao desinteresse com relação ao político, permitindo com isso “uma disjunção privativa entre o ponto de vista individual e o ponto de vista coletivo”.⁷⁹³ Na interpretação de Yves Couture,

para combater essa redução insidiosa da autonomia que favorece o individualismo, Gauchet, seguramente, não estima ser mais possível nem desejável apoiar-se sobre o velho utensílio religioso. Ele não sublinha senão mais fortemente o papel útil dessas alteridades fundadoras e reguladoras que foram o Estado Moderno, a Nação ou ainda a escola republicana. Sem ter a ingenuidade de acreditar que poderíamos retornar às suas figuras plenas de transcendência laica, ele se esforça, entretanto, em mostrar as consequências nefastas das inclinações morais que derivam de uma concepção simplificada e unilateral da democracia.⁷⁹⁴

⁷⁹² “Indépendamment de la conscience et de la volonté de ses conducteurs, l’État, en fonction du schème d’adéquation de la collectivité à elle-même commandant et justifiant désormais l’approfondissement de son emprise, va travailler invinciblement à délier ses sujets, en défaisant, de par le mode même de son intervention, l’antériorité de la loi tenant les hommes ensemble par rapport à leur volonté, et donc son caractère d’imposition irrésistible, et donc encore l’organicité essentielle de l’attache sociale. Le lien n’est pas premier par rapport aux éléments liés, il est second, Il procède de la composition de leurs *libres volontés*, d’autorité légitime il n’est que provenant d’une délégation expresse des individus souverains: le reversement démocratique est au bout de la croissance du pouvoir qu’implique la sécession du divin, avec la charge entière de la cohésion collective qu’elle remet entre les mains de l’instance politique.” (DM, p. 78-79). Grifo nosso.

⁷⁹³ “Une disjonction privative entre le point de vue individuel et le point de vue collectif.” DC, p. 25.

⁷⁹⁴ “Pour combattre cette réduction insidieuse de l’autonomie que favorise l’individualisme, Gauchet, bien sûr, n’estime plus ni possible ni souhaitable de s’appuyer sur le vieil outil religieux. Il n’en souligne que plus fortement le rôle utile de ces altérités fondatrices et régulatrices que furent l’État moderne, la Nation ou encore l’école républicaine. Sans avoir la naïveté de croire que l’on pourrait revenir à leurs pleines figures de transcendance laïque, il s’efforce néanmoins de montrer les conséquences néfastes des penchants moraux qui découlent d’une conception simplifiée et unilatérale de la démocratie.” (Yves COUTURE. Hétéronomie et démocratie. In: François NAULT, *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 58-9).

Para nosso autor, é no âmbito mesmo do desenvolvimento dos direitos dos indivíduos que se veicula uma “dinâmica alienante” do sujeito. Em decorrência disso, “a vitória política do indivíduo, a consagração da liberdade e o triunfo da autonomia são acompanhados de uma desagregação dos fundamentos da autonomização da individualidade”.⁷⁹⁵ É preciso, pois, ir além do indivíduo.⁷⁹⁶ Na interpretação de Gauchet, temos que fazer a crítica ao individualismo e às ilusões geradas por ele. Ilusões que, como veremos em outro momento, inspiraram as formas de dominação política mais violentas e perversas. São os “últimos avatares” que reabilitaram a velha fórmula heterônoma de constrangimento, ou seja, os regimes totalitários do século XX.⁷⁹⁷

2. 2. A pessoa, o sujeito moderno e as sociedades de história

“Nunca um sujeito é tanto ele mesmo
como naquilo que ele ignora de si”

Marcel Gauchet

Analisaremos e discutiremos, nas páginas que se seguem, como nosso autor entende e define a categoria de pessoa em relação ao processo de autonomização da sociedade. Seguiremos, mais precisamente, a reflexão que ele elabora através da tríade formada pelas noções de indivíduo, sujeito e de pessoa dentro do processo de configuração do mundo moderno. Mais à frente, abordaremos o que Gauchet qualifica como sendo as três etapas principais da saída da religião, a saber, os períodos históricos que correspondem à predominância do teológico-político, do teológico-jurídico e ao aparecimento moderno da consciência histórica.

⁷⁹⁵ “La victoire politique de l’individu, la consécration de la liberté et de l’égalité, le triomphe de l’autonomie se sont accompagnés d’une désagrégation des fondements de l’autoconstitution de l’individualité par le dedans.” (Alain FINKIELKRAUT ; Marcel GAUCHET, *Malaise dans la démocratie. L’école, la culture, l’individualisme, Le Débat*, p. 151).

⁷⁹⁶ Cf. CP, p. 424-6.

⁷⁹⁷ Cf. Tal como apresentaremos no próximo capítulo, no tópico 3.1.3. Democracia e totalitarismo: os vestígios da heteronomia nas “religiões seculares”.

2.2.1. Indivíduo, pessoa e sujeito

Veremos, agora, a correlação entre esses três termos que, muitas vezes, confundem-se como expressão de uma só e mesma coisa, mas que, na verdade, têm suas diferenças básicas. O que distingue aquilo que é mais próprio e o que define precisamente cada um desses três termos? O autor de *La condition historique* responde a essa questão de um modo muito inspirado, partindo, inicialmente, de uma definição crítica que coloca em jogo a tradição filosófica e a religião. Como tentaremos mostrar, sua reflexão é genuína e permitir-nos-á “ligar” Atenas a Jerusalém. Em outras palavras, permitirá estabelecer interfaces entre a razão grega e a religião judaica.⁷⁹⁸

Sobre a noção de indivíduo já falamos acima, mas voltaremos a ela à medida que a relacionarmos com as noções de pessoa e sujeito. Vejamos, primeiramente, alguns traços gerais sobre a noção de pessoa e a definição que Gauchet nos apresenta a esse respeito. Em sua opinião, a princípio, “todas as sociedades humanas, (...) foram sociedades de *personas*.”⁷⁹⁹ Para ele, antes de tudo, devemos considerar que “a humanidade, a exemplo das outras espécies vivas, é composta de indivíduos, no sentido biológico do termo. Esses indivíduos são dotados de reflexividade e de presença a eles mesmos, possuem o sentido de sua identidade singular no quadro das identidades coletivas. Nesse sentido, é preciso falar das pessoas.”⁸⁰⁰

Nesta perspectiva, é preciso entender que, apesar da diversidade e da pluralidade de entendimento do que significa “pessoa” no âmbito das diferentes culturas humanas, a capacidade individual de reflexividade e a presença do indivíduo a si mesmo constituem a invariante estrutural comum a todos eles, a qual, por sua vez, permite a existência de identidades singulares, mesmo no contexto determinante das identidades coletivas, mais originárias ou mais tradicionais.

Em relação a essa invariante, o que move o interesse de Gauchet é justamente compreender a peculiaridade da formação tanto das identidades, quanto da personalidade na era moderna. Não obstante sua posição, para situarmos melhor essa noção, faremos uma breve digressão sobre a pessoa na tradição grega. Segundo Jean-Pierre Vernant, o panteão grego é povoado de figuras de “deuses individuais”, deidades que, na religião grega, são entidades que se definem explicitamente por sua individualidade. Em virtude dessa assertiva, seria

⁷⁹⁸ Cf. CH, p. 223.

⁷⁹⁹ “Toutes les sociétés humaines, depuis que nous pouvons nous en former une idée, ont été des sociétés de *personnes*.” (HS, p. 13).

⁸⁰⁰ “L’humanité, à l’exemple des autres espèces vivantes, est composée d’individus, au sens biologique du terme. Ces individus sont dotés de réflexivité, de présence à eux-mêmes, ils possèdent le sens de leur identité singulière dans le cadre d’identités collectives. Il faut les dire des *personnes*”. (CH, p. 198).

legítimo considerar as deidades gregas como pessoas? Na opinião de Vernant, para responder a essa pergunta, precisamos investigar “em que medida a individualização e a humanização das forças sobrenaturais concernem à categoria de pessoa, quais aspectos de ‘eu’, do homem interior, a religião grega contribuiu para formar”.⁸⁰¹

Pelo que podemos inferir, a pessoa entre os antigos gregos não emergiu completamente, pois “os deuses helênicos são forças e não pessoas.” Mas outras figuras de importância na cultura grega como, por exemplo, os antepassados e os heróis poderíamos considerá-los como “pessoas”? Segundo Vernant, não encontraremos, nas figuras helênicas, sejam elas deuses, mortos ou heróis, qualquer traço que evoque a pessoa tal como a concebemos na modernidade. Contudo, como veremos, de acordo com o autor de *Mito e pensamento entre os gregos*, não se pode negar que a religião grega teve “um papel decisivo na própria origem da pessoa e da sua história no homem do Ocidente.”⁸⁰²

A *psique* humana, tal como pensada pelos filósofos gregos a partir de Sócrates e Platão, não é mais como aquela narrada pelo mito. A alma passa a ser considerada como estranha ao mundo terreno, ela é aparentada com o divino e está em exílio neste mundo. É a partir do desenvolvimento das reflexões filosóficas sobre a divindade da alma, que se chegará progressivamente à compreensão do *eu* na antiga Grécia. No entanto, na interpretação de Vernant, a categoria de pessoa traz dois problemas na concepção grega, “de um lado, (...) a alma define-se como o contrário do corpo; ela aí se encadeia como uma prisão, enterra-se como túmulo. O corpo se acha, pois, de início, excluído da pessoa, sem o elo com a individualidade do sujeito. [De outro lado,] a alma, sendo divina, não poderia exprimir a singularidade dos sujeitos humanos; por destino, ela supera, ultrapassa o individual.”⁸⁰³

A conclusão a que se chega lendo a obra de Vernant é que a pessoa na cultura grega encontra-se em uma etapa inicial de desenvolvimento, uma vez que ela “não concerne ao indivíduo singular no que existe de insubstituível e de único, e nem menos ao homem no que o distingue do resto da natureza, no que ele comporta de especificamente humano; ela é orientada, ao contrário, para a busca de uma coincidência, de uma fusão dos particulares com o todo.”⁸⁰⁴

Diferentemente dessa compreensão de Vernant, Marcel Gauchet considera que é a singularidade e a individualidade que definem a pessoa de um modo universal. Para ele, “por ‘pessoa’, é preciso entender seres possuídos do sentido da singularidade individual e atentos à

⁸⁰¹ Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 333.

⁸⁰² Ibidem, p. 339 e p. 345.

⁸⁰³ Ibidem, p. 346.

⁸⁰⁴ Ibidem, p. 346.

originalidade pessoal dos outros que os rodeiam.”⁸⁰⁵ Em seu entendimento, a pessoa supõe o *si* de si mesmo e o sentido de *si* com relação à pessoa do outro. Supõe, assim, um sentido de responsabilidade para com os outros, supõe uma participação social, supõe um nome, pois “não há sociedade onde as pessoas não recebam nomes.”⁸⁰⁶ Sob esse ponto de vista, será necessário considerar que essa categoria sempre existiu na medida que as pessoas sempre tiveram nomes que as identificam como “esta pessoa” e “não aquela”.

Contudo, segundo nosso autor, é somente a partir do século XVI que se define o conceito de pessoa no sentido moderno. Apesar de este mundo emergente ter suas raízes plantadas nos terrenos da era medieval, é na era moderna que “duas especificidades complementares” reunir-se-ão com o “universal antropológico da pessoa tal como explicitado pelo pensamento escolástico. A primeira delas é exterior; ela é de ordem jurídica, política, social; as sociedades modernas vão fazer destas pessoas *individuos*. A segunda é interior; ela é de ordem filosófica, intelectual, ética, estética; ela concerne ao ser afetivo e psíquico; as sociedades modernas vão constituir as pessoas em *sujeitos*.”⁸⁰⁷

A tríade da qual falávamos acima se completa quando associamos a categoria de *pessoa como indivíduo* à categoria de *sujeito*. Em nossa interpretação, Marcel Gauchet identifica a fórmula do “desencantamento do mundo” ou saída da religião através da correlação dessas duas categorias. Sua lógica argumentativa e expositiva nos conduz a pensar tal “desencanto” como um processo político-religioso associado a uma transformação afetiva e psíquica da pessoa. Para ele, “o processo de saída da religião que engendra a modernidade *transforma as pessoas* pelo interior. Ele as erige em sujeitos, mudando as condições do funcionamento de sua reflexividade e de sua identidade.”⁸⁰⁸ Isso quer dizer que é em decorrência desse *efeito transformador* das pessoas que emergiu o sujeito moderno.

A ideia de sujeito tem uma compreensão muito própria na modernidade. Para nosso autor, “o sujeito, no sentido corrente do termo, é o ser pensante, a individualidade considerada sob o ângulo da interioridade. (...) Há uma acepção filosófica elaborada do termo, vinda de Hegel e retomada por Heidegger, que indica no sujeito o caráter histórico próprio da razão

⁸⁰⁵ “Par ‘personne’, il faut entendre des êtres possédant le sens de la singularité individuelle et attentifs à l’originalité personnelle des autres que les entourent.” (HS, p. 13).

⁸⁰⁶ “Il n’y a pas de société où les personnes ne reçoivent nom.” (HS, p. 13).

⁸⁰⁷ “L’universel anthropologique de la personne tel qu’explicité par la pensée scolastique, deux spécifications supplémentaires. La première est extérieure; elle est d’ordre juridique, politique, social; les sociétés modernes vont faire de ces personnes des *individus*. La seconde est intérieure; elle est d’ordre philosophique, intellectuel, éthique, esthétique; elle concerne l’être affectif et psychique; les sociétés modernes vont constituer les personnes en *sujets*.” (HS, p. 14).

⁸⁰⁸ “Le processus de sortie de la religion qui engendre la modernité transforme les personnes de l’intérieur. Il les erige en *sujets*, en changeant les conditions de fonctionnement de leur réflexivité et de leur identité.” (CH, p. 198. O itálico é nosso).

moderna.” Aqui se mostra uma ligação clara entre subjetividade e modernidade. O indivíduo-sujeito moderno é, nesse caso, um transformador, é alguém que interroga a realidade das coisas e, a partir daí, elabora o seu conhecimento e estabelece suas estratégias. Para Gauchet, “a subjetividade é um produto da modernidade” e, mais ainda, é o “resultado específico” do processo de saída da religião.⁸⁰⁹

Ao longo deste processo a noção de sujeito recebe várias qualificações. Tudo isso faz parte, segundo a concepção gauchetiana, de um desdobramento no qual “a saída da religião é inseparável de um tornar-se sujeito” dos indivíduos.⁸¹⁰ Uma noção de sujeito que aparece e toma forma na modernidade vem da ciência objetiva da natureza de Kepler, Galileu e Newton, em referência a um *sujeito de conhecimento* que estabelece um padrão subjetivo para compreender a ordem dos fenômenos. Uma outra noção vem da filosofia, que elabora a ideia de um sujeito no sentido de um indivíduo que é assaz dotado de interioridade e que se erige como um *sujeito de razão* tal como sugere Descartes.⁸¹¹

Um outro significado da noção de sujeito surge com o pensamento kantiano. Como escreve Gauchet, “Kant é o filósofo por excelência do sujeito moderno.”⁸¹² O autor da *Crítica da Razão Pura* estabelece um ponto focal para definir a identidade do sujeito. Para o filósofo alemão, o objeto do conhecimento se dá “somente na consciência do sujeito *determinável*, (...) em todos os juízos sou sempre o sujeito (*Selbst*) determinante, da relação que constitui o juízo.”⁸¹³

Kant trata a noção de sujeito a partir do sintagma “eu penso”, desenvolvendo, a partir daí, o fio condutor das categorias. O sujeito empírico é o ser pensante, essa noção constitui uma estrutura transcendental, ou seja, constitui as condições de possibilidade do conhecimento. A ordem que fundamenta os objetos do mundo está no sujeito, é ele que representa em seu pensamento a regularidade dos fenômenos da natureza. Desse modo, “o *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional a partir do qual ela deve desenvolver a sua inteira sabedoria. Vê-se facilmente que tal pensamento se deve referir a um objeto (a mim mesmo), não pode conter nenhuma outra coisa a não ser predicados transcendentais do

⁸⁰⁹ “Le sujet, au sens courant du terme, c’est l’être pensant, l’individualité considérée sous l’angle de l’intériorité. (...) Il y a une acception philosophique élaborée du terme, venue de Hegel et reprise par Heidegger, qui pointe dans le sujet le caractère historique propre de la raison moderne. (...) La subjectivité est un produit typique de la modernité. (...) Le résultat spécifique de la sortie de la religion.” (CH, p. 197).

⁸¹⁰ “La sortie de la religion est inséparable d’un devenir-sujet” (CH, p. 205).

⁸¹¹ Cf. René DESCARTES, *Discurso do método*, 4ª parte, p. 46.

⁸¹² “Kant est le philosophe par excellence du sujet moderne” (HS, p. 17).

⁸¹³ Immanuel KANT, *Dialética Transcendental*, cap. I, in: *Crítica da Razão Pura*, vol. II, p. 30.

mesmo; o mínimo predicado empírico perverteria a pureza racional e a independência da ciência de toda a experiência.”⁸¹⁴

Kant nos oferece ainda um outro tipo de “resposta pelo sujeito, que encontra sua formulação completa e acabada” com a compreensão de que “a lei moral não pertence a nenhuma ordem de coisas que se imporia a nós. Ela é subjetiva nisso que ela é colocada pelo sujeito de razão, que torna-se plenamente sujeito de autonomia, ao obedecer à regra que ele se dá livremente a ele mesmo.”⁸¹⁵

Segundo Marcel Gauchet, a noção de sujeito tal como foi elaborada e reelaborada pelos filósofos modernos só foi possível com a saída da religião. Para ele, “nós somos sujeitos na exata medida onde nós não somos mais religiosos.”⁸¹⁶ É preciso sempre lembrar que, quando Gauchet fala de saída da religião, ele não quer dizer em nenhuma hipótese que a religião acabou. O que acontece, ao longo desse processo de saída, é uma recomposição do religioso que, por sua vez, incide na recomposição dos homens consigo mesmos e entre si. Na concepção de nosso autor, essa recomposição das diversas mudanças ocorridas durante o percurso cristão que permitirá, a partir de 1700, “o estabelecimento do devir dos homens nas antípodas de sua lógica de origem e de seu modo de quase sempre.”⁸¹⁷ Em outras palavras, nas antípodas da estruturação da antiga alteridade religiosa.

Para o filósofo francês, foi com o cristianismo que se afirmou a ideia de um sujeito de razão. A individualização progressiva da fé ao modo da Reforma marca uma posição a partir dos séculos XVI e XVII em que se verifica um acentuado sentido de “consciência pecadora”. Foi através da interiorização da fé que a figura do crente cristão emergiu nesse período, sendo que uma das características desse crente é a “intensa culpabilização religiosa”.⁸¹⁸ Nesse caso, o apelo que esse crente faz ao outro mundo e a culpa caminham no mesmo passo, isto é, a falha humana e a tentativa de superá-la caminham juntas nas suas relações com esse mundo.

A ascese individual do cristão toma, nesse período histórico, a forma de uma culpabilidade massiva. A consciência pecadora mostra-se como um *ato pessoal*, a liberdade moral do crente implica, nesse caso, uma escolha individual. Trata-se de uma escolha que, diga-se de passagem, pode ser produtora do mal, uma vez que ela pode se colocar contra a

⁸¹⁴ Immanuel KANT, *Dialética Transcendental*, cap. I, in: *Crítica da Razão Pura*, vol. II, p. 31.

⁸¹⁵ “Réponse par le sujet, qui trouve sa formulation complète et aboutie à la fin du XVIIIe siècle, chez Kant: la loi morale n’appartient à aucun ordre des choses qui s’imposerait à nous. Elle est subjective en Ceci qu’elle est posée par le sujet en raison, qui devient pleinement sujet dans l’autonomie, en obeissant à la règle qu’il se donne lui-même librement.” (HS, p. 17).

⁸¹⁶ “Nous sommes sujets dans l’exacte mesure ou nous ne sommes plus religieux.” (CH, p. 204-205).

⁸¹⁷ “L’établissement du devenir des hommes aux antipodes de la logique d’origine et de son mode de presque toujours.” (DM, p. 233).

⁸¹⁸ Cf. DM, p. 239-240.

vontade de Deus. Segundo a interpretação de Gauchet, “a aparição do sujeito moderno é, do ponto de vista religioso, sua *inculpação*”.⁸¹⁹ Para ele, o desenvolvimento da consciência pecadora cristã, manifestado pela escolha pessoal, livre e individualizada, *participa do movimento fundador da modernidade*. A questão que se coloca com essa permissão nos conduz a investigar em que medida se dá essa *participação*. Como escreve nosso autor,

é preciso medir a qual nível ela [a inculpação do sujeito] participa da virada fundadora da modernidade, a que ponto ela é um aspecto ou um momento da deshierarquização ontológica e da desinserção do espírito do mundo e de Deus que acompanha e que liberta o ser de razão. Ela é passagem obrigatória pela emergência da autonomia subjetiva, sua tradução no registro da experiência moral e da assunção de si. Mas apenas uma passagem somente, destinada a ser superada. A desculpa do homem está em germe na sua acusação. A retirada de Deus que, em um primeiro tempo, provoca refluxo do mal objetivamente presente no mundo sobre a interioridade livre do pecador conduz logicamente, com efeito, em um segundo tempo, senão a expulsar inteiramente o mal do mundo, ao menos a relativizar radicalmente o seu alcance — ele existe, mas ele não diz nada da natureza última das coisas ou do ser do homem.⁸²⁰

Segundo Gauchet, com o advento da era moderna, os estatutos da *pessoa* e do *mal* mudam. O mal poderá, nesse caso, colocar-se a serviço do bem. Em sua opinião, essa mudança de estatuto implica a “redução do Outro na ordem da moralidade” e com isso amplia-se a liberdade do agir humano. O sujeito está agora numa relação direta consigo mesmo.⁸²¹ Trata-se aqui de algo bem diverso do modo como se posicionavam os indivíduos nas “sociedades primitivas” (ou arcaicas), ou mesmo no âmbito do Estado nascente, isto é, ao modo da heteronomia. O sujeito moderno é para Gauchet um produto do desencantamento do mundo, é o *indivíduo de interioridade* que age moralmente pelo viés da sua autonomia relativa. Segundo nosso autor, “sujeito é o conceito que (...) parece nomear de maneira apropriada esse modo de ser do humano que resulta da saída da religião.”⁸²²

A recomposição do mundo humano só se realiza quando a heteronomia cede, paulatinamente, lugar para a autonomia. É somente com destituição da religião, enquanto

⁸¹⁹ “L’apparition du sujet moderne, c’est, du point de vue religieux, son inculpation” (DM, p. 241).

⁸²⁰ “Il faut mesurer à quel point elle est un aspect ou un moment de la déhiérarchisation ontologique et de la désinsertion de l’esprit, du monde et de Dieu que l’accompagne et qui libère l’être de raison. Elle est passage oblige de l’émergence de l’autonomie subjective, sa traduction dans le registre l’expérience morale et de l’assomption de soi. Mais un passage seulement, destiné à être surmonté. La disculpation de l’homme est en germe dans son accusation. Le retrait de Dieu qui, dans un premier temps, provoque le reflux du mal objectivement présent dans le monde sur l’intériorité libre du pécheur conduit logiquement en effet, dans un second temps, sinon à expulser entièrement le mal du monde, du moins à en relativiser radicalement la portée — il existe, mais il ne dit rien de la nature dernière des choses ou de l’être de l’homme.” (DM, p. 241-2).

⁸²¹ Cf. DM, p. 242 e CH, p. 198.

⁸²² “Sujet est le concept qui me semble nommer de manière appropriée de mode d’être inédit de l’humain en general qui résulte de la sortie de la religion.” (CH, p. 198).

fundamento da totalidade do social, que tal recomposição ocorrerá, quando então a comunidade humana passa a se definir a si e por si mesma. Antes, a identidade humana dependia totalmente dos desígnios do Outro. Com o sujeito moderno, o homem se liga direta e autonomamente a si mesmo. Em outras palavras, se antes “o homem estava separado de si mesmo”, com o processo de saída da religião e seu produto tardio, na modernidade, “ele se religou”.⁸²³

Para expressar de um outro modo o que isso significa, tomamos de empréstimo as palavras de Danièle Hervieu-Léger. A interpretação que essa autora propõe acerca da modernidade revela-nos, de uma outra maneira, aquilo que, no pensamento gauchetiano, denomina-se saída da religião. Ela nos fala de um “exílio da religião”. Em sua interpretação, “nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual[.] (...) Esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida.”⁸²⁴

Poder-se-ia dizer que essa descrição está bem próxima do modo como Gauchet compreende a subjetividade moderna. Todavia, para ele, esse processo, bem mais do que apenas uma individualização do religioso, denota uma recomposição inédita do mundo humano e, portanto, constitui uma forma nova de subjetividade que se coloca como autônoma e que dará sentido por conta e risco próprios ao mundo imanente. Dentro desta perspectiva Gauchet vai ainda mais longe, na medida em que se esforça em distinguir três figuras do sujeito ou da subjetividade moderna, a saber, o sujeito crente, o sujeito de conhecimento e o sujeito político.⁸²⁵

Como vimos acima, na concepção gauchetiana, o ambiente moderno, enquanto etapa do processo de saída da religião, transforma duplamente a noção de pessoa. Por um lado, transforma as pessoas pelo interior, no nível do ser afetivo, ou seja, erige as pessoas em sujeito. Por outro lado, há uma transformação externa que se dá no nível jurídico e sociopolítico, nessa vertente, a pessoa se constitui como indivíduo e, particularmente, como *indivíduo de direito*.⁸²⁶ Esse tipo de indivíduo é precisamente aquele que nosso autor entende ser o *sujeito político*. Para ele, o sujeito político é aquele que participa de uma sociedade que

⁸²³ “L’homme était séparé de lui-même, il se rejoint.” (CH, p. 199).

⁸²⁴ Danièle HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, p. 34-36.

⁸²⁵ Cf. CH, p. 215.

⁸²⁶ Cf. CH, p. 198 e HS, p. 14.

se dá o seu próprio fundamento, isto é, participa de uma sociedade em que a legitimidade política se dá de forma “independente da autorização divina”.⁸²⁷

Todavia, é através da ideia de um sujeito de conhecimento, que se interroga de modo autônomo sobre a realidade das coisas, que, segundo Gauchet, se define a noção de sujeito propriamente moderno.⁸²⁸ Em seu entendimento, a reflexão acerca do sujeito, concebido como ser em posse de si mesmo, tem certamente raízes comuns com o pensamento político. Contudo, existe

uma mesma raiz religiosa: a separação de Deus, que transforma de parte a parte a ideia de homem, não muda menos a representação do poder político. Ela suscita o sujeito de conhecimento e seu mundo-objeto, por reunião no seio de uma única *res cogitans* das faculdades antes hierarquizadas segundo os graus do ser e, por reabsorção, correlativamente no seio de uma *res extensa* homogênea, essas diferenças antigamente ligadas à coparticipação do visível e do invisível na ordenação das coisas do mundo.⁸²⁹

A nosso ver, o sujeito de conhecimento, o sujeito político e o sujeito crente estão correlacionados, segundo Gauchet. Com essa concepção, ele recusa insistentemente “uma genealogia ‘protestante’ sumária da modernidade”.⁸³⁰ Isso porque é necessário, no seu entendimento, evitar, primeiramente, uma redução do indivíduo ao sujeito crente, “é somente em seguida que esse esquema subjetivo se aplica à individualidade. O sujeito de conhecimento não é ninguém em particular. O sujeito político é a comunidade em seu conjunto. A aplicação à individualidade vem em último lugar.”⁸³¹

Como dizíamos acima, para nosso autor, a filosofia kantiana é fundamentalmente uma reflexão sobre o sujeito moderno. Isso porque ela define a moral como subjetiva e pressupõe, assim, um sujeito de razão que age de modo autônomo. Este sujeito de razão é o mesmo sujeito de conhecimento que encontra em si mesmo, na autonomia de seu espírito, a lei moral.

Na interpretação de nosso filósofo, os três tipos de sujeitos alinham-se por uma mesma história da subjetividade moderna. Contudo, ele nos convida a pensar também acerca do sujeito que já existia antes no contexto das vivências religiosas. Em sua concepção, desde o

⁸²⁷ Cf. CH, p. 216.

⁸²⁸ Cf. HS, p. 16 e CH, p. 214.

⁸²⁹ “Une même racine religieuse: la séparation de Dieu qui, si elle transforme de part en part l’idée de l’homme, ne change pas moins la représentation du pouvoir politique. Elle suscite le sujet de connaissance et son monde-objet, par réunion au sein d’une seule *res cogitans* des facultés auparavant hiérarchisées selon les degrés de l’être, et par résorption, corrélativement au sein d’une *res extensa* homogène, de ces différences anciennement liées à la co-participation du visible et de l’invisible dans l’ordonnance des choses du monde.” (DM, p. 248-49).

⁸³⁰ “Insister contre une généalogie ‘protestante’ sommaire de la modernité” (CH, p. 216).

⁸³¹ “C’est seulement ensuite que ce schème subjectif s’applique à l’individualité. Le sujet politique, c’est la communauté dans son ensemble. L’application à l’individualité vient en dernier lieu.” (CH, p. 216-217).

aparecimento e a consolidação das divindades do mundo antigo, surgem indagações sobre a vontade e o pensamento delas. Para nosso autor, o sujeito é decididamente um produto da religião, ou seja, “o sujeito veio ao mundo a partir do divino. É pelo interior das religiões que se jogou por uma longa duração, a subjetivação do princípio invisível e superior que comanda a ordem humana.”⁸³² Podemos dizer que isso não é diferente na modernidade, uma vez que, para nosso autor, a emergência do sujeito moderno remete aos vínculos entre o *logos* grego e o Deus de Israel.

Por um lado, a razão grega representa um novo tipo de saber que prima por conhecer o princípio de *unidade* do cosmos. Ao escrever no *Timeu* sobre a criação do universo, Platão, por exemplo, descreve a forma como o demiurgo estruturou e ordenou o cosmos. A cosmologia platônica concebe o cosmos como um todo único que engloba realidades naturais.⁸³³ No *logos* grego os entes fazem parte da harmonia do todo, este é o princípio subjetivo do conhecimento, isto é, a “coincidência com o todo”. Por outro lado, a religião judaica apresenta uma noção de subjetividade através do Deus único. Nesta religião, a essência do divino se manifesta em sua relação com o mundo e com o povo escolhido. A unidade entre humano e divino, entre o natural e o sobrenatural se mescla com a ordem social e com a ordem moral. Na concepção do filósofo francês, “a subjetivação do divino abre a questão da objetividade do mundo”.⁸³⁴

Trata-se de dois modos de inserção no cosmos, melhor dizendo, de dois modos de subjetivação do divino em sua relação com o mundo. Para nosso filósofo, há algo de semelhante “entre o que se joga na religião judaica e na razão grega. (...) Entre os gregos, a via da especulação racional é rigorosamente homóloga a isso que se passa no judaísmo pela redefinição prática dos termos da religião.” Em sua opinião, no caso da religião judaica, “são as condições sociais e políticas dessa dinâmica religiosa que a impedem de explicitar os prolongamentos especulativos”.⁸³⁵

Na compreensão de Gauchet, é justamente a junção da razão grega com a religião judaica que permitirá ao cristianismo desenvolver o seu próprio princípio subjetivo. O dogma

⁸³² “Le sujet est venu à l’humain à partir du divin. C’est à l’intérieur des religions que s’est jouée, de très longue main, la subjectivation du principe invisible et supérieur qui commande l’ordre humain.” (CH, p. 221).

⁸³³ Cf. Platão, *Timeu*, 32 c 5. Para uma referência sobre a criação demiúrgica e a unidade do cosmos cf., Giovanni REALE, O princípio material cosmológico do *Timeu*, in: *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 446-71.

⁸³⁴ “La subjectivation du divin ouvre la question de l’objectivité du monde” (CH, p. 222-223).

⁸³⁵ “Entre ce qui se joue dans la religion juive et ce qui se joue dans la raison grecque. (...) Chez les Grecs la voie de spéculation rationnelle est rigoureusement homologue à ce qui passé dans le judaïsme par la redéfinition pratique des termes de la religion. (...) Ce sont les conditions sociales et politiques de cette dynamique religieuse qui empêchent d’en expliciter les prolongements spéculatifs.” (CH, p. 223).

da encarnação é, em sua opinião, mais uma vez, a peça-chave que liga Javé ao *logos* grego. Dito de outro modo, através desse dogma, o cristianismo aprofunda a compreensão sobre o Deus de Israel à luz da razão grega, realiza, assim, a síntese entre os dois princípios de subjetividade. A *pessoa* do Cristo consuma e agrega o que no pensamento grego diz respeito à coincidência entre o *logos* e o mundo. Ao mesmo tempo, une o que se encontrava separado na religião de Israel, ou seja, une o humano e o divino em uma só pessoa. As possibilidades abertas por este processo de fusão pavimentaram o caminho que levou à emergência do indivíduo e do sujeito modernos. Desse modo, “a saída moderna da religião se encaixa em função da dualidade ontológica que se instala entre a esfera humana e a esfera divina”, tal como desenhado pelo cristianismo.⁸³⁶

Segundo Gauchet, o princípio da subjetividade cristã liga a racionalidade cósmica emanada pelo pensamento grego à ideia do Deus-sujeito de Israel. A figura do Cristo é o amálgama dessa ligação, é o ponto de união que articula duas formas distintas de subjetividade, aquela do Deus-sujeito e aquela da consciência racional. Conciliam-se, assim, duas dimensões distintas no cristianismo, a saber, “a dimensão pessoal do Deus feito homem e a dimensão impessoal do *logos*, da perfeição divina sustentando a ordenação de todas as coisas. (...) O princípio de subjetividade que se buscava desde o nascimento das divindades, na esteira da emergência dos estados, vai encontrar no quadro cristão, e somente nele, seu ponto de passagem em direção ao humano.”⁸³⁷

2.2.2. O teológico-político, o teológico-jurídico e as sociedades de história: três etapas modernas da saída da religião

Como vimos acima, o cristianismo foi, na concepção gauchetiana, a religião que possibilitou o surgimento do *indivíduo*, do *sujeito* e da *pessoa* no sentido moderno dos termos e que permitiu a emergência de uma “sociedade após a religião”. No entanto, segundo

⁸³⁶ “La sortie moderne de la religion s’encleche en fonction de la dualité ontologique qui s’installe entre la sphère humaine et la sphère divine.” (CH, p. 226). Na interpretação de Danièle Hervieu-Léger, o judaísmo já apresentava através da ideia da aliança com Deus, um princípio de autonomia. O povo eleito pode decidir seu futuro na medida de sua fidelidade a Javé. Com o cristianismo, todavia, o ponto de aplicação da aliança se desdobra para toda a humanidade, incorporando todo e qualquer indivíduo. Assim sendo, “a questão da fidelidade ou da rejeição [à “palavra divina”] está submetida à consciência de cada indivíduo. (...) Esta concepção religiosa de uma fê pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida.” (Danièle HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, p. 36).

⁸³⁷ “La dimension impersonnelle du *Logos*, de la perfection divine soutenant l’ordonnance de toutes choses. (...) Le principe de subjectivité que se cherchait depuis la naissance des divinités, dans le sillage de l’émergence des États, va trouver dans le cadre chrétien, et là seulement, son point de passage vers l’humain.” (CH, p. 225).

Gauchet, a saída moderna da religião não foi um processo que se deu de modo plenamente linear, mas por três etapas distintas. A primeira delas compreende o período entre os anos de 1500 a 1650, momento que nosso autor qualifica como teológico-político. É a etapa na qual ocorre uma verdadeira revolução religiosa promovida pela Reforma e pela consolidação da ética protestantes, as quais, por sua vez, redefiniram a *práxis* política e econômica do período, tal como vimos no capítulo precedente.

A segunda etapa se dá entre os anos de 1650 a 1800, constituindo o momento teológico-jurídico da saída da religião. A justificação e a legitimação dos direitos do homem constituem o ponto culminante desse período, no qual a Revolução Francesa inaugurou uma “história prática do sujeito político” inspirada pelo “espírito das luzes”.

A terceira etapa tem início no século XIX. Ela constitui um desdobramento da segunda e corresponde mais especificamente ao que Gauchet entende ser a plena aquisição da consciência histórica, ou seja, a composição entre autonomia e história.⁸³⁸ De acordo com nosso autor, o século XX caracterizou-se por ter sido a continuidade desta etapa, a qual estaríamos ainda vivenciando nos dias atuais. Esses três momentos independentes, mas intercalados, concretizaram a autonomia propriamente moderna.⁸³⁹

A etapa do teológico-político, começa com a Reforma protestante, quando, então, seus promotores se opõem ao modelo medieval da mediação com o divino e rompem com a antiga imbricação entre céu e terra até então representada pelo *corpus mysticus*, a Igreja. A partir daí, a mediação transfere-se para o interior do indivíduo mesmo (*sola fides*). Segundo Gauchet, essa ruptura que se deu com a mediação antes instituída pela Igreja será um dos vetores a compor o nascimento do Estado moderno. Em virtude dessa ruptura, o poder político transfere-se para a pessoa do soberano, para o “corpo do rei” que passa, então, a representar a autoridade mais alta na esfera terrena.

Como vimos anteriormente, é a teoria do direito divino que promove inicialmente uma renovada legitimação da autoridade política, compreendendo-a como sendo de outra natureza, ao modo do absolutismo. Contudo, as bases da articulação entre o humano e o divino pela teoria do direito divino, sofrem um baque derradeiro com a gradativa exclusão da personificação real e o estabelecimento das bases do direito natural moderno.⁸⁴⁰ Por fim, a

⁸³⁸ Cf. RM, p. 127, DC, p. 338 e CH, p. 229. Sobre o desenvolvimento dessas três etapas na obra de Gauchet, cf. Olivier BOBINEAU, De la sortie de la religion à l'autonomie démocratique, in: *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet*, p. 80-94. Cf. também, Patrice BERGERON, L'installation du monde sorti de la religion, in: *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, p.85-98.

⁸³⁹ Cf. DC, p. 338.

⁸⁴⁰ A noção de direito natural moderno a que nos referimos é muito bem definida por Alain Touraine quando escreve que: “la pensée moderniste affirme que les êtres humains appartiennent à un monde gouverné par des

perspectiva de um pensamento moderno se volta para a ideia de progresso e marcha em direção ao acontecimento e à descoberta da consciência histórica.⁸⁴¹

De acordo com nosso autor, as três etapas da saída da religião na modernidade, seguem um percurso marcado por três características delineadas nas obras dos filósofos modernos, entre eles, Maquiavel (contemporâneo de Lutero), Hobbes e Hegel, passando também por Locke e Rousseau. Como escreve Gauchet,

a modernidade começa, com efeito, com a irrupção de uma via realista da coisa política no século XVI; ela se distingue pela aparição de um novo olhar sobre a realidade da política, em decorrência de uma realidade política nova. A modernidade passa, em seguida, pela introdução, no século XVII, de um andamento novo com relação à fundação do direito da ordem política, sobre a base de uma concepção do direito ele mesmo essencialmente renovado. A modernidade consiste enfim na emergência, no início do século XIX, do ponto de vista da história, ponto de vista que modifica inteiramente o estatuto e a inteligência do político — duplamente, ou seja, em primeiro lugar fazendo do político um problema a se resolver na e pela história, e, em seguida, submetendo o político a uma crítica radical em nome da ilusão que ele representava.⁸⁴²

Segundo nosso autor, a primeira etapa de saída da religião, a do teológico-político, expressa-se no pensamento de Maquiavel, a segunda, a do teológico-jurídico, no de Hobbes, que lança as bases do contrato social e a terceira, a da consciência histórica, nas reflexões de Hegel e sua filosofia da história.⁸⁴³

Na *primeira etapa*, a do teológico-político, fruto das mortais divisões e guerras religiosas do período, o poder político começa a preponderar sobre o religioso. Em outras palavras, o poder do Estado colocar-se-á acima do poder eclesiástico. Inicialmente, a Reforma desconstrói as bases do edifício da relação entre céu e terra que a Igreja católica havia

lois naturelles que la raison découvre et auxquelles elle est elle-même soumise. Et elle identifie le peuple, la nation, l'ensemble des hommes à un corps social qui fonctionne lui aussi selon de lois naturelles et qui doit se débarrasser des formes d'organisation et de domination irrationnelles" (p. 51). Cf. Alain TOURAINE, *L'âme et le droit naturel*, in: *Critique de la modernité*, p. 51-83. Para essas e outras questões acerca do direito natural moderno, cf. também, Leo STRAUSS, *Natural Right ant History*; _____. *La nature et les contradictions de l'historicisme. Le droit naturel et l'approche historique*, p. 105-138. *L'origine de l'historicisme. La crise du droit naturel moderne : Rousseau*, p. 237-294, in: *La philosophie politique et l'histoire*. Cf. ainda, S. GOYARD-FABRE, "Les deux jusnaturalismes ou l'inversion des enjeux politiques", *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, p. 7-42.

⁸⁴¹ Cf. DC, p. 338, CP, p. 216 e CH, p. 230-34.

⁸⁴² "La modernité commence, en effet, avec l'irruption d'une vue réaliste de la chose politique au XVIe siècle; elle se marque dans l'apparition d'un nouveau regard sur la réalité de la politique, à la mesure d'une réalité politique nouvelle. La modernité passé, ensuite, par l'introduction, au XVIIe siècle, d'une démarche nouvelle de fondation en droit de l'ordre politique, sur la base d'une conception du droit elle-même essentiellement renouvelée. La modernité consiste enfin dans l'émergence, début XIXe siècle, du point de vue de l'histoire, point de vue qui modifie entièrement le statut et l'intelligence du politique — doublement, d'abord en faisant du politique un problème à résoudre dans et par l'histoire, ensuite en soumettant le politique à une critique radical au nom de l'illusion qu'il représenterait." (CP, p. 508-509).

⁸⁴³ Cf. CP, p. 414-16.

construído, dando origem à etapa do teológico-político. Na interpretação de Gauchet, é em decorrência dessa desconstrução que “a mediação religiosa transporta-se para o domínio político e dá nascimento ao Estado moderno, essa entidade da qual é preciso saber identificar o estatuto teológico e metafísico.”⁸⁴⁴

Esta etapa promoverá a ruptura com a antiga ligação entre este mundo e o além, invertendo, assim, as hierarquias secularmente estabelecidas entre o poder político e o “poder celestial”. Por sua vez, esse processo permitiu uma redefinição do poder, que se deu em virtude da radicalização da separação entre Deus e o mundo. Com efeito, a Reforma contribuiu decisivamente para uma grande reviravolta na ordem política, pois foi, no entender de Gauchet, o evento que dissociou definitivamente a ligação hierárquica mediatizada pela Igreja entre o aqui e o além, entre este e o outro mundo.⁸⁴⁵

Com a emergência do Estado moderno, aparecem novas figuras que se alimentam da lógica política do direito divino. O poder se redefine e converge em direção à figura do monarca mediador e absoluto. Segundo nosso autor, “é assim que surge no fim do século XVI o Estado soberano de direito divino. Podemos, simbolicamente, datar sua cristalização em 1598, com o fim das guerras de Religião na França.”⁸⁴⁶ A criação teórica do direito divino corresponde e representa, por sua vez, o deslocamento dos fundamentos teológicos da legitimação do poder político. Isso quer dizer que tais fundamentos deixam de ancorar-se no poder da Igreja, poder do Papa, para ancorar-se na pessoa mesma do monarca.

O direito divino que, durante a modernidade nascente funda a autoridade do monarca, funciona como uma “autorização *direta* do poder [do monarca] advindo de Deus”.⁸⁴⁷ Para nosso filósofo, a figura do soberano de direito divino não deve ser considerada da mesma forma como podemos considerar o rei sagrado da antiguidade. No caso moderno, o soberano de direito divino não encarna o sagrado, mas sim, o efeito materializador do divino. Dentro desta perspectiva, “ele é o agente de uma necessidade que não tem nada acima dela, ou seja, a necessidade de conservação do corpo político, a qual resolve-se completamente na relação de forças desse mundo, quer se trate da pacificação interna ou da guerra externa.”⁸⁴⁸

⁸⁴⁴ “La médiation religieuse se transporte dans le domaine politique e donne naissance à l’État moderne, cette entité dont il faut savoir identifier le statut théologique et métaphysique.” (CH, p. 230).

⁸⁴⁵ Cf. RM, p. 63-62.

⁸⁴⁶ “C’est ainsi que surgit à la fin du XVIe siècle l’État souverain de droit divin. On peut symboliquement en dater la cristallisation de 1598, avec la fin des guerres de Religion en France.” (RM, p. 61).

⁸⁴⁷ Cf. CH, p. 231. O itálico é nosso.

⁸⁴⁸ “Il est l’agent d’une nécessité qui n’a rien au-dessus d’elle, celle de la conservation du corps politique. Elle se joue toute dans le rapport des forces en ce monde, qu’il s’agisse de la pacification au-dedans ou de la guerre au-dehors.” (RM, p. 64).

Essa etapa de emergência da ordem estatal moderna produz um princípio de soberania imanente que não pode mais se expressar na figura de um rei sagrado. A figura própria da etapa teológico-político é justamente o “rei de Estado”.⁸⁴⁹ Esse tipo de soberano reúne em sua pessoa o “equivalente terrestre dos poderes divinos.”⁸⁵⁰ Como escreve Olivier Bonineau, “o direito divino e a razão do Estado, elaborados pelos juristas reais no fim do século XVI, instalam um ‘rei de direito divino’, que é, nos fatos, um ‘rei de Estado’ depositário e última garantia de paz, acima de toda representação religiosa”.⁸⁵¹

Na *segunda etapa* moderna da saída da religião, ou seja, na etapa do teológico-jurídico, a dimensão social aparece como uma forma de integração que, por sua vez, é pensada como um “pacto primordial deliberado”.⁸⁵² Em geral, é isso o que se exprime de um modo diverso no pensamento político moderno. É nas trilhas abertas pela teoria do contrato social que o direito divino desdobra-se, pouco a pouco, em direção ao direito dos indivíduos. Nesse contexto, a base original desloca-se da ideia de um direito que viria diretamente de Deus, para uma formulação até então inédita do direito político, a saber, a formulação dos direitos do homem. Para o filósofo francês, essa formulação constitui, verdadeiramente, uma “revolução da liberdade”.⁸⁵³

É, no quadro do desenvolvimento das teorias do contrato social, que emerge um novo modo de pensar o político. Segundo Gauchet, a forma contratualista de compreender a dimensão social nos conduz a “pensar um direito originário dos indivíduos e as modalidades do contrato que instauraram um direito do poder a partir do direito inaugural das pessoas. Toda a arte de Hobbes evolui no sentido de mostrar que esse contrato não tem sentido senão na condição de conduzir a ‘unidade real de todos em uma só pessoa’, a unidade obtida pela sujeição de todos a uma autoridade absoluta.”⁸⁵⁴

Se, na etapa anterior, foi o direito divino a fonte de legitimidade da soberania, convertida na pessoa do soberano, cujo corpo era pensado como o próprio corpo da lei, na

⁸⁴⁹ A figura emblemática que é evocada por Gauchet para essa compreensão de “rei do Estado” é a do rei francês Henrique IV. Esse monarca reuniu de modo singular a expressão figurativa de um “rei do Estado”. Segundo Gauchet, Henrique IV foi “un monarque absolu en sens inédit.” (RM, p. 62).

⁸⁵⁰ Cf. CH, p. 233.

⁸⁵¹ “Le droit divin et la raison d’État élaboré par les jurists royaux à la fin du XVIe siècle installent un ‘roi de droit’ divin’, que est, dans les faits, un ‘roi d’État’ dépositaire et ultime garant de la paix, au-dessus de toute représentation religieuse” (Olivier BOBINEAU, *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet*, p. 84).

⁸⁵² Cf. DM, p. 252.

⁸⁵³ Cf. RDH, p. 16 e 28.

⁸⁵⁴ “Penser un droit originaire des individus et les modalités du contrat qui instaure un droit du pouvoir à partir du droit inaugural des personnes. Tout l’art de Hobbes se déploie pour montrer que ce contrat n’a de sens qu’à la condition de conduire à ‘l’unité réelle de tous en une seule e même personne’, comme il dit, unité obtenue par la sujétion de tous à une autorité absolue.” (CH, p. 235).

etapa do teológico-jurídico é o direito natural que conduzirá os caminhos da marcha ascendente da modernidade. Todavia, há que se considerar que a segunda etapa é, em certa medida, uma consequência da primeira. Em outras palavras, a matriz de ambas é o absolutismo. Contudo, o absolutismo hobbesiano traz uma nova forma de compreensão acerca da legitimidade do poder, ao estabelecer as “bases da filosofia do contrato”. Hobbes dedica toda a parte III do *Leviatã* à “república cristã” e, na interpretação de Gauchet, essa “enigmática terceira parte (...) constitui, na realidade, uma reinterpretação sistemática do cristianismo segundo o direito divino”.⁸⁵⁵

A filosofia hobbesiana do contrato social invoca um princípio de legitimidade que dá continuidade a uma nova forma de pensar a dimensão política inaugurada por Maquiavel. Na interpretação de Gauchet, é “como se Hobbes reconhecesse que essa teoria do direito transcendente não fosse suficiente, pois que consiste em uma teoria da legitimidade imanente do poder absoluto. (...) É preciso, então, pensar um direito originário dos indivíduos.”⁸⁵⁶ O soberano, de acordo com o autor de *O Leviatã*, realiza nele mesmo a coincidência da pluralidade das adesões individuais, perseguindo deste modo a adequação política a uma lógica de conjunção entre o soberano e seus sujeitos.⁸⁵⁷

É nas trilhas abertas pela teoria contratualista hobbesiana que a filosofia social moderna seguirá, não necessariamente coincidindo com os postulados desta teoria e, muitas vezes, colocando-se mesmo contra eles. Na interpretação de Gauchet, “de Hobbes a Rousseau, a filosofia moderna teoriza isso que o absolutismo realiza: a transferência do fundamento extrínseco para interior do corpo político.”⁸⁵⁸

Contudo, Locke e Rousseau criticam o absolutismo hobbesiano a favor do indivíduo. Locke elabora a ideia de “vínculo entre as liberdades” e desenvolve o modelo liberal. Segundo Gauchet, o filósofo inglês segue o princípio que considera que os homens são livres e a razão é a porta de entrada dessa liberdade, é ela que torna os homens verdadeiramente livres, que os faz verem a necessidade da tolerância religiosa ainda que parcial e que dá a cada um, de modo individual, a liberdade de obedecer ou não a Deus.

Esse filósofo inglês elabora uma versão liberal do contrato social. Trata-se de uma versão que procura estabelecer e compreender o que seria uma “justa adequação” entre a lei

⁸⁵⁵ “L’énigmatique troisième partie (...) constitue en réalité une réinterprétation systématique du christianisme selon le droit divin” (RM, p. 82).

⁸⁵⁶ “Comme si Hobbes avouait que cette théorie du droit transcendant ne suffit pas, elle consiste dans une théorie de la légitimité immanente du pouvoir absolu. (...) Il faut donc penser un droit originaire des individus” (CH, p. 235).

⁸⁵⁷ Cf. RDH, p. 30 e CH, p. 235.

⁸⁵⁸ “De Hobbes à Rousseau, la philosophie politique moderne théorise ce que l’absolutisme réalise: le transfert du fondement extrinsèque à l’intérieur du corps politique.” (RDH, p. 29).

natural e os indivíduos. Locke tirou proveito da exterioridade de Deus e afirmou a liberdade dos homens através da obediência a Deus. Contudo, para ele, os homens não possuem nenhum tipo de acesso ao entendimento divino. Isso permite que, por um lado, os homens possam manter um forte vínculo de dependência para com Deus e, por outro lado, possa tornar-se completamente autônomos na esfera política.⁸⁵⁹

É Jean-Jacques Rousseau, que desenvolve e amplia a reflexão acerca dos direitos dos indivíduos, indo além das diferentes posições de seus predecessores. Em primeiro lugar, ele aprofunda a crítica ao esquema do absolutismo e, assim sendo, “onde o pacto hobbesiano culmina na sujeição, o pacto rousseauiano é produtor de liberdade.”⁸⁶⁰ Em segundo lugar, radicaliza as posições estabelecidas no âmbito do liberalismo lockiano, indo além dos limites da liberdade e dos direitos dos indivíduos e abrindo-os, por fim, à dimensão democrática do poder. Como escreve Gauchet, “Rousseau, (...) joga seus dois predecessores, um com o outro e um contra o outro. Ele reata, contra Locke, com a plenitude de potência que o pacto hobbesiano implica; mas o faz para aí introduzir e multiplicar a liberdade lockiana do indivíduo.”⁸⁶¹

Para Gauchet, é Rousseau quem produz a síntese teórica mais acabada e própria da etapa do teológico-jurídico. Ao mesmo tempo em que cristaliza e demarca sua posição como um filósofo associado à doutrina do contrato, ele avança, simultaneamente, como veremos, em direção à outra etapa, a da consciência histórica. Para Gauchet, “o golpe de gênio de Rousseau” foi efetivamente o de “aliar a soberania absoluta à francesa e a liberdade dos indivíduos à inglesa. Ele joga Hobbes e Locke um contra o outro. Mais liberdade que Locke, mas um absolutismo mais completo que Hobbes, exceto que esse absolutismo é a realização da liberdade.”⁸⁶²

A etapa do teológico-jurídico redefine, por assim dizer, as bases jurídicas da sociedade e, dentro desta perspectiva, preconiza o reconhecimento dos direitos do indivíduo. Isso se dá porque essa etapa da saída da religião orienta-se pela “rota do direito natural” e empenha-se em definir a dimensão política através do rigor da razão que o direito exige.⁸⁶³ Nessa segunda

⁸⁵⁹ Cf. RM, p. 87-89.

⁸⁶⁰ “Où le pacte hobbesien débouche sur la sujétion, le pacte rousseauiste est producteur de liberté.” (CH, p. 236).

⁸⁶¹ “Rousseau, (...) joue ses deux prédécesseurs l’un avec l’autre et l’un contre l’autre. Il renoue, contre Locke, avec la plénitude de puissance impliquée par le pacte hobbesien; mais c’est pour y introduire, en la multipliant, la liberté de l’individu lockien.” (RM, p. 91).

⁸⁶² “Le coup de génie de Rousseau va être d’allier la souveraineté absolue à la française et la liberté des individus à l’anglaise. Il joue Hobbes et Locke l’un contre l’autre. Plus de liberté que Locke, mais un absolutism plus complet que Hobbes, sauf que cet absolutism est la réalisation de la liberté.” (CH, p. 238).

⁸⁶³ Cf. RM, p. 101.

etapa, a religião já não habita mais a órbita do direito e do político. É preciso considerar que “de Hobbes a Rousseau, já existe uma tal distância em relação à heteronomia que conduz a radicalização do contrato social em um sentido democrático.”⁸⁶⁴ Assim sendo, é a filosofia elaborada por Jean-Jacques Rousseau que concebe a ligação entre a política e a história, fechando, deste modo, o ciclo teológico-jurídico e iniciando o período da emergência da “consciência histórica”. Como escreve Gauchet, “Rousseau está no encontro de duas eras: ele é ao mesmo tempo o último pensador do político segundo o contrato e o primeiro pensador da política segundo a história”.⁸⁶⁵

A *terceira etapa* da saída da religião, que se consuma com e é a condição plena de possibilidades da modernidade, é a etapa da consciência histórica. Para nosso autor, é uma etapa cuja compreensão foi inaugurada por Rousseau, disseminando-se a seguir como um sopro de inovação conceitual nas mentes críticas de então. A Revolução Francesa foi, nesse caso, a consumação de um ideal de liberdade que, segundo Olivier Bobineau, nos coloca “em frente a um ‘abismo’ criador’ do qual nós fazemos ainda hoje a experiência”.⁸⁶⁶

A soma das experiências sociais preconizadas pelo processo de saída da religião e a consumação das etapas modernas do teológico-político e do teológico-jurídico abrem-se para a descoberta da história, e com ela, para a descoberta de uma nova percepção do tempo. Esse é um elemento diferencial que surge no âmbito desse mesmo processo. A partir dele, opera-se um desvio de direção no qual emerge “a ideia de uma sociedade que se produz a si mesma no tempo”, que segue e se pauta pela mudança rumo ao futuro.⁸⁶⁷ Esta é uma orientação, diga-se de passagem, que se estabelece em sentido absolutamente contrário no que se refere às sociedades pré-modernas, que, como vimos nos capítulos iniciais da presente tese, orientam-se pelo passado fundador e por sua reiteração sistemática.

“Movimento em direção ao futuro”, eis o que marca a terceira etapa do desencantamento do mundo ou saída da religião. Como escreve Gauchet, “todas as sociedades são objetivamente históricas, (...) mas elas não o sabem.”⁸⁶⁸ O que faz então com que uma sociedade seja conscientemente histórica e o que a difere fundamentalmente daquelas outras anteriores? A libertação do “passado fundador”, a consequente ruptura com a tradição e a

⁸⁶⁴ “De Hobbes à Rousseau, c’est déjà une telle distance prise avec l’hétéronomie qui porte la radicalisation du contrat social dans un sens démocratique.” (DC, p. 338).

⁸⁶⁵ “Rousseau est à la charnière de deux âges: il est à la fois le dernier penseur de la politique selon le contrat et le premier penseur de la politique selon l’histoire” (RM, p. 101-102).

⁸⁶⁶ Olivier BOBINEAU, *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet*, p. 90.

⁸⁶⁷ Cf. DM, p. 254-255 e CH, p. 240.

⁸⁶⁸ “Toutes las sociétés sont objectivement historiques, (...) mais elles ne le savent pas” (HS, p. 18).

disposição de engajar-se no tempo são características básicas que assinalam a tomada de consciência histórica.⁸⁶⁹

Com efeito, a etapa histórica constitui um momento importante da saída da religião. Todavia, por paradoxal que pareça, a ideia de história que se afirma nessa etapa advém de um princípio religioso. É no contexto da filosofia alemã que se consolida a emergência da consciência histórica. Isto quer dizer que esta consolidação ocorre em um contexto marcado pela religiosidade. Segundo Gauchet, “a ideia de história emerge na Alemanha, precisamente, como reflexão crítica sobre esse modelo de ação histórica que foi a Revolução francesa.”⁸⁷⁰

Primeiramente, a França redesenha o quadro da experiência política, fornecendo a matéria-prima, o acontecimento concreto da autonomia da ação humana na esfera social. Para o filósofo francês, “com a Revolução francesa, começa uma história prática do sujeito político.”⁸⁷¹ Num segundo momento, a figura do *sujeito clássico* aparece como uma conjunção entre autonomia e história. Esse segundo momento se dá num ambiente cultural em que a religião é onipresente, tornando possível assim, uma pródiga aliança entre religião e razão. Esse ambiente é justamente a Alemanha dos séculos XVIII e XIX.

Com a Revolução Francesa, assiste-se ao aprofundamento da reflexão política, mas os franceses não concretizaram, sob o ponto de vista filosófico, uma aliança com a religião *tout court*. Ao contrário, na concepção de Marcel Gauchet, é exatamente do “casamento filosófico da tradição e do progresso que nasce a ideia de história na acepção contemporânea.”⁸⁷² É através de uma especulação de caráter filosófico e teológico que, no seu entendimento, emergirá a consciência histórica, expressão de uma reconciliação com o divino. Como escreve nosso filósofo, “a ideia de história fornece precisamente a fórmula sintética que permite manter juntos a continuidade e a novidade, o avanço e a conservação. Ela fornece o meio para dar lugar às conquistas da razão e das Luzes, mas integrando-as no quadro em que elas se desenvolveram, ao que se junta, enfim, o esquema especulativo fornecido pelo religioso”.⁸⁷³ Dentro dessa perspectiva, podemos dizer que, a noção de história elaborada pelo idealismo alemão permite que nós nos vejamos como entidades-no-tempo, resultantes, por um lado, dos

⁸⁶⁹ Cf. HS, p. 18.

⁸⁷⁰ “L’idée d’histoire emerge en Allemagne, précisément, comme *réflexion* critique sur ce modèle d’action historique qu’a été la Révolution française.” (CH, p. 242).

⁸⁷¹ “Avec la Révolution française, commence une histoire pratique du sujet politique.” (CH, p. 219).

⁸⁷² “Mariage philosophique de la tradition et du progrès que naît l’idée d’histoire dans son acception contemporaine.” (CH, p. 247).

⁸⁷³ “L’idée d’histoire fournit précisément la formule synthétique qui permet de tenir ensemble la continuité et la nouveauté, l’avancement et la conservation. Elle donne le moyen de faire place aux conquêtes de la raison et des Lumières, mais en les intégrant dans le cadre ou elles se sont développées. À quoi s’ajoute enfin le schème spéculatif fourni par le religieux” (CH, p. 245).

desdobramentos das duas primeiras etapas modernas da saída da religião e, por outro, pela recondução operada no século XIX por essa linguagem filosófica das aquisições iluministas ao seu contexto matricial, ou seja, a própria religião, razão de ser das *lumières*, segundo Gauchet.

O surgimento da consciência histórica se dá em um momento avançado do longo processo de saída da religião, como resultante, em primeiro lugar, dos desdobramentos da ideia de progresso por volta de meados do século XVIII.⁸⁷⁴ Mas a noção de consciência histórica não só incorpora esta ideia como vai muito além do seu significado inicial. Ela transforma o futuro em um novo pensável: pensar o futuro é antecipá-lo.⁸⁷⁵ Com isso, a consciência histórica amplia a perspectiva de mudança, impondo-lhe uma reorientação futurista, que doravante marcará de forma indelével a experiência moderna, individual ou coletiva, com ela opera-se a redescoberta da irreversibilidade do tempo que faz da história um vetor da autonomia.⁸⁷⁶

É somente com a filosofia hegeliana e, a partir dela, que se configura teoricamente o acontecimento pleno que Gauchet entende ser “o aparecimento de uma nova ordem para a consciência humana, a *história*. (...) Hegel é o primeiro a lhe dar sua expressão plenamente desenvolvida em teoria.”⁸⁷⁷ Hegel pensa a ação do espírito na história como uma práxis transformadora, uma produção do novo a partir do antigo que se lança em direção ao futuro antecipável. Em outras palavras, ele promove um tipo de reflexão que articula passado e presente com vistas ao futuro. Mas, além disso, ele radicaliza essa compreensão através da ideia de “fim da história”.⁸⁷⁸

Na opinião de Gauchet, “a descoberta da historicidade *propriamente dita*, da qual, a *Fenomenologia do espírito* de 1807, é o mais potente testemunho, procede de uma dupla

⁸⁷⁴ Trata-se da ideia de progresso elaborada pelo Iluminismo do século XVIII, que compreendia a história humana como um processo de superação e evolução que acumula cada vez mais o saber científico. Dentro desta perspectiva, ao comparar passado e presente, o presente será sempre colocado em uma escala superior a tudo o que o antecedeu. Para um aprofundamento acerca deste tema, cf., Robert NISBET, *História da Ideia de Progresso*. Cf. também, Paolo ROSSI, *Naufrações sem espectador. A ideia de Progresso*.

⁸⁷⁵ Cf. DM, p. 254. O termo “pensável” possui um significado muito particular na obra de Gauchet. Com ele nosso filósofo quer indicar que os diferentes momentos de saída da religião propõem à nossa imaginação teórica algo que não era efetivamente pensável nem pensado no âmbito dos parâmetros cognitivos e heurísticos dados em um determinado momento. Assim como o cristianismo em seus primórdios torna pensável a ideia de um Deus *pessoal*, mas infigurável e infinitamente distante, a consciência histórica, vetor de saída da religião que emerge no século XIX, torna pensável o futuro como objeto da práxis humana, como constructo da ação coletiva. Dentro desta perspectiva, o futuro agora é pensado como pertencente aos homens mais do que a Deus, com todas as consequências que isto implica.

⁸⁷⁶ Cf. DC, p. 96.

⁸⁷⁷ “L’apparition d’un nouvel ordre de réalité pour la conscience humaine, *l’histoire*. (...) Hegel est le premier à lui donner son expression pleinement développée en théorie.” (CP, p. 516).

⁸⁷⁸ Cf. HS, p. 18.

radicalização da perspectiva do progresso.”⁸⁷⁹ Por um lado, abarca a ideia de melhoria e de crescimento das obras do espírito, englobando o conjunto dos domínios progressivos da humanidade. Por outro lado, promove o acúmulo também progressivo de uma possessão reflexiva sobre o tempo que avança como uma marcha em direção ao futuro.⁸⁸⁰

Segundo Gauchet, na filosofia hegeliana, surge a figura do sujeito como ator de consciência de história. É através da própria autonomia e capacidade reflexiva desta figura, que “o sujeito teológico-filosófico abriu-se sob os traços da plena presença do espírito a si mesmo, no saber absoluto do fim da história.”⁸⁸¹ Em outro momento, nosso o autor nos faz lembrar que é Hegel que opera a condução “desse processo reflexivo do saber absoluto” associando-o a uma “consumação do fim da história”.⁸⁸² Com o advento da consciência histórica promovida pela filosofia hegeliana da história, consciência da ação e movimento do Espírito do Absoluto no tempo, modifica-se também o *status quo* do político. Diga-se de passagem, emergem daí novos dispositivos para se pensar o estar-junto coletivo. Contudo, as aquisições teóricas promovidas pela filosofia hegeliana da história, estendem-se para além de seus limites iniciais, dando origem a novos modelos de compreensão e novos pensáveis acerca do processo histórico e seus moventes. Dentro desta perspectiva, Marx, segundo Gauchet, torna-se responsável pelas elucidações críticas a propósito do hegelianismo e

cumpre (...) o movimento de inversão iniciado por Hegel. Mas uma inversão preparada abundantemente pelos pensadores liberais das primeiras décadas do século XIX, Constant, Guizot e Bentham, cuidadosos em consagrar a independência da sociedade civil e as suas liberdades e em limitar a empresa do poder político. É entre os liberais primeiramente que o poder é expressamente destronado de seu antigo estatuto[.] (...) Marx não faz senão radicalizar essa inversão liberal, transportando-a ao interior da história e de seu desenvolvimento dialético..⁸⁸³

Os efeitos da orientação histórica do pensamento moderno mudam a compreensão tanto do passado quanto do presente e impulsionam o indivíduo autônomo a transformar as

⁸⁷⁹ “La découverte de l’historicité proprement dite, telle qu’on a le plus puissant témoignage avec la Phénoménologie de l’esprit de 1807, procède d’une double radicalisation de la perspective du progrès.” (RM, p. 132. O itálico é nosso).

⁸⁸⁰ Cf. RM, p. 133 e DM, p. 254.

⁸⁸¹ “Le sujet théologico-philosophique s’épanouit sous le traits de la pleine présence de l’esprit `à lui-même dans le savoir absolu de la fin de l’histoire. (CH, p. 206).

⁸⁸² “Hegel conduit de ce progrès réflexif à l’advenue’ du savoir absolu et à la consommation de la fin de l’histoire” (HS, p. 18).

⁸⁸³ “Marx accomplit (...) le mouvement de renversement amorcé par Hegel. Mais un renversement prepare d’abondance par les penseurs libéraux des premières décennies du XIXe siècle, un Constant, un Guizot, un Bentham, soucieux de consacrer l’indépendance de la société civile et de ses libertes et de limiter l’emprise du pouvoir politique. C’est chez les libéraux d’abord que le pouvoir est expressément déchu de son ancien statut[.] (...) Marx ne fait que radicaliser ce renversement liberal en le transportant à l’intérieur de l’histoire et de son développement dialectique” (CP, p. 518).

relações sociais através de um dispositivo futurista. Esse dispositivo tem um alcance que permite ao indivíduo fazer “um reexame permanente pela amplificação da ação histórica”.⁸⁸⁴ Na interpretação de Gauchet, a noção de futuro é “o eixo temporal indispensável do funcionamento social subjetivo. Pois é esse o papel dessa projeção produtiva no futuro aberto: ela fornece o pivô em torno do qual gira uma reflexividade coletiva em ato.”⁸⁸⁵

Para o filósofo francês, existem duas perspectivas determinantes para se pensar o político a partir da emergência da consciência histórica. A primeira é a mais radical, pois que preconiza a ação revolucionária contra as forças de dominação política, contra a sociedade caracterizada pela divisão de classes e a favor do engajamento político progressivo dos atores envolvidos na ação histórica. A segunda perspectiva é proposta pelo pensamento liberal, constitui uma “tese moderada” que defende a livre iniciativa dos indivíduos e “se recusa a ver no direito uma ilusão e no político uma pura relação de forças.”⁸⁸⁶ Assim sendo, a última etapa moderna do processo de saída da religião reúne um conjunto de experiências sociais fortemente marcadas pela ação e pela consciência histórica. Reúne uma forma de pensar e de compreender o tempo que se revela como um fazer-se a si mesmo da sociedade que integra a dimensão do futuro e, simultaneamente, denuncia a ilusão política e promove a liberdade, a emancipação e a autonomia. Segundo Gauchet, o século XIX foi “o teatro de uma vasta denúncia da *ilusão política* alcançada pela expansão da história. (...) A história alimenta a perspectiva de uma *ciência da sociedade* em ruptura com os antigos modos de pensamento da coisa coletiva.”⁸⁸⁷

Todavia, será preciso considerar uma situação contraditória que aparece nas sociedades organizadas a partir da perspectiva liberal, tal como nos faz saber Marx, no entendimento de Gauchet. No contexto dessas sociedades, capitalistas, diga-se de passagem, a atividade econômica com base no trabalho assalariado cria, em certo sentido, uma primeira alienação que, por sua vez, assinala uma contradição no íntimo mesmo da experiência moderna, ou seja, no íntimo da terceira etapa moderna de saída da religião. Assim sendo, se, por um lado, essa experiência, sobretudo na sua formatação liberal, “faz dos homens atores conscientes da história”, por outro, ela lhes “proíbe de saber e de governar a história que eles

⁸⁸⁴ “Un réexamen permanent par l’amplification de l’action historique” (CH, p. 251).

⁸⁸⁵ “L’axe temporal indispensable d’un fonctionnement social subjectif. Car c’est cela le rôle de cette projection productive dans un future ouvert : elle fournit le pivot autour duquel tourne une réflexivité collective en acte.” (DM, p. 255).

⁸⁸⁶ “Refuse à voir dans le droit une illusion et dans la politique un pur rapport des forces.” (CP, p. 519).

⁸⁸⁷ “Le théâtre d’une vaste dénonciation de l’*illusion politique*, portée par l’expansion de l’histoire. (...) L’histoire alimente la perspective d’une *science de la société* en rupture avec les anciens modes de pensée de la chose collective.” (CP, p. 520).

fazem. A história tem essa virtude de fornecer o remédio juntamente com o mal, ao oferecer a perspectiva de um futuro diferente do presente”.⁸⁸⁸

A situação de produção econômica cria, em certo sentido, segundo Gauchet, uma sociedade alienada, que deixa escapar o seu destino pelo valor do dinheiro. Há, nesse caso, uma contradição na marcha da experiência histórica moderna. Na concepção de nosso filósofo, a sociedade de história depara-se, portanto, com um sério problema: ela culmina por confrontar-se com o desconhecido. Sendo assim, a condição histórica da humanidade culmina por torna-se um “enigma para ela mesma”. Para nosso autor, a consciência histórica moderna constitui o eixo incondicional e irreversível de nossa cultura.⁸⁸⁹ É em torno deste eixo que segue dando a passagem à história no interior do processo de saída da religião.⁸⁹⁰

Veremos, a seguir, os desdobramentos que as espiritualidades e as escolhas individuais apresentam em uma sociedade na qual assistimos ao aguçamento da consciência da irreversibilidade do tempo histórico e da indecifrabilidade do futuro. Sociedade que, segundo Gauchet, situam-se em um contexto pós-religião, tendo sempre no horizonte o conceito próprio de religião a partir do qual nosso autor elabora e desenvolve suas reflexões.

⁸⁸⁸ “Elle fait des hommes des acteurs conscients de l’histoire, elle leur interdit de savoir et de gouverner l’histoire qu’ils font. L’histoire a cette vertu qu’elle apporte le remède avec le mal, en offrant la perspective d’un avenir différent du présent” (CH, p. 252).

⁸⁸⁹ Cf. HS, p. 18.

⁸⁹⁰ “Le passage à l’histoire à l’intérieur du processus de sortie de la religion” (RM, p. 50).

CAPÍTULO 3

UMA REVOLUÇÃO DO CRER: O RELIGIOSO APÓS A RELIGIÃO

As crenças atuais são, inicialmente e de modo geral, definidas por Marcel Gauchet como religiosidades ou *espiritualidades saídas da religião* e não como religiões no sentido estrito do termo. Essa é a compreensão que analisaremos no decorrer deste capítulo, que pressupõe a irreversibilidade de um processo histórico que, no entendimento de nosso autor, admite a impossibilidade de “resgate dos fundamentos” e de restauração da tradição, isto é, restauração de uma religião englobante, mesmo ali onde os fundamentalismos prosperam. Para Gauchet, o *movimento* moderno de saída da religião, em suas indelévels etapas, permanece, até hoje, desenhando e redesenhando o perfil espiritual e religioso de nossas sociedades. Em sua opinião, desde os primórdios desse movimento no século XVI, nós caminhamos cada vez mais em direção a uma era das identidades e das escolhas individuais.⁸⁹¹

É em função desse encaminhamento que a dinâmica do desencantamento do mundo ou saída da religião revela-se, na compreensão gauchetiana, como um movimento que “avança por esvaziamento *interno* do religioso.”⁸⁹² Melhor dizendo, o “religioso” continua a ocupar o mesmo lugar, mas perde a capacidade de englobar a condução que dá o sentido ao ser-conjunto. Poderíamos falar, nesse caso, de uma “entropia da religião”? Estaria a modernidade fadada a afastar-se pouco a pouco e cada vez mais da vida religiosa? Até que ponto essa concepção de fim da religião é sustentável no mundo moderno e contemporâneo? Será que o mundo atual, caracterizado pelas “escolhas livres e autônomas”, identitárias, próprias das espiritualidades contemporâneas, não inverte de certo modo a perspectiva de saída da religião preconizada por Marcel Gauchet?

Estas são, entre outras, algumas questões que nós debateremos e investigaremos neste último capítulo da presente tese. Dividimos essa abordagem final em duas partes distintas. A primeira trata de algumas das relações que se estabelecem entre religião e democracia

⁸⁹¹ Cf. RD, p. 121.

⁸⁹² RD, p. 20. O itálico é nosso.

segundo a teoria gauchetiana. Veremos, nessa parte, como nosso autor entende as relações entre esses dois vetores a partir de temas relacionados com a laicidade e a consequente separação jurídico-institucional e estrutural entre Estado e religião, com os direitos humanos e com as “religiões seculares” dos regimes totalitários do século XX.⁸⁹³

Na segunda parte deste último capítulo, deter-nos-emos nas principais controvérsias que a teoria de Gauchet provocou nos meios acadêmicos. A primeira delas com Paul Valadier, um teólogo do Instituto Católico de Paris que critica os pontos mais fundamentais da tese de Gauchet sobre a saída da religião. A segunda controvérsia que apresentaremos aqui é com o filósofo francês Luc Ferry, que debateu com Marcel Gauchet sobre a compreensão do “religioso após a religião”.⁸⁹⁴ Por fim, concluiremos pontuando outros debates e controvérsias que a teoria gauchetiana vem suscitando desde o aparecimento de *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*.

3.1. Religião e democracia

“A constituição atual é retomada com a única ideia razoável relativamente à religião, essa de consagrar a liberdade dos cultos sem restrição, sem privilégio”

Benjamin Constant

Para alguns autores, a democracia abrange um arco histórico enorme na organização política das sociedades humanas. Há, entre eles, aqueles que consideram que o problema da democracia precede a era moderna. As opiniões mais radicais que levam em conta essa perspectiva consideram que é possível constatar que a democracia já se apresentava com certo grau de desenvolvimento em muitas comunidades consideradas “primitivas”.⁸⁹⁵ Alguns entendem que as escolhas e as decisões que são tomadas nas sociedades tribais seguem, no

⁸⁹³ Gauchet chama as ideologias totalitárias de “religiões seculares”. Segundo Luis Fernando Múnera, “Le terme ‘religion séculière’ pour nommer les totalitarismes du XXème siècle est emprunté à Raymond Aron, qui le proposa dès 1944. A interpretação de Múnera que compartilhamos aqui considera que a expressão “religiões seculares” é empregada por Marcel Gauchet para definir as ideologias totalitárias como instituições coletivas capazes de engendrar uma forma nova de heteronomia. (Cf. Luis Fernando MÚNERA, *Le Christianisme dans le débat démocratique contemporain. Une discussion des travaux de Marcel Gauchet et d’Alexis de Tocqueville*, p. 175.

⁸⁹⁴ Cf. RAR.

⁸⁹⁵ Cf. por exemplo, Éric KESLASSY, *Démocratie et égalité*, p. 14.

geral, as determinações que são acordadas em assembleias e isso já seria um tipo de “democracia”. Na concepção de Philippe Braud, por exemplo, a colonização europeia encontrou, em seu processo de dominação, muitas nações autóctones que apresentavam a aplicação prática dos princípios democráticos de um modo muito mais autêntico que os da Europa ou dos Estados Unidos.⁸⁹⁶

Todavia, independentemente dessas concepções questionáveis, a noção mais corrente estabelece que o surgimento da democracia teve seu início por volta de cinco séculos antes de nossa era. Como escreve Éric Keslassy, “a democracia nasceu na Grécia, em Atenas, em 508-507 a. C., com a reforma de Clístenes”.⁸⁹⁷ Mas há que se considerar que essas origens não apresentam uma forma plena do regime democrático, ou seja, é notória a exclusão de uma parte considerável de muitas pessoas que compunham a população ateniense daquela época. Sabemos que apenas os homens gregos livres eram considerados como cidadãos e como iguais entre si. Nesse caso, estavam automaticamente excluídos desta condição: os escravos, as mulheres e os estrangeiros. Dito de outro modo, a democracia na Grécia antiga era baseada mais na consanguinidade do que na contiguidade.⁸⁹⁸

Para Dominique Schnapper, é somente com a democracia moderna que se dará a ruptura com o modelo de “igualdade” que se estabeleceu na antiga *polis* grega, algo que Gauchet certamente tende a concordar. Na opinião de Schnapper, “a cidadania moderna tem uma vocação universal: todos os homens são potencialmente cidadãos livres e iguais.”⁸⁹⁹ E é exatamente esse tipo de igualdade que se desenvolverá no processo democrático moderno. A ideia de que todos gozam dos mesmos direitos e da mesma dignidade impor-se-á como fundamento para a soberania coletiva, para o desenvolvimento e para a produção de uma sociedade mais aberta, cujo parâmetro principal é a igualdade entre os indivíduos. A inversão moderna da isonomia grega abrange, no âmbito deste processo, um horizonte muito mais amplo. Sob este ponto de vista, considera-se que ela pouco tem a ver com o antigo modelo de democracia.⁹⁰⁰

Contudo, segundo Keslassy, não devemos reduzir a democracia à ideia de igualdade. Neste caso, será preciso considerar a igualdade na medida em que esta é confrontada com a realidade dos cidadãos.⁹⁰¹ Pierre Rosanvallon, por sua vez, é do pensar que a questão do confronto com a realidade prática da cidadania se resolve nos regimes democráticos através

⁸⁹⁶ Cf. Philippe BRAUD, *La démocratie politique*, p. 10-11.

⁸⁹⁷ Éric KESLASSY, *Démocratie et égalité*, p. 14.

⁸⁹⁸ Cf. *Ibidem*.

⁸⁹⁹ Dominique SCHNAPPER, *La démocratie providentielle*, p. 35.

⁹⁰⁰ Cf. Pierre ROSANVALLON, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, p. 30.

⁹⁰¹ Cf. Éric KESLASSY, *Démocratie et égalité*, p. 8.

do julgamento. Em Atenas, o “tribunal do povo (*dikasteria*) e a assembleia do povo (*ekklesia*) são para isso as duas instituições centrais e complementares da democracia ateniense.” Para ele, essa questão é bem diferente nas democracias contemporâneas, nestas, os tribunais se encarregam de “ponderar as disputas civis e de julgar os negócios privados”.⁹⁰² Convém lembrar que o termo grego *Laos* (“povo”) designava primeiramente um grupamento étnico: a *ekklesia* era, antes de tudo, assembleia do *Laos*, composta originalmente de indivíduos gregos e do sexo masculino.⁹⁰³

O filósofo francês Claude Lefort postula que a singularidade da democracia moderna surge a partir da transformação de uma matriz teológico-política do poder, cujo ponto de aplicação era a figura do soberano mediador de direito divino. Contudo, com o processo de laicização das sociedades, essa matriz perde pouco a pouco o seu sentido. Desse modo, como escreve Lefort, “incorporado no príncipe, o poder dava corpo à sociedade. Esse fato tinha um sabor latente, mas eficaz, em todo o entendimento do social. Ao olhar desse modelo, designa-se o traço revolucionário e sem precedente da democracia: o lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. (...) O essencial é que ele proíbe os governantes de se apropriarem do poder e de incorporá-lo.” Na compreensão de Lefort, esse acontecimento implica uma “institucionalização do conflito social” que não encarna de modo consubstancial nenhum indivíduo particular e nenhum grupo. Desse modo, “o lugar do poder torna-se infigurável”.⁹⁰⁴

Como podemos notar, existem inúmeras maneiras pelas quais podemos abordar o tema da democracia. As questões que ela suscita, em suas formas históricas diferenciadas de expressão, colocam-nos diante de um horizonte amplo e de possibilidades infundáveis. Portanto, é impossível abordar aqui a democracia como um todo e, certamente, não temos a intenção, já que não é esse nosso objetivo. O viés de abordagem que adotamos aqui é bem pontual, pois volta-se fundamentalmente para a interpretação e compreensão de algumas das relações que se estabelecem entre religião e democracia, as quais, segundo Marcel Gauchet, qualificam a democracia moderna e contemporânea de modo singular.

Não obstante nossa análise seja baseada fundamentalmente nas obras de Gauchet, tomaremos como empréstimo algumas obras de outros autores que tratam a respeito deste tema para nos ajudar a demarcar questões conceituais, históricas e sociais sobre ele. A democracia moderno-contemporânea é, para nosso autor, o último vetor ainda em curso da saída da religião.

⁹⁰² Pierre ROSANVALLON, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, p. 200.

⁹⁰³ Cf. *Ibidem*.

⁹⁰⁴ Claude LEFORT, *Essai sur le politique XIXe-XXe siècles*, p. 28.

A primeira relação entre religião e democracia que abordamos diz respeito ao processo de formação da laicidade e a conseqüente separação jurídica-estrutural entre política e religião. A segunda trata da relação entre religião, democracia e direitos humanos. A terceira e última aborda a democracia contemporânea e as “religiões seculares” dos regimes totalitários.

3.1.1. Religião, democracia e laicidade

A democracia moderna apresenta um forte contraste com a antiga estruturação religiosa da sociedade, inclusive ali onde assistimos o primado do teológico-político quando do início da modernidade. Contudo, segundo Gauchet, a democracia está mais propriamente inserida nas duas últimas etapas do processo de saída da religião, as etapas do teológico-jurídico e da consciência histórica.⁹⁰⁵

Nosso autor postula a existência de uma “lógica democrática” e de uma “antropologia democrática”.⁹⁰⁶ Em sua opinião, ambas são dedutivas através do processo de redefinição da igualdade entre os homens e das transformações do indivíduo na modernidade.⁹⁰⁷ Sua elaboração tem um aporte de ordem subjetiva e converge para a ideia de um sujeito individual. Como vimos no capítulo precedente, as mudanças de registros entre autonomia e heteronomia foram deflagradas também pela emergência da figura do indivíduo moderno e suas rupturas com a antiga ordem social heterônoma.⁹⁰⁸ É exatamente no ambiente dessas rupturas que se desenvolve a dinâmica democrática moderna que, como veremos no decorrer das próximas páginas, realizará uma transformação e uma estruturação inédita na configuração do ser-conjunto.⁹⁰⁹ Segundo Gauchet, a democracia desdobrar-se-á progressivamente na esteira das escolhas políticas dos indivíduos. São essas escolhas que estabelecerão e definirão a posição do indivíduo-no-mundo e sua ação no âmbito social.⁹¹⁰ Com efeito, em decorrência dos desdobramentos dessas escolhas políticas, podemos afirmar que agora a Cidade é obra do homem e que nós nos tornamos “metafísicamente democratas”.⁹¹¹

Assim sendo, a religião deixa de conter em si mesma, de direito e de fato, a totalidade do quadro das referências de ordenação da instância do político. Desse modo, as sociedades

⁹⁰⁵ Cf. RM, p. 8.

⁹⁰⁶ Cf. IC, p. 12.

⁹⁰⁷ Cf. Marcel GAUCHET, *Le mal démocratique*, *Esprit*, p. 68 e IC, p. 12.

⁹⁰⁸ Cf. o capítulo precedente e especialmente o tópico: 2.1.2. O surgimento do indivíduo moderno.

⁹⁰⁹ Marcel GAUCHET, *Le mal démocratique*, *Esprit*, p. 69.

⁹¹⁰ Cf. RM, p. 12.

⁹¹¹ RD, p. 11.

que saíram da religião vão estabelecer relações “que oscilam da fidelidade a seu passado e à sua tradição, em direção ao futuro e em direção à invenção delas mesmas.”⁹¹² É com base neste impulso pelo qual as sociedades tomam a direção do futuro e se reinventam, que se afirma e se configura o quadro das referências de sentido que darão forma aos regimes democráticos. A ideia de futuro e de *reinventar o futuro* passa então a moldar as relações inter-humanas, sendo que a estrutura administrativo-burocrática mesma do Estado democrático pautar-se-á pela execução e atuação desta ideia.

Na opinião de Gauchet, “o Estado democrático é necessariamente um Estado burocrático[.] Ele tem por função dar forma e consistência prática ao poder da coletividade de produzir-se inteiramente, poder que só tem sentido na duração. Sua legitimidade profunda, desse ponto de vista, é a de ser a instância mesma do futuro”.⁹¹³ Ao que tudo indica, a dimensão escatológica, própria do universo religioso, permanece no jogo de significações da democracia, ou seja, permanece no que diz respeito à visada de futuro. Todavia, tal dimensão esvazia-se naquilo que é o seu conteúdo estritamente religioso, a saber, o sobrenatural. Neste sentido, o futuro constitui uma projeção autônoma e antecipadora elaborada e promovida pelo próprio homem. Para nosso autor, isso quer dizer que o futuro que se joga nos regimes democráticos é um “futuro puro”, que está, por assim dizer, desgarrado do “casulo teológico”. Trata-se uma concepção de futuro que realiza “a reconciliação terminal da humanidade com ela mesma”.⁹¹⁴

Essa noção de futuro apresenta-se como uma conexão estrutural que reúne as expressões do ser-conjunto e do ser-si de cada um, isto é, as expressões da coletividade e do indivíduo particular. Essa conexão envolve a experiência interior de cada um e adquire um sentido de emancipação tanto para o indivíduo quanto para sociedade. Assim sendo, é uma cultura da emancipação que se vê emergir e, como veremos, segundo o filósofo francês, “essa cultura emancipatória é inseparável, por outro lado, da crítica de toda dramatização religiosa da existência e, além disso, da crítica de toda inscrição de um mal constitutivo no mundo.”⁹¹⁵

A emergência dessa cultura emancipatória, tal como se desenvolve nos regimes democráticos modernos, mantém um vínculo com a tradição especulativa. No âmbito dessa

⁹¹² “Qui basculent de la fidélité à leur passé et à leur tradition vers l’avenir et vers l’invention d’elles-mêmes.” (DC, p. 350).

⁹¹³ “L’État démocratique est nécessairement un État bureaucratique[.] (...) Il a pour fonction de donner forme et consistance pratique au pouvoir de la collectivité de se produire tout entière, pouvoir qui n’a de sens que dans la durée. Sa légitimité profonde, de ce point de vue, c’est d’être l’instance même de l’avenir” (DM, p. 260).

⁹¹⁴ DM, p. 267.

⁹¹⁵ “Cette culture émancipatoire est inséparable par ailleurs de la critique de toute dramatisation religieuse de l’existence, et au-delà, de la critique de toute inscription d’un mal constitutif dans le monde.” (Marcel GAUCHET, *Le mal démocratique*, *Esprit*, p. 74).

tradição, a ideologia passa a ser a sucessora da religião, fornecendo, assim, uma “mistura de explicação racional e de fé nos recursos terrestres do futuro.” Desse modo, é possível, entrever nas ideologias, “um vestígio de heteronomia”.⁹¹⁶ Entretanto, como bem observa Gauchet, “a institucionalização massiva do futuro destitui infalivelmente figurações, predições e religiões do futuro.”⁹¹⁷ A capacidade de mudar para se projetar no futuro, adequando-se a ele desde o presente, é o que pode ser detectado como uma das prescrições fortes das ideologias. É aí que reside, provavelmente, o último vestígio do heterônimo religioso.

De fato, o movimento que se direciona para o futuro e que se instaura com a consciência histórica no século XIX, torna-se um movimento laico ao longo da evolução das políticas modernas. Não obstante, elas avançam com influxos mínimos advindos de uma lógica religiosa das origens, ou seja, com um mínimo de heteronomia.⁹¹⁸ Essa mesma lógica será metamorfoseada e conduzirá a democracia contemporânea, caracterizando as mudanças nas crenças e estabelecendo as novas articulações entre o religioso e o político.⁹¹⁹ Nesse sentido, avançar com os influxos advindos da lógica do pensamento religioso, ou seja, com influxos advindos da lógica da contraposição religiosa entre o aqui-embaixo e o além — transfigurados agora na contraposição entre o presente *hic et nunc* e o “futuro puro”, — não impede a emancipação do político, isto é, não impede que a concepção de político articule-se com base em um desenho que preconiza um máximo de autonomia.

Contudo, a religião permanece, neste processo, como uma “herança invisível” e como um “império latente”.⁹²⁰ Lembramos, nesse momento, que a reflexão de Gauchet situa-se, inicialmente, em torno de um ponto de vista no qual ele articula a emergência da modernidade com suas raízes cristãs. Para ele, é através do desdobrar dessas raízes pela via do teológico-político e do teológico jurídico que se tornou possível a saída moderna da religião.⁹²¹ O que estamos indicando agora diz respeito aos desdobramentos dessas transformações situadas em um mundo que *já* saiu da religião, pois que é marcado primordialmente pela consciência histórica. Trata-se de um mundo que estamos vivenciando há pouco mais de um século e no

⁹¹⁶ DC, p. 350 e p. 340. Voltaremos a essa questão um pouco mais à frente no tópico 3.1.3. Democracia e totalitarismo: o aparecimento das religiões seculares.

⁹¹⁷ “L’institutionnalisation massive de l’avenir destitue infailliblement figurations, predictions et religions de l’avenir.” (DM, p. 267).

⁹¹⁸ DM, p. 267-268.

⁹¹⁹ Cf. RM, p. 20.

⁹²⁰ Cf. RM, p. 9. Analisamos essa questão especialmente nos dois capítulos precedentes, quando tratamos acerca da saída da religião e das transformações do cristianismo no âmbito sociopolítico e, também, quando abordamos a questão sobre heteronomia e autonomia.

⁹²¹ Cf. Marcel GAUCHET, *Le mal démocratique*, *Esprit*, p. 69.

qual “nós redescobrimos os dilemas de nossos antepassados. Vemos o sentimento de despossessão progredir no mesmo passo que as independências privadas.”⁹²²

Como podemos notar, se, por um lado, a religião em nossas sociedades ocidentais modernas, perdeu sua implicação direta e propriamente política, por outro, ela se mantém na forma de vestígios de heteronomia. Tais vestígios existem porque os próprios dispositivos da saída da religião realizarão “uma reabsorção da velha alteridade estruturante” metamorfoseando-a. Em outros termos, é possível dizer que o mundo desencantado e tornado laico reabsorve os princípios heterônomos da organização religiosa na forma de vestígios. O que se distingue aqui é quanto ao uso desses princípios. Assim sendo, por exemplo, se, na estruturação encantada e religiosa de mundo, as origens determinam e alinham todas as ações do ser-conjunto, na estruturação desencantada e laica, a situação inverte-se, ou seja, ela se edifica “nas antípodas da lógica da origem”.⁹²³ Dito de outro modo, é o futuro que se torna, aqui, a “alteridade estruturante” que, desta feita, determinará e alinhará as ações do ser-conjunto.

Nesse caso, pode-se considerar que existe algo que permanece como um “mistério inefável”, no âmbito da práxis histórica, algo que vem do *invisível*, do intangível e que pode ser comparado com a escatologia no pensamento religioso. Desde Platão até nossos dias, a ideia de divino está envolta por um mistério insondável. Ora, a ideia de futuro também se encontra envolta em mistério, um mistério que pode inclusive contrariar todas as profecias e futurologias. Mas é justamente o que é pensado a partir desse mistério representado por um “invisível do futuro”, que orienta a marcha das democracias modernas.⁹²⁴ Ora, se, de acordo com Gauchet, a consciência histórica — que anima o coração da democracia, do ser-conjunto e dos próprios indivíduos operadores, atores cômicos da sua própria historicidade, ela também faz com que o futuro, diferente do presente, seja ele mesmo indecifrável, seja um mistério. Assim sendo, o rumo da própria história feita pelos homens tende torna-se indecidível.

Segundo Gauchet, as sociedades saídas da religião seguem uma orientação especulativa na medida em que debatem e especulam acerca de algo que é desejável no futuro, mas é imponderável e, em função disso, colocam-se em marcha. A contradição que se encerra no âmbito dessas sociedades é que as religiões continuam a existir. A grande diferença é que, com a perda de sua função estruturante do todo social, é a própria religião

⁹²² “Nous redécouvrons les dilemmes de nos devanciers. Nous voyons le sentiment de dépossession progresser du même pas que les indépendances privées.” (RM, p. 31).

⁹²³ DM, p. 232.

⁹²⁴ Cf. DC, p. 351.

que se transforma. Doravante, ela terá que encontrar aquilo que Peter Berger define como *plausibilidade* para poder adaptar-se à ordem secularizada.⁹²⁵

Não há dúvidas de que a religião continua a existir no mundo secularizado, tendo suas prerrogativas gerenciadas pelo Estado laico e, certamente, continuará a existir. Mas a questão a saber, na opinião de Gauchet, é que tipo de religião estamos vivenciando no âmbito dos diversos “retornos do religioso” que se manifestam na cena pública das democracias atuais, nas quais existe visivelmente uma “adaptação da crença às condições modernas da vida social e pessoal”. Na interpretação de nosso autor, essas expressões que são definidas como “retorno do religioso”, constituem, na verdade, a expressão de uma total reformulação da crença religiosa e da própria religiosidade. Nesse caso, a reativação da fé “substitui a ordem da convicção pessoal no comando do costume e da comunidade.” O que se vê emergir é um acontecimento inédito, no qual o retorno do religioso e “as religiões contribuem para a emergência de um mundo nas antípodas do mundo religioso.”⁹²⁶

Esta situação que Gauchet descreve revela-nos as condições modernas da crença e do crer que vão transformar o antigo elemento religioso em algo que, em sua opinião, é diferente da religião propriamente dita.⁹²⁷ É preciso lembrar, entretanto, que, para nosso autor, “a sociedade moderna não é uma sociedade sem religião”.⁹²⁸ Pierre Manent é muito certo ao afirmar que a tese geral de Gauchet postula, em realidade, que “saímos da religião, não da crença religiosa”.⁹²⁹ Em sua interpretação, “o ponto decisivo para Gauchet não está nas mudanças qualificáveis como exteriores, mas na *transformação* do sentido da religião para seus adeptos”.⁹³⁰

Um dos resultados desta transformação impõe uma significativa metamorfose do religioso, seja na sua relação com o social, seja na sua apreensão pelos indivíduos. À medida que a religião vai se afastando de algumas de suas antigas tarefas de poder, vai pouco a pouco, recolhendo-se na fé de seus adeptos. Para o autor de *La religion dans la démocratie*, essas transformações culminam em uma verdadeira reativação da fé. Contudo, elas não encontram

⁹²⁵ Segundo Berger, com o processo de secularização das sociedades, a religião se viu diante de uma grande “crise de credibilidade”. Em sua interpretação, “a secularização acarretou um amplo colapso da *plausibilidade* das definições religiosas tradicionais” (cf. Peter BERGER, A secularização e o problema da plausibilidade, in: *O dossel sagrado*, p. 139). O itálico é nosso.

⁹²⁶ RD, p. 38.

⁹²⁷ Cf. RD, p. 17.

⁹²⁸ “La société moderne, ce n’est pas une société sans religion” (DM, p. 234).

⁹²⁹ “La thèse générale de Gauchet, (...) nous sommes sortis de la religion, non pas de la croyance religieuse” (Pierre MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, p. 42).

⁹³⁰ “Le point décisive pour Gauchet n’est pas dans les changements quantifiables de l’extérieur, mais dans la transformation du sens de la religion pour ses adeptes eux memes” (Pierre MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, p. 43). O itálico é nosso.

exatamente a fé religiosa *strito sensu*, mas utilizam-se de recursos espirituais laicos. Os recursos referidos por Gauchet são inicialmente os da “Ciência, da Razão, do Progresso, da República e da Moral”.⁹³¹

A lógica da democracia moderna segue uma dinâmica que provocará uma *ruptura revolucionária*. Para nosso autor, é a dinâmica da individualização que impulsiona esse movimento e faz surgir a figura do indivíduo que *encarna* a autonomia.⁹³² Este é o *fenômeno motor* que mobilizará as novas convicções, inclusive as religiosas que, por sua vez, conduzirão e posteriormente transformarão as próprias democracias ocidentais.

Sob o ponto de vista de nosso autor, a democracia moderna dissociou e, por assim dizer, libertou totalmente o político do religioso. Doravante, os indivíduos tenderão a atuar neste mundo com seus próprios recursos e através de sua autonomia. O apelo ao divino será completamente caracterizado como uma *atitude de foro íntimo* e reservado a uma *escolha livre e pessoal*, independente de parâmetros religiosos institucionais. Esse é o quadro emancipatório que se desenvolve gradativamente nas sociedades europeias desde o século XVII e continua em curso nos dias atuais.

Como escreve Danièle Hervieu-Léger, “os países anglo-saxões viveram esta emancipação através da privatização da religião, formalmente separada das questões da vida pública. Na França, onde as marcas do combate da República contra o Antigo Regime foram profundas e permanentes, esta liberação foi, geralmente, compreendida como um processo de eliminação da religião, associada ao obscurantismo e à rejeição da democracia política.”⁹³³

Esse gradual processo emancipatório e/ou eliminatório observado nas sociedades modernas, engendrará, por sua vez, um novo princípio que predominará e se consolidará como um valor de poder e de decisão: “a identificação do poder com o povo” e não mais com o rei.⁹³⁴ A dimensão jurídica da democracia inverterá a ordem da antiga hierarquia. A nova ordem democrática será aquela que se define e se pauta pela liberdade e pela igualdade entre os indivíduos e pelo primado da vontade popular.⁹³⁵

Na concepção de Marcel Gauchet, com a emergência da democracia moderna, o sentido dos vínculos políticos da organização coletiva recompor-se-á com um sentido e um contexto “pós-teológico”. Na opinião do filósofo francês, “a gênese do fato democrático, em

⁹³¹ RD, p. 38-39.

⁹³² Como vimos acima, no capítulo anterior, no tópico 2.1.2. O surgimento do indivíduo moderno.

⁹³³ Danièle HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, p. 37-38.

⁹³⁴ Cf. RP, p. 24-25. A ideia de um poder advindo do povo é um traço característico da democracia moderna. A afirmação da soberania vai se fundamentar nos “atributos da vontade popular”. Esse é o novo princípio político que se estabelece como “primado da vontade do povo”. Cf. Philippe BRAUD, *La démocratie politique*, p. 63.

⁹³⁵ Cf. RDH, p. xix-xx.

particular, não pode ser entendida enquanto longa duração, em nosso sentido, senão como estabelecimento de uma forma subjetiva de funcionamento social. O advento da democracia é a passagem da sociedade de religião [para a] sociedade submetida a ela mesma enquanto sociedade estruturada fora da religião”.⁹³⁶

Ao que tudo indica, a análise gauchetiana do desencanto do mundo enquanto processo de saída da religião completa-se com a sua análise acerca do Estado democrático. Estado no qual a emancipação do político consolidará nova experiência de mundo, incluindo aí a própria experiência religiosa. Trata-se da experiência (ou vivência) de um mundo desencantado que saiu da religião e entrou definitivamente na órbita da historicidade sem perder, por isso, as vivências estruturantes com o religioso. Como escreve Marc-Olivier Padis, “os homens não estão mais em um mundo ‘encantado’, mas em um mundo a interpretar.” Interpretar, acrescentaríamos, sabendo que a interpretação não é exaustiva e, portanto, não abole a possibilidade de comunicação “com esse Deus que viveu entre os homens e que tomou a aparência humana. Cada homem pode provar nele mesmo, pela fé, a presença dessa ausência. Graças a essa relação interior, [que foi possível] decifrar o mundo.”⁹³⁷

3.1.2. Religião e democracia: do direito de Deus aos direitos humanos

De Maquiavel a Rousseau, passando por Hobbes e Locke, o pensamento político abre a discussão em torno de uma coerência filosófica do social. São as reflexões destes filósofos que fornecerão as bases conceituais para uma compreensão mais profunda da estrutura sócio-política com as quais ainda nos debatemos. Essas mesmas reflexões formam também, juntamente com a contribuição dos filósofos das Luzes, as bases teóricas que inspiraram os ideais revolucionários das democracias modernas.⁹³⁸ Como escreve Marcel Gauchet, “os Iluministas multiplicaram as dimensões do fenômeno. A Revolução deve ser vista como um acontecimento filosófico, como um acontecimento de pensamento coletivo.”⁹³⁹

Os filósofos das Luzes alimentaram não apenas os ideais que reverberaram na Revolução Francesa, mas inspiraram também uma sequência de revoluções sociais e políticas, entre elas, nosso autor destaca a revolução dos direitos do homem e a revolução dos poderes,

⁹³⁶ “La genèse du fait démocratique, en particulier, ne peut s’entendre sur la longue durée, à notre sens, que comme la mise en place d’une forme subjective de fonctionnement social. L’avènement de la démocratie, c’est le passage de la société de religion, c’est-à-dire de la société sujette d’elle-même en tant que société structurée hors religion” (DM, p. 248).

⁹³⁷ Marc-Olivier PADIS, *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*, p. 22.

⁹³⁸ Cf. RDH, p. 508.

⁹³⁹ “Les Lumières démultiplient les dimensions du phénomène. La Révolution est à regarder comme un authentique événement philosophique, comme un événement de pensée collectif.” (CH, p. 274).

expressões que dão nome a duas de suas obras.⁹⁴⁰ Em sua opinião, a *Declaração dos direitos do homem* é o resultado de uma redefinição da legitimidade da soberania a partir do indivíduo moderno.⁹⁴¹ Os efeitos da emancipação do político vão se consolidar no campo jurídico como um “retorno do indivíduo de direito à democracia, convertendo-se sem inconvenientes no que, na verdade, nunca tinha sido, fora do *intento inaugural* e breve da Revolução francesa, uma democracia dos direitos do homem.”⁹⁴²

A gênese de todo esse processo tem sua origem na religião cristã. Foi, a partir da crise de mediação com o divino que se deu com o advento da Reforma, que o casamento entre a Igreja e o reino veio pouco a pouco se desfazer, cedendo espaço para uma passagem que vai “do direito de Deus ao direito do cidadão”.⁹⁴³ O antigo princípio mediador que unia o trono e o altar também se desfaz diante desse novo quadro de transformações sociais, políticas e jurídicas.

Com a crise que investe sobre o papel mediador da Igreja e o tipo de relação entre Deus e os homens que ela preconizava, essa mesma relação passa a ser direta, o que abre caminho para o aparecimento de uma consciência autônoma de fé. É o desdobrar desse caminho que conduzirá a uma mudança na concepção da autoridade política. Com isso, o tipo de soberania legitimada pela aliança entre o poder real e o poder da Igreja, poder papal, entra definitivamente em convulsão, permitindo a ascensão da figura do *soberano de direito divino*, isto é, ascensão de um tipo de soberano cujo poder, como já indicamos, é tido como diretamente legitimado por Deus e que, por sua vez, virá a ter também vida curta. A partir de então, a autoridade política terá sua fonte de legitimidade articulada em torno de uma perspectiva jurídico-política de lavra eminentemente humana. Como escreve Marcel Gauchet, a revolução da mediação sacral, provocada pela Reforma, “entra na natureza do vínculo social e no papel do poder. Como a Igreja, o Rei deixa de ser um intercessor obrigado, que une em seu corpo o poder sobre as grandezas terrestres e a hierarquia celeste.”⁹⁴⁴

Com a consumação deste evento que rompe com a aliança entre o poder eclesiástico e o poder real, a representação social terá que se estruturar em outras bases. A partir daí, o desenvolvimento da democracia desdobrar-se-á em continuidade com o espírito que animou as rupturas revolucionárias do século XVIII. O reconhecimento jurídico e político da

⁹⁴⁰ Cf. RDH, p. xix e RP, p. 26.

⁹⁴¹ Cf. RDH, p. 15.

⁹⁴² Cf. DCO, p. 43. O itálico é nosso.

⁹⁴³ RDH, p. 16.

⁹⁴⁴ “La révolution de la médiation sacrale entraîne dans la nature du lien social et le rôle du pouvoir. Comme l’Église, le Roi cesse d’être un intercesseur obligé, joignant en son corps la chaine des grandeurs terrestres à la hiérarchie céleste.” (RDH, p. 17). Sobre essa questão cf. Marcel GAUCHET, Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique, *Le Débat*, n° 15, p.

liberdade e dos direitos dos indivíduos instalar-se-á no coração mesmo no discurso social, informando e determinando as ações práticas do Estado através de um novo sistema representativo que identificará, progressivamente, o poder político com o povo.⁹⁴⁵

Para nosso autor, o processo histórico que leva ao novo sistema de representação e de legitimidade política dissolve as antigas bases da legitimidade religiosa do político. Em sua opinião, a matriz revolucionária desse processo foi a *Declaração dos direitos do homem*.⁹⁴⁶ A ordem jurídica que se desenvolverá a partir daí constituirá o “cimento” da edificação da democracia moderna e permitirá dar corpo a uma forma jurídica efetivamente distanciada das instituições religiosas. Todavia, segundo Gauchet, “o homem dos direitos do homem surge da secessão divina, que o deixa em sua solidão de origem diante de um universo vago onde pode desenvolver livremente seus poderes.”⁹⁴⁷ Isso quer dizer que, doravante, o homem passa a ter total responsabilidade pela condução de seu próprio destino neste mundo.

O espírito mesmo que anima a *Declaração dos direitos do homem* se disseminará e se desdobrará no contexto da democracia moderno-contemporânea. Esse espírito, por sua vez, proporcionará a criação de uma nova ordem jurídico-político e social, que, ao romper totalmente com as instâncias formalmente religiosas de legitimação, permite a edificação de uma instância humana, puramente humana, de legitimação da soberania. Desse modo, como escreve Gauchet, os “direitos dos homens nos levaram do céu do ideal à terra do praticável, ao cabo de uma história subterrânea, cuja manifestação pública constitui uma data destacada na larga história do direito natural.”⁹⁴⁸ Nesta perspectiva histórica, os direitos dos homens representam, segundo nosso autor, uma “transferência conceitual decisiva do direito de Deus para o direito do homem”, direito que o habilita para apropriar-se das coisas terrenas e de si mesmo.⁹⁴⁹

Segundo o filósofo francês, a *Declaração dos direitos do homem* é a culminação do processo de afirmação das exigências do indivíduo enquanto sujeito autônomo que participa da ordem jurídica e social apregoada pela democracia moderna. É preciso considerar, no entanto, que o pensamento acerca do direito natural foi um passo fundamental. Como escreve nosso autor, “as filosofias jusnaturalistas do XVII e do XVIII, não obstante seu arcaísmo formal, foram historicamente pensamentos *antecipadores*. Elas inventaram e elaboraram a

⁹⁴⁵ Cf. RP, p. 25.

⁹⁴⁶ Cf. CH, p. 276.

⁹⁴⁷ “L’homme des droits de l’homme surgit de la secession divine, qui le laisse en sa solitude d’origine devant un univers vacant où librement déployer ses pouvoirs.” (RDH, p. 17).

⁹⁴⁸ DCO, p. 44.

⁹⁴⁹ Cf., RDH, p.17.

ideia nova da sociedade dos homens, de suas bases, de sua norma e de seus fins, no interior de uma sociedade que permanecia ainda amplamente tradicional e religiosa.”⁹⁵⁰

3.1.3. Democracia e totalitarismo:⁹⁵¹ os vestígios da heteronomia nas “religiões seculares”

De acordo com a teoria elaborada por Marcel Gauchet, a dinâmica do desencanto do mundo ou de saída da religião procede, passo a passo, sedimentando-se por meio de contínuas metamorfoses operadas no âmbito de sucessivas e decisivas etapas da experiência histórico-política e religiosa ocidental. Mas será que a virtualidade-fim dessa dinâmica efetivamente se realiza, torna-se atual? Em outros termos, podemos de fato individuar um contexto sociopolítico que revele um abandono *definitivo e total* da matriz religiosa de pensamento? O filósofo francês responderia com convicção que não. No entanto, escreve ele: “Uma saída completa da religião é possível. Isso não significa que o religioso deva deixar de falar aos indivíduos.”⁹⁵² Essa assertiva indica que o religioso permanece inscrito na experiência pessoal e social dos indivíduos e, ao que tudo indica, haverá sempre um grau de apropriação da heteronomia pela autonomia, inclusive nas suas expressões contemporâneas.⁹⁵³ Todavia, podemos considerar que a saída da religião é um processo em vias de se consumir e, muito provavelmente, é uma saída sem volta. Trata-se, segundo Gauchet, de um processo que, muito embora ainda esteja em andamento, não permitirá uma volta às origens, ou seja, não permitirá que a religião volte a ser a reserva de sentido supraordenada e autoevidente, isto é, uma reserva que funda todas as demais reservas de sentido.⁹⁵⁴

Para Gauchet, um grande problema que se coloca para o saber contemporâneo diz respeito ao reconhecimento e identificação do político. Como vimos no capítulo anterior, o aparecimento das sociedades orientadas pela consciência histórica possibilitou uma mudança na estrutura da organização política e do entendimento do político. Trata-se de uma mudança que pôs à prova e submeteu o político à crítica da ilusão com a qual ele mesmo se

⁹⁵⁰ “Les philosophies jusnaturalistes du XVIIe et du XVIIIe siècle, nonobstant leur passéisme formel, ont été historiquement des pensées *anticipatrices*. Elles ont inventé et élaboré une idée nouvelle de la société des hommes, de ses bases, de ses normes et de ses fins, à l’intérieur d’une société qui restait encore largement traditionnelle et religieuse.” (CP, p. 526).

⁹⁵¹ Pelo termo totalitarismo compreendemos aqui os regimes políticos tanto de esquerda quanto de direita. Gauchet considera como totalitárias tanto a extrema esquerda quanto a extrema direita, que se evidenciam nas figuras de Stalin, Hitler e Mao, entre outros. (cf. CH, p. 263 e CP, p. 433).

⁹⁵² DM, p. 292.

⁹⁵³ Cf. ET, p. 48.

⁹⁵⁴ Cf. Peter BERGER ; Thomas LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p. 71.

autoalimentava. O filósofo francês nos lembra, todavia, que, se as últimas décadas século XIX e as primeiras do século XX foram o teatro da crítica às ilusões da ideologia liberal, então predominante, as últimas décadas do século XX assistiram à crítica (ou ao desencantamento) dos demais instrumentos modernos de desencantamento do mundo: a ciência, a história, o direito.⁹⁵⁵

Este último contexto de crítica configura-se mais precisamente a partir da recusa da *ilusão totalitária*. Para nosso autor, “refletir sobre a política atual (...) deve significar refletir, primeiramente, sobre o Estado totalitário.”⁹⁵⁶ Por um lado, temos a primeira grande crise da democracia e de seu processo de radicalização do imperativo mesmo de autonomia individual, da qual o fenômeno do totalitarismo e do autoritarismo europeus podem ser vistos como sintoma maior.⁹⁵⁷ Por outro lado, virá o acontecimento antitotalitário que vai atingir o ponto alto na dinâmica gauchetiana do desencantamento. Como veremos, esse processo alcançará sua etapa mais avançada a partir dos anos 1970, quando, então, segundo Gauchet, no seguimento da etapa da consciência histórica, abre-se uma nova etapa contemporânea no processo de saída da religião que vai reconfigurar a democracia.⁹⁵⁸

É em um ambiente de *reconfiguração das democracias liberais* que essa nova etapa terá inicialmente lugar.⁹⁵⁹ O terreno já havia sido pavimentado antes por duas interpretações diferenciadas acerca da relação entre política e direito surgidas no século XIX. Segundo nosso autor, essas duas interpretações diferentes sobre a condição política das sociedades estão relacionadas a uma concepção liberal e uma concepção que ele chama de radical. No seu entendimento,

pensamos sempre a tese revolucionária segundo a qual o direito não é senão um engano e a máscara de uma dominação política reduzida à relação de forças, dominação que não se explica ela mesma senão por uma divisão de classes ditada pelo regime de propriedade e pelas relações de produção. Mas, ao lado dessa tese

⁹⁵⁵ CP, p. 520-521.

⁹⁵⁶ Cf. CP, p. 433.

⁹⁵⁷ Cf. DCO, p. 8.

⁹⁵⁸ Cf. CH, p. 287-288. Outros autores como Pierre Rosanvallon, por exemplo, também consideram que os anos de 1970 foram um marco de mudança em nossa sociedade. Ele escreve que: “cette rupture a fait l’objet de multiples travaux dont l’apparition du néologisme de ‘post-modernité’ a illustré le déclenchement dans les années 1970.” Todavia, ele entende que ela é a “seconde grande mutation, qui concerne les formes mêmes de la société,” (Pierre ROSANVALON, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, p. 101).

⁹⁵⁹ Gauchet desenvolve uma profunda reflexão sobre o liberalismo em: *L’avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*. Infelizmente, não abordaremos esse tema na presente pesquisa porque fugiria ao propósito de nosso objeto aqui. Contudo, essa temática pode ser por nós analisada em uma futura pesquisa. Na opinião de Catherine Audard, “la thèse centrale du libéralisme peut se résumer en une formule : il n’existe pas de subordination naturelle des êtres humains et chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités, morales ou religieuses” (Catherine AUDARD, *Qu’est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, p. 29).

radical, há a tese moderada que se recusa a ver no direito uma ilusão e na política uma pura relação de forças. Ela lhes presta, ao contrário, uma realidade independente e um papel positivo. Ela não repousa menos, para o que nos interessa, sobre os mesmos pressupostos e sobre a mesma versão da marcha do coletivo. Ela também aloca o *primum movens* na sociedade civil e na livre atividade dos indivíduos.⁹⁶⁰

Como podemos perceber, na opinião do filósofo francês, essa “tese revolucionária” sobre o direito e o político convive com um “espírito totalitário”.⁹⁶¹ Tais interpretações são, para ele, um tipo de “pensamento que dá a pensar somente para simultaneamente impedir de pensar”.⁹⁶² Dito de outro modo, trata-se de um pensamento ilusório, pois simula uma “liberdade” que tem a pretensão de alcançar e estabelecer a “verdade definitiva”. Nesse caso, abriga, por assim dizer, um “espírito totalitário”⁹⁶³

Segundo Vincent Sohet, o que Marcel Gauchet visa, ao criticar concepções do tipo marxista ou freudiana, é compreender os elementos táticos ou não que configuraram o que ele chama de “novo *ethos* intelectual”.⁹⁶⁴ Nesse caso, fazer a crítica aos modelos intelectuais que animam a ilusão é dar um passo avançado para compreender a própria realidade em curso. As interrogações possíveis de serem feitas a essas concepções nos permitem repensar o quadro político contemporâneo e suas variações representadas pela emergência dos totalitarismos. De Hegel a Marx, passando por Freud, existe em comum um viés de adesão totalitária. Temos, com esses autores, a elaboração de um tipo de pensamento tido como “eficaz”, justamente porque possui

os meios de sua secreta ambição, e que, seguramente, não se submete senão porque ele fascina de bom grado. Do espírito totalitário, ele participa centralmente por sua

⁹⁶⁰ “On pense toujours à la thèse révolutionnaire selon laquelle le droit n’est qu’un leurre et le masque d’une domination politique réduite au rapport de forces, domination qui ne s’explique elle-même que par une division des classes dictée par le régime de la propriété et les rapports de production. Mais à côté de cette thèse radical, il y a la thèse modérée qui se refuse à voir dans le droit une illusion et dans la politique un pur rapport de forces. Elle leur prête au contraire une réalité indépendante et un rôle positif. Elle n’en repose pas moins, pour ce qui nous intéresse, sur les mêmes présumés et sur même version de la marche du collectif. Elle aussi loge le *primum movens* dans la société civile et la libre activité des individus qui la composent.” (CP, p. 519).

⁹⁶¹ Convém lembrar que, além dessas duas interpretações acerca da condição do político, juntamos a elas a interpretação freudiana, que é mediada pela noção de *inconsciente*. Este é o caso particular da psicanálise, que abre para uma nova compreensão da questão do político na dimensão da “fragilidade dos psiquismos”. Em outras palavras, é o caso em que se projeta o psicológico no social (cf., CH, p. 175). Segundo Gauchet, a visão psicanalítica fornecerá elementos decisivos para a história do sujeito e mudará a perspectiva da identidade, da individualidade e da liberdade interior. Desse modo, “a emergência do inconsciente (...) [traz] o desenvolvimento desse duplo processo de inclusão da loucura e de redefinição da individualidade que encontramos” (cf., Marcel GAUCHET, *L’inconscient cérébral*, [IC] p. 14).

⁹⁶² Marcel GAUCHET, *La pratique de l’esprit humain*, [PEH] p. 12.

⁹⁶³ Cf. PEH, p. 13.

⁹⁶⁴ Cf. Vincent SOHET, *La sociologie et l’institution du social, Réflexions épistémologiques à propos de l’œuvre de Marcel Gauchet, Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, p. 8.

ambiguidade na assunção da história, pela conciliação que ele realiza entre uma afirmação radical da historicidade e uma denegação não menos radical da história. (...) Resposta à história, o totalitarismo deve seu incomparável poder imaginário à dupla possibilidade que ele oferece aos indivíduos de se conceberem plenamente, de um lado, como atores históricos (e mais ainda, como os genitores históricos, destinados a engendrar fantasmagoricamente um mundo a partir do nada), e de persistirem rigorosamente, de outro lado, em uma recusa religiosa da história, no sonho imemorial de um mundo obediente a uma ordem fixada por toda eternidade.⁹⁶⁵

Tais concepções animaram, como sabemos, as práticas sociais e políticas que redesenharam o cenário contemporâneo da saída da religião. Segundo nosso autor, há que se investigar, nos regimes totalitários do século XX, aquilo que ele considera ser os “*últimos vestígios da heteronomia*” ou “a terrível caixa de Pandora das religiões seculares”.⁹⁶⁶ A ideia de uma *unidade do sentido do social*, através de uma concentração única, é o que as religiões seculares vão objetivar. No entendimento de Gauchet, elas aparecem com os regimes totalitários e se pautam pela “reinvenção retrógrada da forma religiosa” que, desta feita, “efetua-se fora da religião.” O que se verá acontecer, segundo a concepção gauchetiana, é uma “reabsorção do Um religioso” ou, em outros termos, uma reabsorção de “Um saído da era da heteronomia”.⁹⁶⁷

Nesse sentido, o triunfo dos regimes totalitários se deu na medida em que eles foram capazes de reincorporar o sentido simbólico-sagrado, religioso, do ser-social. Na opinião de Gauchet, esses regimes, “através da união com a sombra revivescente do Um sacral, (...) renovam com a mais antiga e a mais profunda das experiências da humanidade religiosa[, a heteronomia].”⁹⁶⁸ Desse modo, o modelo político dos regimes totalitários repropõe uma antiga maneira de organizar o espaço social motivado por uma nova ilusão: a transferência total do mundo social e a definitiva suspensão do conflito. Assim, reúnem-se, ao mesmo tempo, as dimensões da ideologia e do poder por meio de crenças escatológicas que buscam salvação pela história e pela eliminação do conflito que é, ele mesmo, o produtor do social. Essa é a

⁹⁶⁵ “Les moyens de sa secrète ambition, et qui n’assujettit à coup sûr que parce qu’elle fascine à bon droit. De l’esprit totalitaire, elle participe centralement par son ambiguïté dans l’assomption de l’histoire, par la conciliation qu’elle réalise entre une affirmation radicale de l’historicité et un déni non moins radical de l’histoire. (...) Réponse à l’histoire, le totalitarisme doit son incomparable puissance imaginaire à la double possibilité qu’il offre aux individus de se concevoir pleinement d’un côté comme des acteurs historiques (et davantage, comme des géniteurs historiques, destinés à engendrer fantasmagoriquement un monde à partir de rien), et de persister rigoureusement de l’autre côté dans un refus religieux de l’histoire, dans le rêve immémorial d’un monde obéissant à un ordre fixe de toute éternité.” (PEH, p. 13).

⁹⁶⁶ Cf. ET, p. 33.

⁹⁶⁷ Cf. ET, p. 109 e 115 e CH, p. 290.

⁹⁶⁸ Au travers de l’union avec l’ombre reviviscente de l’um sacral, ils renouent avec la plus ancienne et la plus profonde des expériences de l’humanité religieuse. (ET, p. 420).

perspectiva apregoada pelas religiões seculares.⁹⁶⁹ O filósofo francês entende que, se, por um lado, temos na perspectiva dessas religiões o resultado de uma individualização extrema, por outro lado, ocorre “uma ‘desindividualização’ que é, na verdade, um crescimento, uma intensificação da vida individual” no âmbito social. Dito de outro modo, trata-se da intensificação de “uma transfiguração da existência pessoal que se abre à renúncia e à estreiteza do eu”.⁹⁷⁰

O que se observa no contexto dos totalitarismos e das religiões seculares é que a crença no futuro e o poder encontram-se conjugados e imbricados um no outro. Neste caso específico, a figura da heteronomia se faz constitutivamente presente. Assim sendo, como escreve Gauchet, “há uma necessidade do poder que é a de ser figuração de uma alteridade e signo de um exterior. Ela instala-se em oposição à sociedade e isto através da representação de uma exterioridade”⁹⁷¹, que é a perspectiva de um futuro sem conflito. A experiência totalitária, alavancada pelas ideologias das religiões seculares, encontram assim a fórmula legitimadora de poder que constituem.

É de um modo semelhante às religiões do “passado puro”, que os totalitarismos se compreendem. Eles se *legitimam* por algo que vem de fora (o futuro), como o equivalente estrutural disso que foi a relação com o passado mítico nas sociedades “primitivas” ou arcaicas. Contudo, segundo nosso autor, as religiões seculares, que aparecem com os regimes totalitários, invertem a lógica do passado mítico na medida em que *projetam o futuro e a compreensão do presente como signo transcendente*.⁹⁷²

Em nosso entendimento, a diferença básica que Gauchet estabelece entre essas duas formas de organização do ser-coletivo, está no tipo de explicação (religiosa). Se nas formas religiosas originárias que expressavam o caráter heterônomo absoluto do passado mítico, o sentido encontra-se na origem intangível e imemorial de deuses, ancestrais ou heróis, nas religiões seculares o sentido encontra-se orientado para um futuro imanente. São dois casos extremos, um voltado para o “passado puro” e o outro para um “futuro escatológico”, ou, paradoxalmente, para uma transcendência imanente à história.⁹⁷³

Como já dissemos outras vezes, para Gauchet, a saída da religião é um processo continuado que assume características mais consistentes a partir das transformações

⁹⁶⁹ Cf. DM, p. 257.

⁹⁷⁰ “‘Désindividualisation’ qui est en vérité un accroissement, une intensification de la vie individuelle. (...) Une transfiguration de l’existence personnelle qu’ouvre le renoncement à l’étroitesse du moi.” (ET, p. 44).

⁹⁷¹ “Il y a une nécessité du pouvoir qui est d’être figuration d’une altérité et signe d’un dehors. Il s’installe en opposition à la société et cela au travers de la représentation d’une extériorité.” (CP, p. 454).

⁹⁷² Cf. DM, p. 256-257.

⁹⁷³ Cf. DM, p. 256.

instauradas pela emergência do Estado nas altas civilizações da Antiguidade, prossegue, no seu entendimento, com o cristianismo, e tem um momento determinante com a Reforma protestante. Todavia, o processo continua em etapas consecutivas que levam, passo a passo, ao afastamento total da religião enquanto forma e fundamento do social. É preciso salientar que as religiões seculares não são, obviamente, religiões no sentido estrito do termo, são as ideologias dos regimes totalitários que repropõem novos absolutos: o Partido, o Estado, o Político, o Futuro.

O que se observa, segundo o filósofo francês, é que a fórmula das religiões seculares de restabelecimento com o Um, da unidade entre a “verdade” do social e a prática coletiva, “possui toda a carga da imemorial alteridade sagrada, mas transportada para a esfera da imanência terrestre.”⁹⁷⁴ Em sua opinião, ao estabelecerem a “conjugação da forma autônoma com a forma heterônoma”, as religiões seculares realizam as piores “tirantias da ilusão”.⁹⁷⁵ Em virtude disso, a derrocada do totalitarismo tornou-se inevitável. Assim sendo, na concepção de nosso autor, “religiões seculares e poder social das religiões se afastarão juntos, a contar dos anos 1970”.⁹⁷⁶ O que se verá surgir então, é uma desilusão progressiva para com as ideologias. Segundo Gauchet, esse processo pode significar o início da última etapa do desencantamento do mundo, que confirmará e nos dará “boas razões para pensar que nós saímos da era dos totalitarismos”.⁹⁷⁷

Desse modo, é possível que estejamos deixando para trás os últimos esforços sociais e políticos de reinstalação da heteronomia, cujos vestígios permaneciam ativos no élan totalitário alimentados pelas religiões seculares. Para Gauchet, tais “religiões” são na verdade uma espécie completa de “anti-religião religiosa”. Em sua opinião, “os totalitarismos buscavam unir a heteronomia à autonomia”. Assim sendo, “o totalitarismo de extrema esquerda pretendia introduzir um conteúdo autônomo em uma forma heterônoma”; por sua vez, “o totalitarismo de extrema direita queria obter um conteúdo heterônomo através de uma forma autônoma.”⁹⁷⁸

O momento atual é mais do que nunca o resultado desse novo ciclo do processo de saída da religião. Segundo Gauchet, vivemos uma época “pós-totalitária”.⁹⁷⁹ O que se vê emergir neste contexto é uma “revolução do crer” sob a forma de expressão de um “religioso após a religião”. Todavia, como sublinha o filósofo francês, “mesmo supondo a era das

⁹⁷⁴ ET, p. 42.

⁹⁷⁵ ET, p. 115-116.

⁹⁷⁶ ET, p. 118.

⁹⁷⁷ Cf. CP, p. 535.

⁹⁷⁸ Cf. CH, p. 262.

⁹⁷⁹ Cf. CH, p. 266.

religiões definitivamente fechada, (...) nós não terminaremos jamais com o religioso”.⁹⁸⁰ Por conseguinte, não ficaremos sem um mínimo de heteronomia.

3.2. A teoria de Gauchet em debate

A teoria gauchetiana sobre a saída da religião ou (desencantamento do mundo) gerou inúmeras controvérsias no cenário acadêmico francês. O eco das ideias do nosso filósofo repercutiu e ainda repercute não só na França e nos principais centros universitários europeus, mas também no continente norte-americano, sobretudo no Canadá. As ideias de Gauchet foram e continuam sendo colocadas à prova por inúmeros pesquisadores das mais diversas áreas das ciências humanas. Uma vez que este filósofo continua produzindo reflexões penetrantes, o interesse por sua obra se dá tanto no sentido de acolher criticamente suas teses, quanto no de procurar refutá-las com veemência e desconstruí-las conceitualmente. Todavia, ao que tudo indica, as reflexões de Gauchet continuam proporcionando novos aportes para os debates atuais sobre a religião e suas relações com a política, a história e a democracia. Como veremos nas páginas que seguem, suas ideias instigam pensadores, religiosamente orientados ou não, os quais cada vez mais confrontam e aprofundam as perspectivas e questões propostas pelo do editor-chefe da revista *Le Débat*.

3.2.1. A crítica de Paul Valadier a Marcel Gauchet

Um dos primeiros artigos de Gauchet, publicado com o título de *Fim da religião?* em 1984, na revista *Le Débat*, foi o detonador de uma longa discussão que se deu entre vários pesquisadores e intelectuais franceses.⁹⁸¹ Desde então, filósofos, teólogos, sociólogos e antropólogos debatem continuamente as teses de Gauchet. Um dos primeiros a se manifestar foi o padre jesuíta Paul Valadier, um teólogo do Instituto Católico de Paris que na época era

⁹⁸⁰ Cf. DM, p. 292. Sobre esse tema cf. Wilmar do Valle BARBOSA ; Henrique Marques LOTT, O religioso após a religião : um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry, *Horizonte*, p. 47-76. Cf. também, Serge CANTIN, Le débat Ferry-Gauchet sur le religieux après la religion. Une polémique de culture, in: François NAULT, *Religion, modernité et démocratie. Em dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 119-129.

⁹⁸¹ Marcel GAUCHET, *Fin de la religion? Le Débat*, 1984.

diretor da conhecida revista *Études*.⁹⁸² Em reação à concepção gauchetiana de saída da religião como “fim da religião”, Valadier escreve, então, um texto em que procura mostrar uma contradição na tese gauchetiana segundo a qual a religião deixou de ser o exclusivo foco unificador das sociedades.⁹⁸³ Para os ouvidos do teólogo e padre jesuíta, as palavras “fim da religião” advindas do vocabulário conceitual de Gauchet, soaram, certamente, de um modo demasiadamente peremptório e radical.

Apesar de reconhecer que as reflexões de Gauchet contenham um aporte filosófico fecundo, o teólogo do Instituto Católico de Paris critica a tese central de nosso filósofo por entender que “a religião representou por quase toda parte o papel de referência unificadora nas sociedades humanas.”⁹⁸⁴ Em sua opinião, não obstante à originalidade da análise histórica e filosófica de Gauchet, sobretudo naquilo que ele nos alerta acerca da lógica totalitária, sua *compreensão desencantada* de mundo deixa transparecer o pano de fundo das teses sobre o tema da alienação desenvolvidas pela filosofia pós-hegeliana. Valadier considera que o autor de *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, reproduz temas caros a Feuerbach relativos à ideia de “re-apropriação da potência criadora do homem e um certo hegelianismo que segue uma leitura linear e mecanicista da história.”⁹⁸⁵

Na interpretação do padre jesuíta, o artigo de Gauchet tem a ambição de demonstrar o fim da religião através daquilo que comprova o seu desligamento histórico da esfera político-social. No entanto, o que em sua opinião fica de fato demonstrado com esta ambição é “uma tese social, mas não uma tese sobre o *fim* da religião.” Sob o ponto de vista desta interpretação crítica é possível dizer que temos, na perspectiva de Gauchet, uma redução da religião ao social. Os postulados da tese gauchetiana são desse modo criticados frontalmente por Valadier, para quem, na verdade, o que pode ser constatado no referido artigo é que este não prova nem “o fim da religião, nem de toda religião”.⁹⁸⁶

A conclusão que se chega ao ler as críticas do teólogo do Instituto Católico de Paris é que Gauchet pretende explicar o religioso como sendo um “ato irracional”. Em outras palavras, pretende afirmar, ainda que de modo dissimulado, os pressupostos de que a religião é uma ilusão. Essa é, para o teólogo católico, uma compreensão sociologizante que se inspira

⁹⁸² Trata-se da revista *Études*, *Revue de culture contemporaine*, disponível no site: <http://www.revue-etudes.com/Religions/7497>.

⁹⁸³ O texto do padre jesuíta cujo título é: “Paul Valadier à Marcel Gauchet”, foi publicado no livro *La démocratie contre elle-même*, p. 67-79, que apresentamos ao longo desta tese através da sigla DC.

⁹⁸⁴ “La religion a presque partout joué le rôle de référence unificatrice dans les sociétés humaines.” (DC, p. 67-68).

⁹⁸⁵ Cf. DC, p. 77.

⁹⁸⁶ “Une thèse sociale, mais non pas une thèse sur la *fin* de la religion. (...) [Ni] la fin de la religion, ni de toute religion” (DC, p. 69).

de uma maneira ou de outra nos postulados das explicações deterministas. E ele vai mais longe quando escreve que não há na tese de Gauchet nenhuma demonstração suficiente para afirmar “o fim do religioso e nem que o religioso perde sua pertinência em uma sociedade moderna.”⁹⁸⁷

No entendimento de Paul Valadier, a teoria gauchetiana segue os pressupostos racionalistas em diferentes linhas. Primeiramente os segue na medida em que estabelece uma noção de “religião pura” que é apreendida da etnologia e levada adiante na tentativa de identificar aquilo que poderia ser a “essência da religião”. Num segundo momento, essa teoria afirmará que “o puro coincide com o primitivo” e, por conseguinte, haverá um processo de degradação desta “forma pura”. A partir daí, inverte-se a fórmula hegeliana ao se colocar a totalidade no início, ou seja, na “religião primitiva”. Feito isto, chega-se a uma definição de religião que, segundo Valadier, é digna daquela que foi proposta por Feuerbach e se pauta pela ideia de uma “recusa do homem de sua potência criadora”. Por fim, uma vez que a “essência da religião” foi colocada na órbita da “religião primitiva”, decide-se, de modo arbitrário, que “a figura perfeita da religião se encontrava lá”.⁹⁸⁸

Como era de se esperar, essa crítica veemente não ficou sem uma boa resposta da parte de Marcel Gauchet a qual, a nosso ver, permitiu o esclarecimento de diversos pontos da teoria gauchetiana sobre o “fim da religião”. De acordo com nosso filósofo, a controvérsia levantada pelo teólogo católico reflete, na verdade, o confronto entre um crente que defende sua fé e um descrente que tem outras preocupações existenciais. Sob esse ponto de vista, segundo nosso autor, o debate não expressa o rigor dos argumentos. Dito de outra maneira, não procede de acordo com a exigência de rigor que comumente se requer no âmbito das controvérsias acadêmicas.⁹⁸⁹ Em nossa opinião, isso não invalida, certamente, a importância que este debate tem por si mesmo e nem os resultados que ele mesmo produziu. Ademais, como veremos um pouco mais adiante, essa primeira grande controvérsia sobre a teoria de Gauchet irá inspirar muitos outros debates. Desse modo, a reação de Valadier impulsiona o aprofundamento em torno da discussão acerca da tese gauchetiana sobre o desencantamento do mundo. Além dele, muitos outros teólogos, filósofos e antropólogos contribuíram com essas discussões, entre eles, destacamos, Luc Ferry, Emmanuel Terray, Claude Geffré, Georges Kowalski, Antoine Delzant, Hubert Faes e Jean Graisch.

⁹⁸⁷ “La fin du religieux, ni que le religieux perde sa pertinence dans une société moderne.” (DC, p. 73).

⁹⁸⁸ Cf. DC, p. 73-76.

⁹⁸⁹ Cf. DC, p. 79.

A resposta de nosso autor às críticas do padre jesuíta prossegue com diversos esclarecimentos conceituais sobre sua tese e simultaneamente, com a desconstrução crítica da interpretação de Valadier. Num primeiro esclarecimento Marcel Gauchet mostra que sua concepção não é de modo algum próxima das teorias da “alienação”, à de Feuerbach ou Marx, por exemplo. Aliás, diga-se de passagem, encontram-se bem longe disso o seu aporte teórico e suas considerações sobre o fenômeno religioso.⁹⁹⁰ Gauchet demarca com muita clareza que o tipo de sociedade que ele descreve “como não sendo mais organizada pela religião, é muito evidentemente... a nossa”.⁹⁹¹ Além disso, nosso autor nos faz lembrar que “reconhecer uma função determinante na religião, no seio do dispositivo social, não implica reduzir o religioso ao social”. Em sua opinião, é preciso reconhecer que o fenômeno religioso se mostra por duas faces, ou seja, por “sua realidade sociológica” e por seu “enraizamento antropológico”.⁹⁹² Em outras palavras, se mostra por dois níveis de relação, um de caráter pessoal e outro de caráter social.

O que Marcel Gauchet lamenta no contexto da crítica de Valadier é que esta deixa transparecer o vestígio de um tipo de concepção totalizante do religioso, ou seja, deixa transparecer uma opção pelo heterônimo como sendo o “foco unificador” a reunir a totalidade do sentido do social junto à órbita do Um sagrado. Nesse sentido, o que se reflete de modo evidente na concepção de Valadier, é um tipo de reação que só é possível, modernamente falando, em função das etapas da saída da religião. Uma reação que tenta reatar com a experiência do heterônimo, a mais antiga e a mais profunda das experiências da humanidade.⁹⁹³ A tentativa de reatamento é, na verdade, uma reação que pretende retomar e reparar o campo perdido por essa dimensão heterônoma. Contudo, segundo Gauchet, esse tipo de tentativa não possibilita o retorno ao religioso, mas sim, uma *forma esvaziada do religioso*, desligada e afastada do fenômeno matricial.⁹⁹⁴

⁹⁹⁰ Como vimos especialmente no primeiro capítulo da primeira parte desta tese, ao contrário do que diz Paul Valadier, Marcel Gauchet tem uma posição bastante crítica com relação às chamadas teorias da “alienação”. Cf. também, o apêndice (Breve excursão sobre Marcel Gauchet) que apresentamos no final.

⁹⁹¹ “La société que je decris comme n’étant plus organisée par la religion, c’est évidemment... la nôtre” (DC, p. 82).

⁹⁹² “Reconnaître une fonction déterminante à la religion au sein du dispositif social n’implique pas réduire le religieux au social (...) as réalité sociologique et il y a son enracinement anthropologique” (DC, p. 88-89).

⁹⁹³ Cf. ET, p. 42.

⁹⁹⁴ “Cette explosion des extrêmes est inintelligible, en dernier ressort, hors du phénomène matriciel que constitue la prégnance secrète de la forme religieuse” (ET, p. 58).

3.2.2. O desencantamento do mundo em debate

Foi através da iniciativa de Olivier Mongin, editor-chefe da revista *Esprit*, e de Pierre Colin, diretor do Departamento de Pesquisas do Instituto Católico de Paris, que se promoveu outro grande debate em torno da teoria de Marcel Gauchet. Este evento ocorreu pouco tempo após a publicação de *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. A proposta fundamental que se tinha era aprofundar as discussões em torno das principais teses desta obra.⁹⁹⁵ O debate contou com a participação de 20 pesquisadores de diversas áreas de conhecimento que se reuniram no Instituto Católico de Paris, no dia primeiro de fevereiro de 1986, com o objetivo de discutir a teoria elaborada pelo diretor de estudos da EHESS.⁹⁹⁶

O debate começa com breves exposições, comentários e críticas acerca da teoria gauchetiana do desencantamento do mundo. A discussão foi conduzida por Olivier Mongin e Pierre Colin. O elenco dos debatedores era formado, predominantemente, por teólogos, mas estavam presentes também os filósofos, sociólogos e psicanalistas. O início do debate foi marcado pelas intervenções de vários estudiosos. Por exemplo, Dominique Bourg, teólogo do Centro de Pesquisas Interdisciplinares em Teologia de Strasbourg, releva o que entende ser uma lacuna na teoria de Gauchet, a saber, a falta de questões acerca da trindade. Outra intervenção vem do filósofo e antropólogo Henri-Jacques Sticker. Para ele, a teoria de Gauchet restringe-se um pouco ao que o cristianismo reunia enquanto uma religião que foi capaz de estruturar uma sociedade autônoma. Philippe Raynaud, pesquisador do Centro de Análise Comparativa dos Sistemas Políticos (Paris I), chama a atenção para “a importância das fontes cristãs na evolução da filosofia contemporânea”. Ele coloca em questão a tese gauchetiana de “fim da religião” a partir das manifestações do que considera ser uma “utopia evangélica”. Jean Joncheray, teólogo do Instituto Católico de Paris, concorda em parte com a definição de religião apresentada por Gauchet. Joncheray destaca, especialmente, as definições gauchetianas que colocam a religião como um vetor estruturante da vida social.⁹⁹⁷

Inúmeras foram as intervenções críticas e as indagações que surgiram desde o início do debate, infelizmente não temos espaço suficiente e nem o objetivo de mencioná-las todas aqui, isso desviaria nossos propósitos. Dado o eixo de nossa pesquisa, o que nos interessa destacar aqui são algumas respostas dadas por Gauchet a um tipo de questionamento feito

⁹⁹⁵ Este debate foi publicado em 2004 com o título *Un monde désenchanté?* (MD).

⁹⁹⁶ Cf. MD, p. 23.

⁹⁹⁷ Cf. MD, p. 27-29.

pela maioria dos pesquisadores presentes, sobre a ideia segundo a qual o cristianismo é a religião da saída da religião.

Nosso autor esclarece, primeiramente, que, em sua opinião, o cristianismo está “bem além de ser uma só doutrina, esse misto onde se amarram juntos a matriz do dogma, as condições de uma institucionalização e as possibilidades de uma história.”⁹⁹⁸ Com efeito, o filósofo francês não dedicou sua reflexão a temas como a trindade, tal como destacou Dominique Bourg, um de seus interlocutores. Embora Gauchet reconheça a importância do tema para o contexto de afirmação da fé cristã, o foco de sua reflexão se dirige mais especialmente para a concepção da relação entre o humano e o divino contida no “dispositivo crístico”. Sua análise começa por apreender um evento externo a esse dispositivo e identificá-lo com as origens judaicas desse dispositivo mesmo. Em sua opinião, “é preciso todo o pano de fundo do Deus único para conceber a força misteriosa do Messias cristão”.⁹⁹⁹

Muitas outras considerações a respeito das interpretações e das afirmações de Marcel Gauchet acerca do cristianismo foram apresentadas neste debate de 1986. Por exemplo, Georges Kowalski, um teólogo do Instituto Católico de Paris, pontua algumas questões de método. Para ele, a hipótese gauchetiana de saída da religião propõe sim, considerações e uma hipótese acerca da singularidade cristã. Contudo, em sua opinião, essa hipótese não dá conta da história do cristianismo. Pierre Colin retoma, por sua vez, a questão da trindade como um “espaço de interrogação entre Deus e o homem”. Da mesma forma, Pierre Vallin, professor do *Centre Sèvres*, também sublinha a importância de se tratar o tema da Trindade como um sistema conceitual, enquanto que o sociólogo Jean-Claude Eslin, professor na Escola Europeia dos Liceus, reitera que “a doutrina do Espírito tem um efeito de interiorização na mensagem do Cristo”.¹⁰⁰⁰

Em resposta a essas críticas, quase todas centradas em torno do tema da trindade, o pensador francês explica que, sob o seu ponto de vista, é possível uma compreensão efetiva na qual se conjugam contextos políticos e culturais diversos na trajetória do cristianismo ocidental. Para ele, a fé cristã representa, por exemplo, “uma etapa potencialmente decisiva sobre o caminho da individualização”.¹⁰⁰¹ Com isto nosso filósofo procura demonstrar a seus interlocutores a eficácia de um fenômeno histórico — a emergência do imperativo moderno de autonomia individual — e os resultados dos desdobramentos do “espírito do cristianismo”.

⁹⁹⁸ MD, p. 31-32.

⁹⁹⁹ MD, p. 35.

¹⁰⁰⁰ Cf. MD, p. 32-34.

¹⁰⁰¹ MD, p. 34.

Na sua interpretação, a figura de Jesus é o foco extraordinário que reúne virtualidades que promoverão a transformação e a reinvenção de mundo.

No seu entendimento, “a elaboração trinitária constitui um caso de figura particular (...) que não se concebe com a evidência do terceiro termo que ela introduz entre Pai e Filho, fora do quadro do pensamento grego no qual se fala e se dirige o fato cristão.” No entanto, Gauchet admite não ter buscado as “luzes filosóficas especiais (...) sobre o *Espírito*, sobre sua origem e seu papel na formação da tradição cristã.”¹⁰⁰² Em sua interpretação, existem duas tendências que aparecem na história desta tradição. A primeira segue a linha des-hierarquizante do modelo da encarnação e da concepção de um “mediador sem poder”. Para Gauchet, Jesus realiza uma verdadeira inversão do messianismo, ele é um “segundo Moisés”, mas ele o é às avessas. Por conseguinte, ele é um messias especial que se coloca nas antípodas do “império triunfador”, seu reino não é deste mundo.¹⁰⁰³ A segunda segue uma linha advinda das derivações cristológicas dos séculos iniciais de nossa era. Na concepção de nosso autor, “através da terceira pessoa, restabelece-se uma continuidade dos graus do ser e introduz-se um termo médio que permite a recomposição hierárquica do edifício cosmoteológico”.¹⁰⁰⁴ Em nosso entendimento, o que nosso filósofo buscou destacar em sua teoria privilegia justamente a tendência à des-hierarquização. É esta tendência que, para ele, possibilitará a saída da religião ou desencantamento do mundo.

Na opinião de Pierre Vallin, Gauchet poderia ter aprofundado pelo menos as questões concernentes ao “papel do Espírito”. Ele concorda que nosso autor não teria obrigatoriamente que ter abordado diretamente a doutrina da trindade, mas defende que a posição do Espírito tem um “domínio implícito (...) entre o Cristo e seu Pai”. Em sua compreensão, o “terceiro termo já [se encontra] em um discurso muito primitivo, é, em suma, a interpretação.” Por sua vez, Claude Geffré, professor de teologia do Instituto Católico de Paris, considera que a tese gauchetiana da saída da religião liga muito diretamente a figura do Cristo com a “contradição no interior do judaísmo”.¹⁰⁰⁵

É possível notar que a teoria de Marcel Gauchet era estranha à maioria dos debatedores em 1986. É possível notar também, que a maioria das indagações críticas segue um mesmo curso, isto é, segue parâmetros da tradição teológica cristã, propondo ao nosso filósofo questões que, na verdade, não foram tematizadas por ele. Contudo, nosso autor responde a seus interlocutores remetendo-os a alguns pontos de sua teoria. Inicialmente, ele

¹⁰⁰² MD, p. 36.

¹⁰⁰³ Cf. DM, p. 259 e 261. Cf. também, CH, p. 100 e MD, p. 36.

¹⁰⁰⁴ MD, p. 36-37.

¹⁰⁰⁵ MD, p. 38-43.

recorda que já havia demonstrado a dinâmica do Espírito em *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, mas admite ter privilegiado o sentido de um “Espírito-inspiração que vai atuar regularmente como um princípio de irrupção anárquica e como um fator objetivo de individualização da fé.” Para ele, “o que existe de ‘irracional’ no dogma cristão é o que constitui seu fermento dinâmico.”¹⁰⁰⁶

A nosso ver, Gauchet interpreta o cristianismo como um movimento transformador. O que o interessa, primordialmente, é compreender a dinâmica que se operou sob o ponto de vista da transformação de mundo que se realizou.¹⁰⁰⁷ Para nosso autor, a história do cristianismo permite múltiplas leituras, uma delas pode muito bem “privilegiar a heresia em relação à ortodoxia”, uma outra pode correlacionar a trajetória cristã e o desenvolvimento moderno como uma “afirmação da consciência da individualização da fé”. A esse respeito, o exemplo do gnosticismo é lembrado por Gauchet como uma “tentativa exemplar para restabelecer a economia ontológica do Um[, após] a dualidade [ter sido] introduzida no ser através da figura do Deus separado.” Ademais, nosso autor admite não ter feito nenhum tipo de análise teológica do ponto de vista dos valores espirituais, até mesmo porque, em sua opinião, “a formulação sobre a Encarnação [assegura-lhe aquilo que é] o essencial”.¹⁰⁰⁸

Esse profícuo debate promovido pelo Instituto Católico de Paris e a revista *Esprit* teve muitos desdobramentos de que não nos cabe tratar aqui. Nossa intenção, neste tópico, foi apenas assinalar algumas respostas de Gauchet a certas discordâncias iniciais com relação à sua teoria, apresentados quando esta última estava apenas em sua fase inicial. Não obstante, temos um campo aberto para aprofundar alguns dos temas deste debate em uma futura pesquisa. Nesse caso, interessa-nos, especialmente, as questões concernentes às espiritualidades contemporâneas na teoria de Marcel Gauchet, bem como explorar outras controvérsias advindas dos debates gerados por suas ideias.

3.2.3. Um debate com Luc Ferry

Como tentamos demonstrar ao longo desta tese, para Marcel Gauchet, a modernidade ocidental é marcada por um progressivo enfraquecimento da capacidade de incidência sócio-política das formas institucionais da religião. Esse processo atinge maior radicalidade nos últimos dois séculos, sobretudo, no âmbito da vida política europeia. No seu entendimento,

¹⁰⁰⁶ MD, p. 43.

¹⁰⁰⁷ Cf. CH, p. 101.

¹⁰⁰⁸ Cf. MD, p. 48-49. Sobre a gnose, cf. vimos no tópico 2.3.2. A transcendência como autonomia objetiva: a revelação e a racionalidade do mundo (capítulo 2, primeira parte).

este período gesta uma nova configuração de mundo, na qual a religião, estruturalmente falando, perde a pregnância sócio-política e deixa de ser a norma regente e ordenadora da totalidade social. Dado este cenário, é possível afirmar que, do ponto de vista de nosso filósofo, as religiões atuam em um *contexto pós-religião*.

As grandes mudanças operadas pela modernidade alteraram, por assim dizer, a noção acerca do antigo fundamento da humanidade. Isto se reflete nas ações práticas da coletividade, nas instituições e no modo de ser de cada indivíduo em particular. Assim sendo, com a era moderna inaugura-se um tipo de sociedade que é capaz de *instaurar-se a si própria* e gerar de modo imanente suas próprias reservas de sentido legitimante, ou seja, uma sociedade que não precisa mais da tutela legitimadora de uma “ordem superior” veiculada pela religião. Desse novo quadro emergem valores culturais que se desdobram totalmente à parte da religião. Não obstante, temos hoje inúmeras manifestações de espiritualidades contemporâneas que estão pulverizadas por todo canto. Seria legítimo classificá-las como religião?¹⁰⁰⁹ Em que medida as palavras “sagrado”, “divino” ou “absoluto” podem ser empregadas para identificar a situação do religioso na atualidade? Essas são entre outras, algumas questões que suscitaram e orientaram um grande debate entre Luc Ferry e Marcel Gauchet, atualmente considerados os dois mais importantes pensadores franceses vivos.¹⁰¹⁰ Trata-se possivelmente de um dos mais importantes debates filosóficos públicos sobre a religião e o religioso ocorridos nos últimos quatorze anos na França.

Convidados pelo *Collège de Philosophie de Paris*, esses dois pensadores protagonizaram, em janeiro de 1999, uma fecunda discussão acerca das relações entre filosofia, religião e religiosidade. Ambos procuraram pensar as metamorfoses religiosas ocorridas ao longo da era moderna, bem como sua reinvenção atual. Existiria um modo de ser religioso na época em que vivemos, cujas características assinalariam um modo totalmente original? Ao que parece, sim, à primeira vista sim. Entretanto, advertem os debatedores, é preciso investigar com cautela. Não é difícil constatar que, nas sociedades atuais, vivenciamos uma era na qual existem espiritualidades diferentes da religião ou das tradições religiosas, mas, também, que antigas tradições religiosas persistem. Como compreender essas

¹⁰⁰⁹ Esta é uma questão com a qual se debatem muitos autores contemporâneos. A temática do afastamento da religião nas sociedades hodiernas é um ponto de convergência de inúmeros estudos. Saber se o que observamos hoje pode ou não pode ser classificado rigorosamente como religião, este é um debate que se encontra em aberto. Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*.

¹⁰¹⁰ Sobre este debate cf. Wilmar do Valle BARBOSA ; Henrique Marques LOTT, “O religioso após a religião”: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry, *Horizonte*. Cf. também, Serge CANTIN, Le débat Ferry-Gauchet sur le religieux après la religion. Une polémique de culture, In: François NAULT, *Religion, Modernité et Démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*.

manifestações atuais, qual seria a terminologia mais adequada para tratar o religioso nesta era?

Segundo Marcel Gauchet, devemos repensar as velhas categorias advindas das antigas tradições religiosas, sobretudo do cristianismo e, o que é mais importante, precisamos cunhar novas categorias, que não sejam mais tributárias das antigas. No seu entendimento, somente a criação de novas categorias nos possibilitará uma maior e melhor aproximação ou compreensão do fenômeno religioso, tal como ele se manifesta na atualidade.¹⁰¹¹

A tese de Gauchet é a de que a saída da religião vivenciada no Ocidente é irreversível e, assim sendo, não há como voltar a ser como no passado, onde a religião era o fundamento da lei e do sentido do estar-junto coletivo. Não é que a religião tenha acabado, como já indicamos inúmeras vezes ao longo desta tese. Ao contrário, ela permanece hoje e permanecerá no futuro. Contudo, continuaremos a testemunhar o crescente afastamento entre os homens e um fundamento divino no que se refere à gestão do todo da ordem sociopolítica. Isso quer dizer que, nesta perspectiva, nós saímos da religião, ou seja, tornou-se viável a existência humana, tanto no nível social, quanto pessoal, sem os deuses.¹⁰¹²

De modo diferente dá-se a compreensão de Luc Ferry. Este filósofo é do parecer de que a época contemporânea testemunha uma verdadeira “humanização do divino” e, respectivamente, uma “divinização do humano”. Ele advoga que o humanismo contemporâneo vem, paulatinamente, tomando rumo em direção a uma espécie de “humanismo do homem-Deus”.¹⁰¹³ Sua proposta assume como base o que ele chama de uma “interpretação imanentista”. No seu entendimento, a religião não é uma instituição do passado e sua presença nos dias de hoje não é apenas fruto de uma metamorfose. Para ele, a religião, ao contrário disso, encontra-se à frente, em uma trajetória ainda a ser percorrida pela sociedade. Entretanto, ela encontra-se inserida em uma configuração de mundo “materialista e imanentista”.¹⁰¹⁴ Esta tese já havia sido frontalmente criticada por Gauchet já bem antes deste debate, em 1998, quando então escreveu que nós, modernos, vivenciamos uma “dinâmica separadora que ‘desantropomorfisa’ o divino e tira do humano tudo isso que podia ainda subsistir nele de uma participação, mesmo longínqua, no divino — humano, nada senão humano.”¹⁰¹⁵

¹⁰¹¹ Cf. RAR, p. 64.

¹⁰¹² Cf. DC, p. 85.

¹⁰¹³ Cf. FERRY, Luc. *L’homme-dieu*.

¹⁰¹⁴ Essa ideia foi aprofundada por Ferry após o debate de 1999 in: FERRY, Luc. *Qu’est qu’une vie réussie?*

¹⁰¹⁵ “Nous avons affaire, exactement à l’opposé, à une dynamique séparatrice qui ‘desanthropomorphise’ le divin et ôte de l’humain tout ce qui pouvait encore subsister en lui d’une participation, même lointaine, au divin — humain, rien qu’humain.” (RD, p. 87).

O problema central deste debate diz respeito à maior ou menor legitimidade e à maior ou menor perda de sentido do aparato conceitual e categorial advindo da tradição filosófica e teológica, com o qual nos confrontamos, usualmente, com as questões religiosas. Segundo Gauchet, as terminologias, as categorias e os conceitos elaborados por essa tradição não são mais suficientes para dar conta do sentido próprio das expressões das espiritualidades e das religiosidades associadas ao mundo contemporâneo. Isso quer dizer que, na sua avaliação, tal aparato não é mais adequado para se tratar o fenômeno religioso tal como ele se apresenta hoje nas sociedades laicas. Precisamos, portanto, não apenas reconfigurar os modelos conceituais clássicos de nossa tradição, mas devemos criar novos modelos que sejam independentes e autônomos em relação àqueles da tradição. Mas, como nos faz saber o próprio Gauchet, esta é uma tarefa nada fácil de realizar e encontra-se ainda por fazer.¹⁰¹⁶

Na avaliação de Luc Ferry, existem outras formas de abordagem do religioso que não se pautam estritamente por um viés histórico ou político de compreensão da religião, que escapam, pelo menos de modo parcial, às concepções apresentadas por Gauchet. Trata-se de um tipo de abordagem configurada também no contexto filosófico e metafísico próprio da modernidade filosófica. Segundo Ferry, uma das tarefas principais com que a filosofia moderna se ocupou foi a de interpretar os textos da tradição religiosa à luz da razão. Para ele “a filosofia ocidental moderna poderia definir-se como uma tentativa de retraduzir os grandes conceitos da religião cristã no interior de um discurso laico”.¹⁰¹⁷

Dentro desta perspectiva, o religioso pode, perfeitamente, ser pensado como uma “experiência vivida”, e, nesse caso, ele não é obrigatoriamente uma posição de heteronomia e nem está vinculado com nenhuma origem em um passado mítico. Ao sugerir esta interpretação, Ferry, declaradamente, reporta-se à fenomenologia husserliana: o religioso seria uma “experiência vivida”, uma *Erlebnis*, que, segundo ele, a obra de Marcel Gauchet não contempla.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ Cf. RAR, p. 127-128.

¹⁰¹⁷ “La philosophie occidentale modern pourrait en effet se définir comme une tentative de retraduire les grands concepts de la religion chrétienne à l’intérieur d’un discours laïc” (RAR, p. 32).

¹⁰¹⁸ Cf. RAR, p. 33. O termo alemão *Erlebnis* (experiência ou vivência) é utilizado por Edmund Husserl para definir as experiências que têm a propriedade essencial de serem experiências de um objeto. No entendimento de Maldonato, Husserl “afirma que a consciência se estrutura segundo modalidades temporais, e que seu caráter duplo e indivisível unifica os modos de uma consciência se relacionar com outra. Essa atividade de síntese se realiza no fluxo da consciência, na qual cada *Erlebnis* (vivência) se desenvolve numa temporalidade própria” (cf. Mauro MALDONATO, Consciência da temporalidade e temporalidade da consciência, *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, p. 42). Sobre o termo *Erlebnis* na filosofia de Husserl, cf., Xavier PAVIE, *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*. Cf. também, Emmanuel LEVINAS, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

Ferry entende que é preciso considerar e incluir a perspectiva dessas “experiências vividas” como características típicas do religioso no mundo moderno e contemporâneo. Ele define tais experiências a partir do que considera ser dois tipos predominantes de transcendência religiosa na atualidade. O primeiro tipo decorre da ideia de revelação e encontra-se próximo do modo como Gauchet descreve a sua noção de heteronomia. Trata-se da busca da verdade revelada pelos textos sagrados e suas conseqüentes implicações morais. Este tipo indica, por assim dizer, uma transcendência qualificada no âmbito da teologia moral. Trata-se de uma “Transcendência com T maiúsculo, transcendência da heteronomia.”¹⁰¹⁹

O segundo tipo diz respeito a uma transcendência que é propriamente humana e se dá, sobretudo, nos campos da ética, da moral e da estética. Segundo Ferry, essa forma de transcendência certamente não advém do heterônimo, mas, da consciência humana e de suas “experiências vividas”. Ele define esse segundo tipo como uma “transcendência na imanência”, que se dá na ordem da “estética e na ordem daquilo que Spinoza chamava de *ética*, isto é, no fundo, na ordem do amor. (...) Essa dimensão do amor faz parte, com pleno direito, da história da filosofia moderna.”¹⁰²⁰ Para Ferry, diferentemente da Transcendência da teologia moral, a “transcendência na imanência” está fundamentada nas premissas da moral kantiana, numa moral “sem nenhuma referência a Deus, fundada sobre princípios humanos.” Não se trata aqui de uma relação com o heterônimo, mas sim do autônomo consigo mesmo. No entanto, a temática religiosa insere-se no contexto da moral, nos “postulados da razão prática”.¹⁰²¹

Para Luc Ferry, não há dúvidas de que o religioso permanece plenamente ativo na atualidade, porém, de um modo totalmente diferente do modelo da heteronomia assumido por Gauchet. Por um lado, essa permanência pode ser observada no campo da moral, por outro, revela-se na constante aproximação entre humano e divino. É precisamente com base nessa última concepção que o autor postula sua tese sobre o “homem-Deus”.¹⁰²² Ele detecta a insuficiência das morais laicas advindas das aquisições propriamente modernas. A seu ver, elas não respondem a certas questões existenciais do mundo contemporâneo, não contemplam certas instâncias da experiência humana em curso, por exemplo, as do campo ético e espiritual resultantes dos novos contextos e meios possíveis proporcionados pelas tecnociências e que

¹⁰¹⁹ RAR, p. 33.

¹⁰²⁰ RAR, p. 37-38.

¹⁰²¹ RAR, p. 40-41.

¹⁰²² RAR, p. 43-44.

resultam, sobretudo, em uma nova concepção do mundo natural e do ser do próprio ser humano.¹⁰²³

É preciso, nesse caso, como também deseja Gauchet, pensarmos para além das morais laicas, em direção a uma verdadeira “transcendência na imanência”. Para Ferry, esta forma de transcendência traduz uma nova significação do religioso, que não tem, no seu entendimento, nenhuma vinculação com uma “estrutura passada” ou heterônoma. Ela está, por assim dizer, numa posição que foi invertida, que não está mais situada acima da consciência humana, mas que, ao contrário, alojou-se abaixo, no âmago mesmo das relações inter-humanas.

É certo que há divergências entre Gauchet e Ferry, e não são poucas, mas há também alguns pontos de compreensão que são próximos. Ambos são, por exemplo, do parecer de que existe, na atualidade, uma espécie de “reinvenção da religião”. Isso quer dizer que, se houve um momento histórico inicial no qual a religião se configurou como posição de heteronomia, com o advento da filosofia e da própria teologia modernas, produziu-se outro tipo de discurso e de inteligibilidade do religioso.¹⁰²⁴ Eles concordam, também, que as morais laicas por si só não dão mais conta do conjunto das experiências humanas atualmente em curso, que permanecem em nossos dias com conteúdos significativamente religiosos e forte sentido para a experiência individual.

Contudo, Gauchet quer saber se a filosofia teria, efetivamente, respostas possíveis para essas questões e se as respostas filosóficas em curso não seriam, de certo modo, tributárias de antigas compreensões acerca do religioso.¹⁰²⁵ No seu entendimento, se há uma transcendência possível para o mundo pós-religião — e por que não? — pós-secular, ela não pode ser tratada pura e simplesmente com o velho arcabouço conceitual cunhado pela tradição filosófica e teológica ocidental, sobretudo o do cristianismo. Desse modo, no seu entendimento, se há uma transcendência que se verifica hoje, ela não pode ser rigorosamente pensada como o foi pelas religiões *tout court*.

Podemos mais que perceber que, para os dois pensadores, o problema conceitual é de suma importância para a abordagem do religioso. Para Gauchet, mais do que na experiência vivida e pré-categorial, “tudo se passa na esfera da conceitualização do fenômeno.”¹⁰²⁶ O que ele propõe como reflexão vai ao encontro de uma filosofia da religião que refuga totalmente qualquer método de explicação determinista, principalmente os métodos que pretendem uma

¹⁰²³ Cf. Wilmar do Valle BARBOSA, Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante, *Teoria e Cultura*, p. 59-74.

¹⁰²⁴ Cf. RAR, p. 47.

¹⁰²⁵ Cf. RAR, p. 50-51.

¹⁰²⁶ RAR, p. 51.

análise do fenômeno religioso a partir da “explicação da ‘superestrutura’ pelas necessidades da ‘infraestrutura’ econômica e social. Não é mais de bom tom raciocinar nestes termos.”¹⁰²⁷

Como vimos exaustivamente, a noção de saída da religião ocupa um lugar central na tese de Gauchet, permitindo-o divisar o fenômeno religioso em seu desenvolvimento histórico por três etapas distintas, que, a essa altura, convém lembrar. Uma primeira etapa corresponde à religião do passado, aquela que se encontra em “estado puro” e que se funda na despossessão e na heteronomia. A segunda corresponde exatamente ao momento cristão de “saída da religião” e que se configurou de modo mais efetivo a partir dos últimos dois séculos com o advento das sociedades movidas pela consciência histórica.¹⁰²⁸ Esta última etapa constitui um processo ao longo do qual a sociedade adquire uma autonomia até então inédita na história, gerando formas de organização independentes das normas advindas do religioso, ou seja, transformando efetivamente o “reino do heterônomo” no “reino do autônomo”. E a terceira etapa é propriamente este momento “pós-religião” em curso, momento este que contempla a situação das “transcendências” no mundo contemporâneo. Nesta última etapa, afirma Gauchet, “a saída completa da religião é possível. Isso não significa que o religioso deva deixar de falar aos indivíduos.”¹⁰²⁹

É justamente na história vivenciada pela Europa moderna e contemporânea, na qual se opera uma inversão do modo de ordenação heterônoma para a ordenação autônoma do mundo social, que se situa o eixo da reflexão de Gauchet. Ele procura reconstituir o que indicamos na introdução da presente tese, a saber, “a história do cristianismo sob o olhar de uma história geral do religioso.”¹⁰³⁰ A noção de desencantamento do mundo ou saída da religião, como sabemos, inspira-lhe um modelo compreensivo que lhe fornece a pedra angular de sua tese.

Segundo o autor, uma das vantagens de considerar essas noções em profundidade é que elas permitem escapar das fórmulas reducionistas que promovem um “falso debate entre a morte de Deus e o retorno das religiões, cujas oscilações periódicas dão, há dois séculos, ritmo à discussão em torno do futuro religioso da humanidade.” Existem dois pontos de inflexão que são fundamentais em sua análise. O primeiro advém da constatação do

¹⁰²⁷ RAR, p. 52.

¹⁰²⁸ Cf. RD, p. 30.

¹⁰²⁹ Cf. DM, p. 293. Segundo Gauchet, as expressões do “religioso após a religião” podem ser verificadas em inúmeras manifestações atuais. São expressões que, muitas vezes, adquirem uma “função simbólica”, cujas necessidades são intangíveis. Verifica-se, com isso, uma busca espiritual vinculada a releituras de tradições religiosas como, por exemplo, do budismo ou taoísmo. É possível observar, também, uma vertente de concepção mística “que constitui um dos resultados possíveis desta prova seminal da duplicação do real, [que] está longe de esgotar suas potencialidades.” Existem também, formas do religioso que se desdobram de modo operativo na ciência moderna, ou ainda, as formas de cunho filosófico nas quais “vamos encontrar a base da crítica à ciência.” Cf. DM, p. 292-302.

¹⁰³⁰ Cf. CH, p. 105-6.

recolhimento do religioso relativamente à ordenação do social. O segundo é a verificação da “permanência da fé” e de seu “reavivamento periódico”.¹⁰³¹ No que diz respeito a esse último, o que mais importa é perceber que existem formas de religiosidade que estão voltadas para as experiências fundamentais dos indivíduos, vivenciadas por cada um em sua singularidade.

A afirmação de que o homem tem algo como que uma “disposição para a metafísica” ou para a religião constitui um problema na avaliação de Gauchet. Nos primórdios da religião, é possível detectar uma estruturação sociopolítica fundada numa dimensão ordenadora heterônoma, dimensão intangível, externa, mas que, paradoxalmente, atua sistemicamente no interior da sociedade, regulando o estar-junto coletivo. Ocorre, nesse caso, de acordo com nosso filósofo, uma espécie de “intencionalidade inconsciente”, ou seja, a sociedade toma o partido do invisível, isto é, toma o partido das forças sobrenaturais que atuariam no mundo visível, atribuindo-lhe as razões de ser deste mesmo mundo. Em sua opinião, essa “tese nega a ideia corrente segundo a qual a criatura angustiada limitar-se-ia a divinizar espontaneamente as forças naturais que a dominam.” Essa “intencionalidade inconsciente” evidencia, eminentemente, a religião como “um fato de *instituição*, um partido humano-social tomado pela heteronomia.”¹⁰³²

Para Gauchet, a questão sobre a existência ou não de uma “disposição metafísica” religiosa no ser humano ainda não foi esclarecida. A seu ver, existe a possibilidade de considerar “um substrato antropológico a partir do qual a experiência humana é suscetível de se instituir e de se definir sob o signo da religião.”¹⁰³³ Contudo, essa é apenas uma hipótese que ainda não foi explorada a fundo. No entanto, ela encontra-se em alguma medida, esboçada de modo tácito em seus textos.¹⁰³⁴ No seu entendimento, é possível que exista “uma estrutura antropológica que faz com que o homem possa ser um ser de religião. Ele não o é necessariamente. Ele pôde sê-lo historicamente, durante a maior duração de seu percurso. Pode deixar de sê-lo, mas, nesse caso, esse potencial de religiosidade estará destinado a continuar.”¹⁰³⁵

Essa posição contrapõe frontalmente a compreensão de Luc Ferry. Segundo Marcel Gauchet, com a saída da religião, a sociedade passou de um estado religioso para um estado extrarreligioso. Desse modo, com “a morte de Deus, o homem não é tornado Deus,

¹⁰³¹ Cf. RAR, p. 54.

¹⁰³² RAR, 58-59.

¹⁰³³ RAR, p. 60.

¹⁰³⁴ O que podemos verificar é que Gauchet aborda algumas questões que se encaminham nessa direção. Quando fala acerca da experiência estética atual, ele aponta o horizonte de uma base que, até o momento, permanece e se revela como sentimento religioso. É um mistério que pode se revelar, por exemplo, como uma busca humana por uma “substance insubstantielle où communient (...) se dissolvent les phénomènes” (DM, p. 295).

¹⁰³⁵ RAR, p. 62.

reapropriando-se da absoluta disposição consciente de si mesmo que ele havia prestado; o homem é expressamente obrigado, ao contrário, a renunciar ao sonho de sua própria divindade. É quando os deuses se eclipsam que se mostra realmente que os homens não são deuses.”¹⁰³⁶

Como se tudo isso não bastasse, outra forte discordância entre Gauchet e Ferry diz respeito ao uso mesmo do termo “sagrado”. Para Gauchet, esse termo perdeu totalmente a sua legitimidade no momento atual do quadro religioso. Ele considera um equívoco pretender aplicá-lo para identificar as formas do religioso tal como se apresentam hoje em nossas sociedades. Nesse sentido, em seu parecer, “não existe palavra mais propícia ao erro que esta de sagrado”, cujo uso decorre de um “abuso metafórico” pois que esta palavra não corresponde mais ao seu sentido original que implica o “encontro material entre natureza e sobrenatureza”. Neste particular, Gauchet crítica veementemente a Luc Ferry, por fazer um uso exacerbado do termo e, com isso, incorrer no erro de uma categorização indevida. Em outras palavras, segundo Gauchet, Ferry toma o termo sagrado, que é uma categoria eminentemente do passado, para caracterizar as expressões das espiritualidades contemporâneas.¹⁰³⁷ Trata-se de um abuso metafórico, que não pode se aplicar devidamente ao que podemos observar como fenômeno religioso na perspectiva atual.

Gauchet nos parece ser bem mais rigoroso com essa questão conceitual do que Ferry. Sua crítica prossegue e subdivide-se em três momentos distintos. O primeiro demarca, inicialmente, a questão do uso da terminologia e, em seguida, define o que é propriamente o sagrado, distinguindo-o do divino e das reduções que se fazem atualmente. O segundo momento da crítica estabelece a distinção entre Deus e o divino, confrontando também a humanização aparente que a desantropomorfização de Deus permite. E o terceiro momento mostra que, na ideia de divinização do humano de Ferry, encontra-se um “jogo de prestidigitação verbal”.¹⁰³⁸

Para descortinar o primeiro momento da crítica de Marcel Gauchet, é preciso perguntar: o que ele considera rigorosamente como sagrado? Para ele, o sagrado é justamente aquilo que define inequivocamente uma “conjunção tangível do visível e do invisível.”¹⁰³⁹ Mas como poderemos identificar esse tipo de conjunção? Segundo o autor, é possível apresentar uma explicação cabal do sagrado. Para isso, deveremos voltar o olhar para as raízes

¹⁰³⁶ DM, p. 291.

¹⁰³⁷ RAR, p. 64-65.

¹⁰³⁸ Cf. RAR, p.75.

¹⁰³⁹ RAR, p. 65.

históricas do termo e, desse modo, na sua opinião, poderemos evitar o tipo de “abuso metafórico” exercido por Ferry.

Na compreensão de Gauchet, “se há uma dimensão do religioso da qual saímos, é essa do sagrado, inclusive para as consciências mais crentes.”¹⁰⁴⁰ O sagrado manifestou-se em um certo período da história das religiões e marcou, como veremos, o advento do Estado nos primórdios da civilização. As condições para que exista uma instância do sagrado passam necessariamente por um encontro material, ou seja, encontro que se realiza em uma fusão que se dá originalmente na interface entre um tipo de indivíduo e o sobrenatural. Existem fatos históricos que são fatos específicos e que mostram esse encontro de forma claramente verificável. Este é o caso, por exemplo, da figura do “rei sagrado”, que efetivamente, segundo Gauchet, aparece quando se verifica a encarnação do invisível no visível, que se dá por “um personagem que em seu corpo físico, semelhante a qualquer outro, é, todavia, habitado pela alteridade do invisível e por forças sobrenaturais.” Se tomarmos em conta a forma rigorosa com que o sagrado se manifestou historicamente, não há, com efeito, como encontrá-lo ou identificá-lo na atualidade. Se assim o fizermos, incorreremos em “uma derivação metafórica mais enganosa que esclarecedora.”¹⁰⁴¹

O segundo momento da crítica de Gauchet demarca o uso deliberado do termo sagrado em relação ao que se compreende como divindade e deidade. Essa questão emerge com a filosofia moderna. Trata-se mais especificamente do deísmo filosófico característico dos filósofos modernos, linhagem que Luc Ferry segue para explicar o que entende ser e qualifica como “humanização do divino”. Gauchet critica frontalmente essa concepção, pois, no seu entendimento, o que ocorre é exatamente o contrário, uma “desantropomorfização de Deus”. Na sua avaliação, “Deus não nos é mais pensável, seja no abstrato da filosofia, seja no concreto existencial da crença, senão num trabalho para separá-lo ou afastá-lo da humanidade.”

A linhagem de pensamento desenvolvida por autores clássicos como, por exemplo, Feuerbach, Freud e Durkheim, entre outros, assume um posicionamento completamente antropomórfico em relação à religião. Para eles, “o homem adora a si mesmo, ignorando que é à sua própria ideia que ele devota um culto.”¹⁰⁴² Ao que parece, Ferry tem afinidades eletivas com o pensamento desses autores e utiliza-se de um vocabulário conceitual semelhante ao

¹⁰⁴⁰ RAR, p. 66.

¹⁰⁴¹ RAR, p. 64-65.

¹⁰⁴² Cf. RAR, p.70.

deles para tratar a questão da religiosidade contemporânea. É por esse motivo que fala em “divinização do humano”.

No entanto, segundo Gauchet, não é exatamente isso que ocorre no âmbito do pensamento e das experiências religiosas atuais. Além disso, o que podemos observar é que, há dois séculos, o que assistimos é uma progressiva “desantropomorfização do divino”. Esse processo desaguou no terreno moral e aparece aí evidenciado por diferenciar as ações práticas e as condutas humanas da ação de Deus, que “tem mais o que fazer além de castigar e recompensar as boas e más ações.” Na interpretação de Gauchet, esse processo de desantropomorfização é consideravelmente espinhoso para Luc Ferry, bem como para o cristianismo, do qual sua tese sobre a “humanização do divino” é tributária. Nesse caso, “a ideia do Deus de amor esvazia-se de sentido” e essa possibilidade é algo que toca no âmago das reflexões de Ferry.¹⁰⁴³

No parecer de Gauchet, não existe mais, do ponto de vista filosófico, a possibilidade de se atribuir ao criador preocupações com as suas criaturas, os únicos responsáveis por suas escolhas. As espiritualidades laicas encontram-se, por assim dizer, separadas de Deus. Desse modo, escreve nosso autor, “o Deus filosófico divorcia-se do Deus teológico.” Contudo, é preciso considerar que, apesar desse divórcio, “a ideia de Deus conserva um sentido” e é justamente a partir deste *sentido* que Ferry joga com os termos. Há que se levar em conta, segundo Gauchet, que,

com efeito, a figura do Deus vingador e superegoico, inumano de tanto poder e rigor, está fora de época. À primeira vista, nesse sentido, somos levados a falar de humanização do divino, mas isso é só uma primeira vista. Pois, quando se olha a fundo o que se esconde por trás dessa atenuação de superfície, descobre-se um estranhamento. A humanização aparente é introduzida por uma desantropomorfização que só permite pensar Deus sob o signo do absolutamente outro que não o homem. O inimaginável separado (que não é o insondável ou o inefável das teologias negativas) está nas antípodas de um divino humanizado, mesmo que ele possa, sob certos aspectos, se parecer com isso.¹⁰⁴⁴

O terceiro momento da crítica de Marcel Gauchet refere-se ao que Luc Ferry qualifica como “divinização do humano”. Na opinião de Gauchet, essa “é a peça mestra do dispositivo, dado que é ela que pode fundar a religiosidade racional e autônoma atual. A humanização do divino junta-se ao movimento do crível contemporâneo; a divinização do humano explora os recursos clássicos da filosofia para alçar o humano a esse divino que, pretensamente, torna-se

¹⁰⁴³ RAR, p. 72.

¹⁰⁴⁴ RAR, p. 73-74.

mais próximo.”¹⁰⁴⁵ Ao que tudo indica, é essa compreensão que inspira a tese de Ferry. Todavia, no entender de Gauchet, o que Ferry designa em suas argumentações nada tem de divino. O que aí se vê é a sua afinidade possível com a reflexão filosófica moderna e sua tentativa de divinizar o pensamento, algo que é eminentemente humano, por demais humano.

Contudo, segundo nosso autor, se não é possível sustentar algo de uma natureza religiosa no ser humano que o permita promover sua própria autodivinização, poderemos, em contrapartida, afirmar alguma coisa acerca do absoluto, não no sentido religioso ou metafísico do termo, mas no sentido de um “absoluto terrestre”, que não é divino, mas absolutamente humano. Por exemplo, podemos afirmar que existe “no homem o absoluto, dado que não há outra palavra para designar o inderivável, o irreduzível, o intransigível que encontramos em nossa experiência da verdade, do outro e de valores que nos fazem sair de nós mesmos.”¹⁰⁴⁶

O problema que se apresenta com o uso das terminologias calcadas na tradição filosófica e teológica moderna nos impede, em muitos casos, de identificar adequadamente os fenômenos atuais do religioso. Essas terminologias geram, às vezes, obstáculos que são intransponíveis. Todavia, na falta ainda de uma outra, mais adequada, nós continuamos a utilizar as categorias advindas dessa mesma tradição. Contudo, de acordo com Gauchet, deveremos reconceituar ou ressignificar tais categorias. Nesse sentido, torna-se possível “pensar o absoluto terrestre por si mesmo, escapando à falsa alternativa entre o absoluto religioso ou a relatividade demasiadamente humana.”¹⁰⁴⁷

Desse modo, encaminhamo-nos para o terreno da moral, no qual as experiências humanas atuais encontram novos limites. Segundo Gauchet, o absoluto, no sentido estritamente terrestre, distanciou-se do absoluto metafísico, ele não tem mais nada a ver com o sagrado tal como este se apresentou em seu momento histórico. Em outras palavras, não existe no absoluto terrestre nenhum tipo de encontro entre o “visível” e “invisível”. Ele é um imperativo moral que se absolutiza.¹⁰⁴⁸

As discussões entre Gauchet e Ferry traduzem, muitas vezes, entendimentos diametralmente opostos. Uma das divergências básicas entre os dois filósofos franceses diz respeito à relação entre a ideia de Deus e a de divino. Segundo Luc Ferry, o divino é já compreendido na cultura clássica grega como *algo diferente de Deus* ou dos deuses. No seu entendimento, “os gregos já têm do divino uma concepção que remete, sob alguns aspectos, ao que [se entende] por transcendência na imanência: pois o divino, no fundo, é a ordem do

¹⁰⁴⁵ RAR, p. 74.

¹⁰⁴⁶ RAR, p.74.

¹⁰⁴⁷ RAR, p. 75.

¹⁰⁴⁸ Cf. RAR, p. 78.

mundo enquanto tal”.¹⁰⁴⁹ Dentro dessa perspectiva, o divino está relacionado com a ordem cósmica que não é representada pelos deuses. Ferry acredita que, assumindo essa perspectiva da qual o estoicismo, no seu entendimento, é a expressão mais acabada, é possível conceber o divino como algo da ordem da imanência. Essa tese é que lhe permite justificar a noção de homem-Deus. Nesse sentido, em sua opinião, a concepção que Gauchet tem sobre o “absoluto terrestre” é insuficiente.

Entretanto, a nosso ver, apesar dessa clara discordância, podemos entrever pelo menos um ponto de convergência entre os dois filósofos sobre esta questão. Nesse caso, eles falam quase a mesma coisa acerca do religioso atual, só que usando terminologias diferentes. A propósito, vale lembrar que o problema que se encontra em discussão é o de saber se a terminologia consagrada pela tradição é suficiente para descrever uma situação atual do religioso. Esta é a grande dificuldade que esses dois pensadores reconhecem como sendo a que ambos enfrentam.¹⁰⁵⁰

Para Ferry, as dificuldades surgem “quando passamos da descrição à explicação desse sentimento da relação com o absoluto”.¹⁰⁵¹ Na sua avaliação, é necessário considerar a possibilidade de esse movimento implicar na geração de ilusões. Por conseguinte, será temerário conferir legitimidade ao termo “absoluto” para descrever o que se reconhece como próprio das espiritualidades contemporâneas. O problema que se enfrenta ao abordar os temas dessas espiritualidades pós-religião encontra-se fundamentalmente nas limitações terminológicas. Quanto a isto, existe plena concordância entre esses dois filósofos. Contudo, temos em Marcel Gauchet um grau maior de restrição quanto ao uso dessa terminologia. Ele considera, por exemplo, ser necessário buscar um novo modo de tratar essas espiritualidades. A nosso ver, pelo que se evidencia no debate, Ferry contenta-se, por falta de opção terminológica, em utilizar majoritariamente os termos clássicos do vocabulários religioso para descrever o religioso atual e para explicá-lo. Gauchet, por sua vez, opta por tentar uma “recomposição completa, fora da religião, daquilo que se havia investido na religião”¹⁰⁵²

Na compreensão de Luc Ferry, não temos como evitar certo tipo de vocabulário advindo da religião. Para explicar isso, ele ressalta três pontos diferenciados. No primeiro, ele aponta sua concordância com Gauchet de que não faz mais sentido falar de um “retorno do religioso”.¹⁰⁵³ No segundo, aponta sua discordância dizendo que não podemos considerar que

¹⁰⁴⁹ RAR, p. 84.

¹⁰⁵⁰ RAR, p. 85.

¹⁰⁵¹ RAR, p. 87.

¹⁰⁵² RAR, p. 139.

¹⁰⁵³ RAR, p. 93.

o religioso é menos religioso pelo fato de ele ter saído da ordem do heterônomo. Não creio, escreve, “que haja um fim do religioso, mas uma reinterpretação do religioso nessa relação com a lei.”¹⁰⁵⁴ No terceiro ponto, ele converge no sentido de que só podemos falar de um “absoluto terrestre”, na medida em que o colocamos na dimensão da experiência estética e da experiência moral. É nesse sentido que Ferry se propõe a falar de “divino”. Este poderia ser, simultaneamente, a representação de um *lugar no vazio*, um lugar onde Deus não é necessariamente representado.

Para ele, existe uma disposição metafísica no ser humano, uma disposição que nos leva da percepção de nossa condição transitória para algo que seria divino no homem.¹⁰⁵⁵ No seu entendimento, isso poderia ser observado por dois fenômenos distintos. O primeiro é o “fenômeno do mal” e o segundo é o “fenômeno do amor”. O primeiro está relacionado com o problema da maldade e do demoníaco; o segundo, com um amor desinteressado (*philia*). Segundo Ferry, esses dois fenômenos são “pré-morais” e situam-se na origem da transcendência humana. É a partir dessas duas transcendências que são “pré-morais”, que poderemos identificar a ideia de um absoluto terrestre, ou seja, uma transcendência na imanência.¹⁰⁵⁶ Nesse sentido, é preciso pensar se o homem seria mesmo capaz de reinventar seus valores, já que “os valores são hoje em dia tão exteriores e superiores à humanidade quanto numa perspectiva tradicional.”¹⁰⁵⁷

Esses são os argumentos com os quais Luc Ferry busca criticar a teoria da religião elaborada por Gauchet. Segundo Ferry, o uso de categorias como autonomia, heteronomia, por exemplo, possui seus limites. Devemos considerar que a autonomia não cria todos os valores, mas apenas alguns. Portanto, será preciso buscar a “dimensão espiritual e não simplesmente moral desse absoluto terrestre”.¹⁰⁵⁸ Dito de outro modo, para Ferry, não há como desvincular o termo absoluto de sua relação com a religião.

Entretanto, Gauchet pensa totalmente o contrário. Para ele, se, por um lado, a autonomia não cria grande parte dos valores, por outro, “ela muda a interpretação desses valores.” Tais valores passam, por conseguinte, a ter um novo significado. Isso transforma fundamentalmente a vida prática das sociedades. Assim sendo, é necessário perceber tanto a descontinuidade quanto a continuidade com a tradição. Por exemplo, nós não inventamos “os direitos humanos no sentido estrito. Nós os formulamos a partir de um estoque de valores”, ou

¹⁰⁵⁴ RAR, p. 96.

¹⁰⁵⁵ Cf. RAR, p. 100.

¹⁰⁵⁶ Cf. RAR, 102.

¹⁰⁵⁷ RAR, p. 103.

¹⁰⁵⁸ RAR, p. 104.

seja, a partir dos valores que nossos antepassados cultivaram, por exemplo, “o respeito à vida humana não é um imperativo de ontem”.¹⁰⁵⁹ Contudo, a formulação dos direitos humanos é por si só uma *invenção autônoma* que dá um novo significado a esse estoque de valores. Ademais, é no âmbito do pensar a “produtividade do espírito” humano, como quis Kant, que se dá a invenção da história e a emergência da consciência histórica.

Segundo Gauchet, o que vemos na atualidade é uma disseminação do religioso que se recompõe de modo não religioso, tal como, por exemplo, ocorre nas experiências estéticas, psicológicas e éticas. Desse modo, “tudo aquilo que passava pela religião está destinado a se recompor fora da religião.”¹⁰⁶⁰ Todavia, ao propor essa interpretação, o autor de *La condition historique* chama a atenção para a permanência do religioso após a saída da religião. Desse modo, ele considera que, embora haja uma descontinuidade da religião na ordem do social, existe uma continuidade no que se refere à experiência íntima, espiritual, dos indivíduos.¹⁰⁶¹

Em nosso entendimento, para além do que se discutiu neste debate, talvez a perspectiva teórica mais indicada para se pensar as espiritualidades atuais seja a que Gauchet define com a expressão “antropossociologia transcendental”. Ainda que ele não tenha mencionado este termo neste debate de 1999, essa é uma perspectiva de análise que nosso autor aponta como sendo possivelmente mais heurística no que se refere à compreensão do mundo sócio-humano e que o ajuda a elaborar uma história política da religião. Com essa expressão Gauchet demarca as linhas gerais da trajetória de seu próprio pensamento. Como ele mesmo escreve, seu projeto intelectual tem como base “uma *antropossociologia transcendental*, (...) antropologia no sentido de teoria do humano, disso que faz a humanidade do homem; sociologia porque os dois aspectos [parecem] inevitavelmente correlacionados; transcendental, enfim, para designar a dimensão propriamente filosófica do conjunto, a interrogação sobre as condições de possibilidade.”¹⁰⁶²

Segundo Gilles Labelle, essa perspectiva de compreensão que permite ao nosso filósofo compreender as “condições da humanidade socializada” nas suas dimensões mais variadas. Na interpretação de Labelle, esse projeto intelectual de Marcel Gauchet o conduz a “ir além da filosofia ou da história da filosofia e a conjugar os gêneros (etnologia, história, sociologia, psicanálise, etc.) em uma síntese metafórica de uma amplitude provavelmente

¹⁰⁵⁹ RAR, p. 106.

¹⁰⁶⁰ RAR, 109-110.

¹⁰⁶¹ DM, p. 293.

¹⁰⁶² CH, p. 10.

inédita no mundo intelectual contemporâneo.”¹⁰⁶³ De nossa parte, somos do parecer que é a perspectiva da antropossociologia transcendental sugerida por nosso autor que lhe permite “reconsiderar retrospectivamente o desdobramento do conjunto da experiência humana e social no tempo.”¹⁰⁶⁴ Desdobramento que podemos também observar nas expressões que caracterizam as espiritualidades pós-religião, tema que inspirou este debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry.

¹⁰⁶³ Gilles LABELLE, “Institution symbolique”, “Loi” et “Décision sans sujet”. Ya-t-il deux philosophies de l’histoire chez Marcel Gauchet? in: François NULT, *Religion, modernité et démocratie. Em dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 61.

¹⁰⁶⁴ CH, p. 10.

CONCLUSÃO

I

É chegado o momento de tecermos nossas considerações finais sobre as análises, as interpretações e os questionamentos que desenvolvemos acerca da teoria de Marcel Gauchet ao longo da presente tese. O conjunto da obra de Gauchet oferece, até o momento, aberturas significativas para variadas perspectivas de estudos sobre a religião e suas interfaces com a filosofia, a política, a história e a psicanálise. Em virtude da abrangência de suas reflexões, tivemos que escolher uma via de acesso entre outras possíveis para que pudéssemos nos adentrar em seu pensamento. Desse modo, foi necessário excluir uma parte não menos significativa de sua reflexão para tornarmos plausível a presente tese. Assim sendo, como já sugerimos na introdução, não nos confrontamos com um filão desta obra associado à história da psiquiatria e a temas de psicologia contemporânea.

Começamos nossa trajetória abordando uma perspectiva que consideramos ser crucial no pensamento de Gauchet, a saber, pela sua reflexão acerca das sociedades ditas “primitivas”. É aqui que começa o seu projeto de elaboração de uma antropossociologia transcendental. Como vimos, é justamente a partir das aquisições da antropologia contemporânea que nosso autor elabora sua compreensão do político e do religioso. Em sua opinião, são as “sociedades primitivas” que apresentam as formas de religião em “estado puro”. Em outras palavras, elas simbolizam, cultuam e vivem a forma mais “encantada” de mundo, ou seja, elas vivem em um *máximo de heteronomia*. Essa conceituação é de suma importância na teoria de Gauchet e ela parte da etnografia, sobretudo, das obras de Pierre Clastres e Lévi-Strauss. As interpretações de nosso autor sobre essas obras e outras obras etnográficas e antropológicas, fornecem-lhe o aporte para a compreensão de um tipo de *condição política* própria de um contexto de heteronomia máxima.

Neste tipo de organização sociopolítica que se orienta em função de uma forma totalmente heterônoma do fundamento social, verifica-se que a própria coletividade atribui todo o seu sentido de ser a uma “alteridade integral”.¹⁰⁶⁵ Procuramos demonstrar, como na religião dos povos “primitivos”, essa alteridade integral ou heteronomia, à qual se refere

¹⁰⁶⁵ Cf. DM, p. 37.

Gauchet, é concebida como fundamento principal da religião primeira, religião vivenciada antes da emergência do Estado. É exatamente a partir desta noção de religião, própria das culturas ditas “primitivas”, que o filósofo francês começa a sua *história política da religião*. Foi preciso, primeiramente, que ele definisse o que é a heteronomia máxima e como seus dispositivos atuam, para, depois, definir o que é a autonomia.

É válido destacar, por mais uma vez, que a compreensão de Gauchet acerca da religião é de fato *sui generis*, pois ele inverte, por assim dizer, a lógica evolutiva e determinista oferecida pela história usual das religiões ao postular que, se eventualmente a religião tem uma “essência” esta encontra-se no início, ou seja, ali onde imperou um máximo de heteronomia, lá onde a religião encontrava-se em um “estado puro”. Para nosso autor, compreender essa *condição primeira* das “sociedades primitivas”, como uma condição na qual se configura um estado máximo de heteronomia, permite-nos uma maior inteligibilidade da condição autônoma das sociedades modernas. Essa é a chave para compreendermos que o processo de saída da religião se dá como uma *passagem gradual da heteronomia para a autonomia*. Através das análises que fizemos a partir do aporte antropológico e etnográfico com os quais Marcel Gauchet trabalha em sua obra, nos foi possível entrever a forma como ele entende as origens do religioso como forma de agenciamento do estar e ser neste mundo. A compreensão gauchetiana de religião em “estado puro” constituiu, por assim dizer, o primeiro ponto de apoio que nos permitiu dar seguimento a nossa pesquisa.

Uma vez cumprida essa primeira tarefa, demos o segundo passo de nosso estudo confrontando-nos, desta feita, com a análise acerca da emergência do Estado nas altas civilizações da antiguidade, proposta na obra de Marcel Gauchet. Com isto passamos a correlacionar nosso primeiro passo, com o segundo viés de análise (sociologia) que compõe o sintagma antropossociologia transcendental.¹⁰⁶⁶ Vimos que, com o processo de estabelecimento e expansão do Estado, através das dinâmicas da hierarquia, da dominação e da conquista, ocorreram, simultaneamente, as “metamorfozes do divino” que se instalaram no âmbito da instituição social, fornecendo os elementos simbólicos para justificar, estabelecer e legitimar a divisão política no interior da sociedade. Diga-se de passagem, este tipo de divisão permitiu que a pirâmide social humana se instalasse de modo definitivo no âmbito do ser-conjunto, estabelecendo, com isso, algo que, até então, era inédito na experiência humana, isto é, a divisão e a relação entre dominantes e dominados no âmbito de uma mesma coletividade.

¹⁰⁶⁶ Cf. CH, p. 10.

Não é por acaso que Gauchet considera que “o nascimento do Estado” foi um “acontecimento que dividiu a história em duas”.¹⁰⁶⁷

Foi nesse ambiente de estabelecimento e expansão da ordem estatal que apareceram as primeiras expressões das espiritualidades da era axial e, segundo Gauchet, os primeiros impulsos de saída da religião.¹⁰⁶⁸ Aqui, começamos a nos adentrar no viés designado pelo termo “transcendental”, pois que define a “dimensão propriamente filosófica do conjunto, ou seja, a interrogação sobre as condições de possibilidade.”¹⁰⁶⁹ Condições que surgem na era axial com a emergência dos primeiros indivíduos propriamente ditos, os quais promoveram uma espécie de subversão espiritual no interior da ordem estatal emergente. Para o filósofo francês, essa era representou a aurora da consciência espiritual. Em sua opinião, são as espiritualidades axiais que darão origem à dinâmica da transcendência e às primeiras religiões consideradas como grandes religiões.

Entre as diferentes formas de expressão religiosa, ou não, que caracterizaram o período axial, analisamos, especialmente, duas que estão diretamente ligadas ao nosso propósito de pesquisa, a saber, a filosofia grega e a experiência religiosa dos profetas de Israel. A filosofia grega entra nesta equação porque foi ela que forneceu as bases para a elaboração dos conceitos filosóficos e teológicos do cristianismo. Por sua vez, os profetas de Israel porque foram eles que reafirmaram a fé mosaica em direção à consolidação do monoteísmo judaico que, por sua vez, encontra-se na gênese do monoteísmo cristão. Com os filósofos gregos e os profetas veterotestamentários, temos os primeiros esforços de um movimento que se direciona para fora da religião.

Nossas interpretações e análises passaram também pelas reflexões de Gauchet acerca do papel da figura de Moisés na formação do monoteísmo judaico e sua caminhada diante dos henoteísmos que caracterizaram algumas religiões anteriores ou contemporâneas ao judaísmo nascente, sobretudo o henoteísmo solar do Egito. Para nosso autor, a figura bíblica de Moisés oferece uma resposta do “fraco”, contra o poder exercido pelas grandes potências de sua época e inicia uma verdadeira *reinvenção do divino* no seio da ordem sagrada imperial. Com essa abordagem, foi-nos possível entrever que a formulação da religião mosaica passava pela afirmação radical de uma fé monoteísta frente aos henoteísmos e, ao mesmo tempo, pela designação de uma “terra prometida”. A perspectiva messiânica associada à figura de Moisés

¹⁰⁶⁷ DM, p. 28.

¹⁰⁶⁸ DM, p. 27.

¹⁰⁶⁹ Cf. CH, p. 10.

preconizava “dominar a dominação”, ou, mais precisamente, “dominar espiritualmente aqueles que o dominam politicamente.”¹⁰⁷⁰

Constatamos, em seguida, que, na interpretação de nosso filósofo, Jesus inverteu o messianismo inaugurado por Moisés ao propor um reino fora deste mundo onde as potências terrestres dominam. Ao contrário de Moisés, Jesus não pretendia ultrapassar o poder dos reinos dominadores, mas alcançar o verdadeiro reino, extraterritorial, situado em outro mundo. Desse modo, Jesus representa, segundo Gauchet, uma etapa complementar ao processo iniciado por Moisés, sua vivência religiosa mesma estabelece as bases de uma nova experiência religiosa.¹⁰⁷¹ A mensagem e a própria vivência de Jesus são, para nosso autor, expressão de uma contradição no âmbito do judaísmo na medida em que ele não propõe a revolta contra a dominação terrestre, mas sim, a “saída do mundo onde há dominações.”¹⁰⁷² Em seu entendimento, Jesus reinventou o Deus de Moisés e uniu o humano ao divino, criando um dispositivo simbólico religioso que, pouco a pouco, desdobrar-se-á e possibilitará profundas transformações no âmbito da espiritualidade e da sociedade humana.¹⁰⁷³

No contexto desses desdobramentos, Paulo de Tarso foi aquele que interpretou e divulgou a mensagem de Jesus em uma linguagem acessível aos gregos e romanos da época. Segundo Gauchet, é com Paulo que a doutrina cristã começa encontrar seu caminho e as explicações mais elaboradas nesse início do cristianismo.¹⁰⁷⁴ No entender de nosso autor, o apóstolo cristalizou a mensagem de Jesus, que uma vez divulgada, adquire, pouco a pouco, força de propulsão suficiente para se transformar paulatinamente em religião de império. Desse modo, uma vez fixadas as bases da doutrina, o cristianismo irá transformar-se progressivamente, gerando assim novo sentido para esse mundo visível.

Com a análise das considerações de Marcel Gauchet sobre Moisés, Jesus e Paulo, finalizamos a primeira parte desta tese. A partir daí, no curso de nossas investigações sobre as obras deste filósofo, fomos conduzidos, passo a passo, no sentido de confirmar e a tese segundo a qual o cristianismo é “religião da saída da religião”¹⁰⁷⁵ Nesse trajeto, enfocamos, sistematicamente, *a saída da religião como um processo* que antecede e possibilita a modernidade, mas que só se consuma efetivamente com a modernidade mesma.

Detivemo-nos, inicialmente, nas transformações e desenvolvimentos do cristianismo no período medieval, quando tivemos a oportunidade de mostrar alguns momentos que

¹⁰⁷⁰ DM, p. 143 e CH, p. 96.

¹⁰⁷¹ Cf. DM, p. 156.

¹⁰⁷² Cf. CH, p. 100.

¹⁰⁷³ DM, p. 160 e 163.

¹⁰⁷⁴ DM, p. 171.

¹⁰⁷⁵ DM, p. 133.

antecederam e que impulsionaram o que viria a ser o processo de saída da religião na modernidade. Primeiramente, investigamos o que Gauchet considera ser a “bifurcação ocidental” ocorrida entre os séculos VIII e XI a qual, em sua opinião, promoveu mudanças importantes no âmbito das relações sociais, atingindo seu ponto alto com o período carolíngio e a reforma gregoriana.¹⁰⁷⁶ Para nosso autor, esses dois momentos históricos ajudaram a consolidar o cristianismo como religião dominante na Europa e marcaram, ao mesmo tempo, um período em que a força simbólica do dogma da encarnação já estava fixada em seus principais termos e já havia impulsionado transformações substantivas no âmbito da organização social, as quais reportavam-se ao plano teórico fornecido por conceitos filosóficos e teológicos elaborados durante os debates cristológicos dos séculos IV e V.

As controvérsias acerca das duas naturezas, humana e/ou divina, da pessoa do Cristo suscitadas por tais debates foram, no parecer de Gauchet, muito além do plano teórico e inspiraram novas articulações entre “céu” e “terra” cuja eficácia iria se revelar nas futuras práticas sociopolíticas e religiosas do ser-coletivo.¹⁰⁷⁷

Outro momento no qual nos detivemos foi aquele em que emergiu a perspectiva de vida ascética promovida pelo monasticismo ocidental dos séculos XI e XII. Nesse período, assiste-se, com os mosteiros de Cluny e Cister, a busca por uma aplicação prática rigorosa da regra de São Bento, regra que apregoava um tipo de ascese religiosa que deveria ser pautado por uma vida de reclusão orientada pela fórmula *orat et labora*, isto é, a vida do monge deveria ser voltada para a oração e o trabalho com vistas a antecipar, já nessa nossa vida terrena, o que deverá vir a ser a nossa “verdadeira vida” no mundo espiritual.¹⁰⁷⁸

Vimos que, para seguir a vida no claustro, foi preciso que o candidato a monge fizesse uma escolha de caráter pessoal, o que, para nosso autor, prenuncia o que virá a ser mais tarde uma característica *sine qua non* do indivíduo moderno, a escolha livre e autônoma. O trabalho nesse mundo, mesmo que em reclusão, ganha um sentido que terá outros desdobramentos para além dos mosteiros e atingirá seu ponto alto a partir da Reforma protestante.

Vimos que, para Gauchet, foi com a ética protestante que se manifestou uma verdadeira ascese intramundana articulada em função do trabalho, dando início ao moderno processo de saída da religião ou desencantamento do mundo. A ruptura que a Reforma protestante promoveu em relação à mediação eclesial católica no que se refere às relações entre o aqui e o além, entre “céu” e “terra”, resultou no desenvolvimento de um novo sentido

¹⁰⁷⁶ Cf. CH, p. 131.

¹⁰⁷⁷ Cf. DM, p. 174-175.

¹⁰⁷⁸ Cf. DM, p. 111.

para o mundo material. No entendimento de nosso autor, com a ética protestante e com a crescente importância da função da consciência individual nas relações que se desenvolveram após a Reforma, inicia-se a saída moderna da religião, que assinala, com o papel de atuação das consciências individuais, a passagem de um modelo de sociedade heterônoma para um modelo de sociedade autônoma.

Foi-nos possível entrever que, no curso desse movimento de passagem de um modelo de sociedade a outro, emerge a figura do indivíduo moderno cujo caráter distintivo é o agir livre e autônomo no domínio da ordem coletiva. Diferente do indivíduo-fora-do-mundo, o indivíduo moderno, indivíduo-no-mundo, atua junto a seus pares e insere-se na marcha social. No parecer de Gauchet, uma das características principais deste indivíduo é a autonomia de sua ação no coletivo.¹⁰⁷⁹

Junto à figura do indivíduo, analisamos a concepção que nosso filósofo tem das noções modernas de pessoa e sujeito. Ele nos fez saber que essas noções adquirem dois sentidos na modernidade. O primeiro sentido denota processos exteriores à subjetividade, ou seja, denota instituições jurídicas, políticas e sociais que conformam, sociologicamente, o indivíduo. Com as sociedades modernas, essas instituições vão transformar as pessoas em indivíduos. O segundo sentido é interior à subjetividade e denota aquisições filosóficas, intelectuais, éticas e estéticas, está ligado à parte psíquica das pessoas e, por conseguinte, diz respeito ao psiquismo, à cognição e à imaginação. Com a sociedade moderna, este segundo sentido transforma as pessoas em sujeitos.¹⁰⁸⁰

O que se assiste a partir daí é uma progressiva liberdade do agir humano e uma consequente autonomização da sociedade que, segundo Marcel Gauchet, seguirá um curso definido por três etapas distintas. A primeira etapa é a do teológico-político, ocorrida de 1500 a 1650, foi marcada pelos desdobramentos da Reforma protestante, etapa em que a mediação religiosa transfere-se para o domínio político, dando origem ao Estado moderno e deslocando o eixo do poder para a figura do monarca de direito divino.¹⁰⁸¹ A segunda etapa é a do teológico-jurídico, ocorrida de 1650 a 1800, tendo sido marcada pelas ideias do contrato social e do Iluminismo, bem como pela Revolução Francesa e pela consolidação dos direitos do homem e do cidadão. Nesta etapa assiste-se a uma redefinição jurídica que amplia o direito social ao incluir os direitos dos indivíduos.¹⁰⁸² A terceira etapa é a da consciência histórica, começa a partir do século XIX, prosseguindo em nossos dias. É uma etapa marcada pelo que

¹⁰⁷⁹ Cf. RD, p. 78.

¹⁰⁸⁰ Cf. HS, p. 13-14.

¹⁰⁸¹ Cf. RM, p. 62-63.

¹⁰⁸² Cf. DC, p. 338.

nosso autor considera ser a emergência das sociedades de história, ou seja, as sociedades que se auto-produzem no tempo e se direcionam para o futuro. A libertação do passado e da tradição, o engajamento no tempo histórico e a produção do novo em direção ao futuro são algumas das características da etapa da consciência histórica.¹⁰⁸³

Após esse conjunto de análises e interpretações, passamos aos momentos finais de nossa presente pesquisa, ou seja, detivemo-nos no que Gauchet considera ser os últimos momentos do moderno processo de saída religião, mas não necessariamente o fim desta saída. No decorrer dessas investigações finais, tratamos, primeiramente, das reflexões que nosso autor desenvolveu sobre as relações entre religião e democracia na modernidade. O que permeou nossas abordagens vai de encontro ao sentido de emancipação que a democracia definitivamente consolidou em relação à religião. Procuramos mostrar que, por um lado, a democracia moderna se desprende pouco a pouco do “casulo teológico” e se projeta em uma “cultura emancipatória” completamente fora da religião.¹⁰⁸⁴ Por outro lado, ela cria novas articulações entre o religioso e o político, sem impedir, contudo, a autonomia de ambos.¹⁰⁸⁵

Outra linha de considerações que desenvolvemos diz respeito à democracia moderna e aos direitos humanos, quando então tratamos mais precisamente acerca do que Gauchet entende como passagem do “direito de Deus” aos “direitos do homem”.¹⁰⁸⁶ Vimos que, com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, desfaz-se em definitivo o princípio mediador que unia o trono e o altar, abrindo o caminho para os direitos dos indivíduos. O que nos foi possível perceber é que, para nosso autor, o homem dos direitos do homem surge de fato a partir da moderna secessão do político com o divino, isto é, a partir da saída da religião.¹⁰⁸⁷

Demos continuidade aos momentos finais de nosso programa abordando as reflexões que o filósofo francês faz acerca dos totalitarismos do século XX, que, segundo ele, marcaram uma fase avançada da terceira etapa de saída da religião, a etapa da consciência histórica. Em sua opinião, o que se assiste no século XX com os totalitarismos é a “abertura da caixa de pandora das religiões seculares”.¹⁰⁸⁸ É válido recordar que religião secular é o termo empregado por Gauchet para se referir às ideologias totalitárias que, segundo ele, mantiveram-se ativas por serem os últimos vestígios de heteronomia na gestão do estar-junto coletivo.

¹⁰⁸³ Cf. RM, p. 133 e DM, p. 254.

¹⁰⁸⁴ Cf. Marcel GAUCHET, *Le mal démocratique*, *Esprit*, p. 74.

¹⁰⁸⁵ Cf. RM, p. 20.

¹⁰⁸⁶ Cf. DCO, p. 15.

¹⁰⁸⁷ Cf. RDH, p. 16-17.

¹⁰⁸⁸ Cf. ET, p. 33.

O esforço de *dominação total* levado a cabo pelos regimes tanto de direita (o nazifascismo na Europa de Hitler e Mussolini), quanto de esquerda (os regimes comunistas da União Soviética de Stalin e da China de Mao Tsé-Tung) revelam, cada um a seu modo, empresas destruidoras que, em nome da história, da sociedade ou da nação, voltam-se contra a própria sociedade e contra as liberdades individuais. O que se assiste com as religiões seculares no âmbito dos totalitarismos é, para Gauchet, a ilusão do Um que alimenta a coerção de todos.¹⁰⁸⁹

O que foi possível entrever a partir de nossas interpretações e análises é que, no entender de nosso autor, com a derrocada dos regimes totalitários, temos o início de uma outra fase da saída da religião, que é exatamente aquela que começamos a viver nos regimes democráticos desde os anos 1970 com a “geração que descobre os limites dos totalitarismos”. Esta fase marca o desencantamento com relação aos metadiscursos apregoados pelas religiões seculares e as “tirantias da ilusão” que retinham, por assim dizer, os *últimos vestígios* de heteronomia.¹⁰⁹⁰ Entramos, assim, em uma fase na qual se verá uma progressiva desilusão com as ideologias totalitárias e no qual se abre um novo ciclo no processo de saída da religião.

Completamos nossa trajetória abordando algumas controvérsias e debates em torno da teoria de Marcel Gauchet. Primeiramente, apresentamos os principais pontos da crítica que o padre jesuíta Paul Valadier fez à teoria sobre o “fim da religião” elaborada por Gauchet. Valadier critica-o por considerá-lo partidário de uma interpretação sociologizante, segundo a qual a religião é uma ilusão que deve ser superada. Para nosso autor, esta crítica, como vimos, não postula uma efetiva alternativa à sua teoria, mas reflete o confronto de um crente que defende sua fé contra um descrente.¹⁰⁹¹

Em seguida, apresentamos algumas respostas de Gauchet a uma linha geral de questionamentos surgidos durante um debate promovido pelo Instituto Católico de Paris em 1986. O que objetivamos ao comentar este debate foi ressaltar as respostas de nosso autor que demarcassem ou esclarecessem, mais uma vez, os fios condutores de sua *história política da religião* e de sua teoria sobre a saída da religião ou desencantamento do mundo.

Por fim, tratamos acerca do debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. Neste debate promovido pelo *Collège de Philosophie* de Paris em 1999, os dois filósofos confrontaram suas ideias sobre as espiritualidades atuais como expressões do “religioso após a religião”. Vimos

¹⁰⁸⁹ Cf. CP, p. 444.

¹⁰⁹⁰ Cf. ET, p. 118 e CH, p. 255.

¹⁰⁹¹ Cf. DC, p. 77-79.

que a preocupação de ambos era em relação à urgência de se pensar novas noções e conceitos para tratar o fenômeno religioso, que não fossem tributários da nossa tradição filosófica e teológica.

II

No curso de nossa trajetória, cujas linhas gerais acabamos de expor, chegamos à conclusão de que a ideia de fim da religião é um postulado totalmente assumido no âmbito da teoria gauchetiana. Mas, também, ficou claro que é preciso ter exatamente em conta que se trata do fim de um tipo muito específico de religião. A afirmação pura e simples de que a religião acabou pode ter a conotação de um sentido geral, mas é, na verdade, um caso particular. Por este motivo, a teoria de nosso autor dá margens a uma série de questionamentos, dúvidas e contestações. Como procuramos demonstrar, por diversas vezes, quando Gauchet fala de saída da religião, ele se refere especificamente a processos próprios do Ocidente cristão e, mais ainda, refere-se, nesse caso, a uma saída política da religião entendida como perda da eficácia política da religião, ou seja, de sua capacidade de ser o “cimento” da totalidade social. Desse modo, o filósofo francês considera que, mesmo nas sociedades que apresentam uma forma mais avançada da saída da religião, permanecerá um núcleo antropológico que é a condição de possibilidade do religioso e que está destinado a se perpetuar. Contudo, essa perpetuação dar-se-á doravante na forma de um “religioso após a religião”.¹⁰⁹²

Concluimos, ainda, que a abordagem interdisciplinar de nosso autor e suas reflexões e interpretações, advindas das interfaces dos múltiplos saberes, que compõem o seu amplo projeto de uma antropossociologia transcendental, nos oferecem uma compreensão inédita sobre o religioso. A nosso ver, seu olhar diferenciado abre-nos a perspectiva de um novo pensável acerca da religião e sua trajetória como *condição histórica* e como *condição política* do ser humano.

O que nos motivou a propor as conclusões que ora apresentamos foi, primeiramente, o interesse que, desde o início, conduziu-nos a tentar compreender o que é a saída da religião para Marcel Gauchet, onde ela começa, por onde ela passa e para onde ela se encaminha. Nosso mergulho na teoria desse filósofo nos mostrou as evidências desse caminho e confirmou as expectativas que nutrimos durante todo o desenvolvimento de nossa própria

¹⁰⁹² Cf. DM, p. 292 e RAR, p. 109.

pesquisa. Dificilmente podemos não pensar que saímos definitivamente da era da religião englobante e estamos entrando em uma era caracterizada pela existência de uma religiosidade pós-religião e pós-secular. É necessário aprender a olhar o fenômeno religioso sob esta ótica.

Para nós, essas conclusões significam que temos um campo aberto para pensar a *história política da religião* através da teoria de nosso autor, através de eixos que ele mesmo ainda não explorou em sua totalidade, que nos exige ainda um aprofundamento compreensivo acerca das expressões do religioso no mundo atual e, ao mesmo tempo, elaborar novos conceitos que nos permita compreender melhor tais expressões.¹⁰⁹³ A nosso ver, esse é um problema discutido, mas que não é plenamente resolvido na obra de Gauchet, o que sugere a exigência dessa elaboração.

As possibilidades que vislumbramos a partir do que fizemos aqui nos indicam o caminho de outras pesquisas futuras. Embora tenhamos cumprido nossa tarefa naquilo que nos propusemos fazer na presente pesquisa, nossas investigações não devem terminar aqui. Nesse sentido, as possibilidades de desenvolvermos futuras investigações são promissoras. Em primeiro lugar, interessa-nos aprofundar o estudo sobre a proposta gauchetiana de uma antropossociologia transcendental, ou seja, verificar sua viabilidade epistêmica e, se possível, contribuir para sua instalação. Outro campo de análise que poderíamos explorar diz respeito às espiritualidades contemporâneas compreendidas como espiritualidades pós-religião.

Em virtude dessas possibilidades e considerando ainda que trabalhamos com um autor está vivo e que produz intensamente, é necessário reconhecer que esta análise que realizamos está em aberto. Recentemente, no final de 2012, foi publicada uma nova obra de Marcel Gauchet juntamente com o psicanalista francês Charles Melman.¹⁰⁹⁴ Esta obra aborda uma discussão crítica entre os dois autores sobre o que ambos entendem ser as afinidades seletivas do mundo contemporâneo. Além disso, aguardamos o próximo livro de Gauchet que, brevemente, virá a público, trata-se do IV volume que compõe uma série intitulada de *L'avènement de la démocratie*, que, desta vez, terá como enfoque específico a marcha de nossas sociedades através de uma ampla reorientação de caminhos surgidos a partir dos anos 1970.¹⁰⁹⁵

Não é difícil constatar que existe, atualmente, um interesse crescente pelo pensamento de Gauchet. Testemunhamos hoje que sua teoria sobre a saída da religião ou desencantamento

¹⁰⁹³ Cf. RAR, p. 136.

¹⁰⁹⁴ Cf. Marcel GAUCHET et Charles MELMAN, *Les affinités sélectives. Discussion critique de thèmes contemporains*.

¹⁰⁹⁵ Como anunciado por Marcel Gauchet mesmo, este volume terá o título de *L'avènement de la démocratie IV. Le Nouveau Monde* (cf. RM, p. 11-12).

do mundo, cujas bases começaram a ser lançadas em 1977 com *La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive*¹⁰⁹⁶, é cada vez mais objeto de inúmeros questionamentos, refutações críticas e também, por que não, muitos acolhimentos em função de sua pregnância teórica. Se, de uma parte, registra-se, desde meados da década de 1980, um certo estranhamento de alguns com relação às suas ideias sobre o fim da religião; de outra parte, é possível notar que desde então há um interesse crescente pela obra do filósofo francês, seja pelos que têm orientação religiosa ou pelos que se declaram agnósticos ou ateus, seja pelos adeptos ou não adeptos de sua teoria.

É possível notar que alguns se interessam pela filosofia política de nosso autor. Para Marc-Olivier Padis, por exemplo, “o que une profundamente os diferentes temas de estudos de Marcel Gauchet concerne sempre à filosofia política, sob os auspícios pelos quais ele começou seus primeiros trabalhos.”¹⁰⁹⁷ Já na opinião de Olivier Bobineau, a trajetória de Gauchet é inédita na paisagem intelectual francesa, pois que constitui a trajetória de um “pensamento que mobiliza conceitos filosóficos, recursos da etnologia, da sociologia e da psicologia, apoiando-os continuamente sobre a história”.¹⁰⁹⁸ Para François Nult, o que desperta grande interesse na obra de Gauchet são suas posições que problematizam as “teorias da secularização (sem recusar) a ideia de um ‘retorno do religioso’.”¹⁰⁹⁹

Como podemos perceber, múltiplos e diversos são os interesses e as interpretações propostas sobre a obra gauchetiana. Existe, atualmente, um grupo de professores e pesquisadores do Institut de Philosophie da Université K. U. Leuven na Bélgica que desenvolve trabalhos diferenciados sobre a teoria de Gauchet. Antoon Braeckman, por exemplo, interessa-se, mais propriamente, pelo ponto de vista das relações que nosso autor estabelece entre democracia e direitos humanos na sociedade atual.¹¹⁰⁰ André Cloots, por sua vez, tem interesse especial pela compreensão de Gauchet acerca da religião e de suas relações com o homem ocidental contemporâneo.¹¹⁰¹ Já Donald Loose procura pesquisar as referências da obra gauchetiana sobre o político e o religioso que se instalam com a saída da religião e as

¹⁰⁹⁶ Cf. Marcel GAUCHET, *La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive*, *Libre. Politique — anthropologie — philosophie*, Payot, n° 2 deuxième semestre 1977.

¹⁰⁹⁷ Marc-Olivier PADIS, *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, p. 12.

¹⁰⁹⁸ Olivier BOBINEAU, *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet*, p. 15.

¹⁰⁹⁹ François NULT, *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 3.

¹¹⁰⁰ Cf. Antoon BRAECKMAN, *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, p. 129.

¹¹⁰¹ Cf. André CLOOTS, *Marcel Gauchet e le désenchantement du monde. La place significative de la religion dans les transformations de la culture occidentale*, in: Antoon BRAECKMAN, *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, p. 27.

transformações promovidas pelo cristianismo no mundo moderno.¹¹⁰² Por seu lado, Maurice Weyembergh, professor da Université Libre de Bruxelas, procura desenvolver suas reflexões sobre a democracia moderna a partir das noções de história, religião e ideologia que Gauchet elabora em sua obra. Vincent Sohet, pesquisador do Centre de Philosophie du Droit da Université Catholique de Louvain, faz uma análise voltada para a dimensão da sociologia no pensamento gauchetiano, sua intenção é compreender a sociologia como uma prática social.¹¹⁰³

Um outro grupo de pesquisadores interessados pela obra de Gauchet encontra-se no Canadá. Entre eles, Serge Cantin, professor do Département de Philosophie de l'Université du Québec, que se interessa por uma genealogia geral das fontes de *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Em sua opinião, este livro é “uma das obras maiores do final do século XX”.¹¹⁰⁴ Gilles Labelle, professor de ciências políticas da Université d'Ottawa, é do parecer de que a teoria de Gauchet desenvolve dois tipos de filosofia da história. A primeira delas parte de uma visão interior dos fundamentos da instituição simbólica e da história que conduz à humanidade do homem. A segunda parte de uma confrontação com o exterior, ou seja, parte do questionamento que se interroga sobre o que condiciona esta instituição simbólica e suas condições de possibilidades.¹¹⁰⁵

Danny Roussel, professor da Université de Laval, desenvolve pesquisas sobre a recepção da obra gauchetiana por parte da teologia francesa atual e sobre as reflexões de Gauchet acerca das questões conceituais surgidas a partir dos debates cristológicos dos primeiros concílios da Igreja.¹¹⁰⁶ Robert Mager, professor de teologia prática e de teologia sistemática na Faculté de Théologie et Sciences Religieuses de l'Université de Laval, desenvolve, juntamente com Patrice Bergeron (pesquisador da mesma instituição), um

¹¹⁰² Cf. Donald LOSSE, Marcel Gauchet : politique, religion et christianisme, in: Antoon BRAECKMAN, *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, p. 95.

¹¹⁰³ Cf. Vincent SOHET, la sociologie e l'institution du social. réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet, in: Antoon BRAECKMAN, *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, p. 70.

¹¹⁰⁴ Cf. Serge CANTIN, Aux sources du Désenchantement du monde de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie, in: François NULT, *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 13.

¹¹⁰⁵ Cf. Gilles LABELLE, “Institution symbolique”, “Loi” et “Décision sans sujet”. Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet? in: François NULT, *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 69 e 74.

¹¹⁰⁶ Cf. Danny ROUSSEL, Deux lectures théologiques du désenchantement du monde : Jean Richard et Pierre Gisel, in: François NULT, *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 148.

trabalho em que confronta a tese gauchetiana de saída da religião com o caso particular da desconfessionalização escolar que se deu entre os anos 1960 e 2000 no Quebec.¹¹⁰⁷

Muito recentemente, no final de 2012, o padre jesuíta colombiano Luís Fernando Múnera, pesquisador da Pontifícia Universidad Javeriana de Bogotá, publicou um livro em que propõe uma compreensão do cristianismo no contexto democrático contemporâneo a partir da confrontação das teses de Marcel Gauchet com as de Alexis de Tocqueville. Esse autor procura debater, a partir desses dois autores, questões que concernem à democracia, ao Estado e à religião na trajetória moderna e contemporânea do cristianismo.¹¹⁰⁸

É possível registrar, também, o interesse em ler e comentar a obra de Marcel Gauchet em nosso próprio ambiente acadêmico. Carlos Alberto Steil, professor da Universidade Federal Fluminense, escreveu, em 1994, um artigo em que procura explicar os principais pontos da teoria de Marcel Gauchet.¹¹⁰⁹ Marcelo Camurça, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, escreveu, em 1997, um artigo em que discute algumas etapas do processo de saída da religião em *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*.¹¹¹⁰ Em 2010, escrevemos, juntamente com Wilmar do Valle Barbosa, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, leitor de longa data das obras de Marcel Gauchet, um artigo no qual analisamos as diferentes posições teóricas de Luc Ferry e do nosso filósofo acerca das espiritualidades contemporâneas que eles desenvolvem a partir da ideia de um religioso após a religião.¹¹¹¹ Por fim, Carlos Mauro de Oliveira Júnior, professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, publicou, no final de 2012, um trabalho no qual considera a história do conceito de político em Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet. Ele procura desenvolver uma genealogia do conceito de político através do pensamento desses dois autores franceses, objetivando, com isso, uma reconstrução histórica desse conceito que permita conectar os objetos e metodologias da história e da história dos conceitos.¹¹¹²

¹¹⁰⁷ Cf. Robert MAGER ; Patrice BERGERON, Sortir la religion de l'école ou l'école de la religion? Le débat québécois sur la confessionnalité scolaire (1960-2000), in: François NULT, *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, p. 167.

¹¹⁰⁸ Cf. Luis Fernando MÚNERA, *Le Christianisme dans le débat démocratique contemporain. Une discussion des travaux de Marcel Gauchet et d'Alexis de Tocqueville*.

¹¹⁰⁹ Cf. Carlos Alberto STEIL, Para ler Gauchet, *Religião e sociedade*.

¹¹¹⁰ Cf. Marcelo CAMURÇA, Algumas considerações a propósito do Livro "Le désenchantement Du Monde", *Rhema*.

¹¹¹¹ Cf. Wilmar do Valle BARBOSA ; Henrique Marques LOTT, "O religioso após a religião" : um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry, *Horizonte*.

¹¹¹² Cf. Carlos Mauro de OLIVEIRA JR., História política e história dos conceitos: um estudo sobre o "político" em Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet, *História da Historiografia*.

Por fim, gostaríamos de registrar, ainda, que, nos dias 14 e 15 de outubro de 2011, tivemos a oportunidade de participar de um colóquio internacional sobre a obra de Marcel Gauchet no Colégio dos Bernardinos, em Paris. No referido colóquio, reuniram-se diversos pesquisadores para analisar o pensamento do filósofo francês. Entre eles, só para citar alguns dos presentes, estavam: Philippe Lara, professor do departamento de direito público e de ciências políticas da Université Panthéon-Assas Paris-II, Stéphane Viber, professor do departamento de antropologia e de sociologia na Université de Ottawa, Yves Coutoure, professor do departamento de ciências políticas da Université do Québec em Montreal, Pierre-Henri Tavoillot, mestre de conferências no departamento de filosofia da Université Paris-IV e Camille Froidevaux-Metterie, professora de ciências políticas na Université de Reims Champagne-Ardenne. Este colóquio teve como tema central a “antropologia de Marcel Gauchet”. O que observamos no decorrer das apresentações e reflexões que ocorreram durante esse evento indica-nos que, para além dos estranhamentos e das reações adversas que marcaram os primeiros debates em torno da teoria do diretor de estudos da EHESS, neste colóquio de 2011, o que vimos foi a busca por um aprofundamento das pesquisas em torno da antropologia de Gauchet. A expectativa que motivou a maioria dos presentes era alcançar uma melhor compreensão das atuais espiritualidades “fora da religião”. Ao que tudo indica, a obra do diretor de estudos da EHESS vai continuar inspirando a produção de novas pesquisas, livros, artigos e debates. Vamos conferir.

APÊNDICE

Breve excursão sobre Marcel Gauchet

Marcel Gauchet é um filósofo e historiador francês que ocupa atualmente o cargo de diretor de estudos na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), no centro de pesquisas Raymond Aron e é também editor-chefe da revista *Le Débat*. Gauchet nasceu em 1946, numa pequena comuna francesa chamada Poilley, situada na Baixa-Normandia, no seio de uma família de origem humilde. Sua mãe era costureira e seu pai foi um “cantonnier” (um trabalhador público encarregado da conservação e limpeza). Teve na infância uma formação católica (o que é comum na região) e chegou a participar como corista em apresentações litúrgicas. Aos 15 anos, ingressa na Escola Normal de Saint-Lô na qual segue uma formação destinada a professor de colégio.

Em Saint-Lô, toma contato com movimentos estudantis de caráter sindical e político. As escolas normais daquela época eram verdadeiros “laboratórios do sindicalismo”.¹¹¹³ Muitos grupos se opunham, sobretudo aqueles representados pelos comunistas e anti-stalinistas dos quais Gauchet fazia parte. Seu interesse pelas questões de ordem política manifestou-se muito cedo na sua própria opinião, já que desde os quinze anos “tinha *Socialismo ou Barbárie* entre as mãos”.¹¹¹⁴ Ao concluir os estudos em Saint-Lô, passa a ensinar durante dois anos em um colégio próximo a Caen.

Após esse período, recebe uma licença para se dedicar aos estudos universitários de filosofia; não obstante, interessa-se também pela história e pela sociologia. Conhece Claude Lefort de quem foi aluno na universidade de Caen de 1966 a 1971. Sob a orientação de Lefort segue seus estudos e adquire grande entusiasmo pela fenomenologia, sobretudo pela obra de Merleau-Ponty. Aprecia também, de início, algumas propostas do estruturalismo, em especial

¹¹¹³ Cf. CH, p. 19-22.

¹¹¹⁴ “Des mes quinze ans, j’avais eu *Socialisme ou Barbárie* entre les mains” (CH, p. 22). Trata-se do jornal *Socialisme ou Barbárie*, publicação de um grupo da esquerda francesa que surgiu no pós-guerra e que atuou de 1948 a 1965. Esse grupo foi liderado inicialmente por Cornélius Castoriadis e Claude Lefort, ambos tiveram um papel relevante na formação intelectual de Marcel Gauchet.

as elaboradas por Michael Foucault e Lévi-Strauss. Ao mesmo tempo toma uma posição que, na sua própria opinião, vai pouco a pouco se firmando analiticamente em seu espírito, conduzindo-o a uma espécie de “antimarxismo teórico”.¹¹¹⁵ Na sua avaliação, foi preciso, então, formular uma teoria política que, muito embora não fosse rigorosamente marxista, não deixasse de integrar, justamente, a questão da luta de classes enquanto expressão ou forma moderna do conflito social comum a toda e qualquer sociedade. Era preciso, portanto, inverter a fórmula de Marx e colocar o político no lugar do econômico.¹¹¹⁶

O interesse de nosso autor pela sociologia logo o despertou para a antropologia e a etnologia. As obras de Pierre Clastres, *A crônica dos índios Guayaki* e *A sociedade contra o Estado*, impressionaram-no muito, provocando uma reformulação em suas próprias reflexões e, simultaneamente, proporcionando-lhe novos fundamentos para sua crítica ao marxismo ortodoxo.¹¹¹⁷ Os avanços das ciências sociais e da antropologia no século XX descortinaram um horizonte de compreensão acerca das sociedades humanas até então desconhecido, e a superação da visão etnocêntrica e o avanço das pesquisas de campo de cunho etnográfico, por sua vez proporcionaram informações até então inéditas sobre o *fato humano*. Os estudos acerca das sociedades autóctones avançaram de forma incontestável a partir dos últimos 60 anos.¹¹¹⁸

Para Gauchet, isso muda o cenário de compreensão e deixa claro que não há como utilizar o modelo marxista de produção para se entender os processos sociais e políticos próprios das “sociedades sem Estado”. O conhecimento dessas sociedades ditas “primitivas” passa então a ser essencial, uma vez que possibilita não somente um saber mais abrangente acerca do homem e suas origens, mas permite também uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas que operam no âmbito de nossas próprias sociedades.

É justamente a trajetória que leva nosso autor a percorrer o caminho que vai da filosofia à etnologia que lhe chama a atenção, ao longo deste percurso, para algo que ainda não havia sido por ele cogitado e que permanecera por todo tempo à margem de suas pesquisas, algo que, para nós, é propriamente aquilo que nos interessa mais de perto, a saber: a religião. A leitura que Marcel Gauchet fez da obra de Clastres abriu-lhe um caminho novo de reflexão. Ele nos relata que, inicialmente, teve grandes dificuldades para lidar com o tema da religião, que, até então, permanecia totalmente à margem de suas reflexões. Embora tenha

¹¹¹⁵ Cf. CH, p. 23.

¹¹¹⁶ Cf. CH, p. 48.

¹¹¹⁷ CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki*. _____. *La société contre l'Etat*. A respeito dessa questão e do desdobramento das obras de Clastres na reflexão de Gauchet, (cf. CP, p. 91-180).

¹¹¹⁸ Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Pierre Clastres, Marshall Sahlins e Clifford Guertz, são alguns entre outros autores que poderíamos tomar aqui como exemplo.

tido uma educação religiosa e tenha vivido a infância em um ambiente cultural religioso, saiu revoltado com sua formação religiosa, o que o levou a pensar que jamais se “interessaria por religiões”.

A partir da tomada de consciência sobre a função matricial das religiões, estas passam a ser uma constante em suas pesquisas. Entretanto, para alguém que sempre se sentiu agnóstico e “refratário à crença”, o tema da religião era, sem dúvida, um grande desafio e, como sua própria obra o demonstra, exigiu uma longa caminhada. A obra *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* publicada em 1985 tornou-se um marco na trajetória de Gauchet e nos estudos sobre a religião, pois, como sugere Charles Taylor, “ninguém interessado em clarificar nosso pensamento sobre a religião e o secular, pode permitir-se ignorar este livro marcante e original.”¹¹¹⁹

“Quem é Marcel Gauchet no horizonte acadêmico: filósofo, historiador ou sociólogo?”

Essa pergunta feita por François Azouvi e Sylvain Piron a Marcel Gauchet nos reporta a uma duradoura tradição filosófica francesa que remonta a Descartes e aos filósofos do iluminismo. Todavia, a própria trajetória intelectual de nosso autor revela uma disposição muito contemporânea dos saberes e das disciplinas. É o que nos faz entrever Gauchet mesmo. Quando de sua resposta a essa pergunta proposta por um de seus interlocutores ele nos propõe a seguinte questão: “os filósofos das luzes, quem são eles? Montesquieu, por exemplo, é um jurista, um filósofo ou um antropólogo?”¹¹²⁰ Na sua avaliação, o tipo de pergunta feita por seu interlocutor não faz sentido nos dias de hoje, pois não se pode delimitar previamente especializações que não se pautem pela *interdisciplinaridade entre os saberes*, sobretudo no âmbito das ciências sociais e humanas.

Numa primeira autodefinição de seu próprio perfil intelectual, diz pertencer a uma “linhagem de observadores contemporâneos”.¹¹²¹ É esse contexto contemporâneo que assinala a disposição interdisciplinar dos saberes, o que, por sua vez, lhe permite passar pela história, pela antropologia e etnologia, muito embora seu projeto próprio seja de “ordem filosófica”.¹¹²² Nessa perspectiva, sua atenção central orienta-se, primordialmente, para o que, dentro de uma perspectiva clássica poderíamos chamar de antropologia filosófica, ou seja, uma reflexão voltada para o que, em princípio, caracteriza a espécie humana, a sua

¹¹¹⁹ Cf. Charles TAYLOR, Prefácio da tradução inglesa de DM, p. xv.

¹¹²⁰ Cf. CH, p. 7.

¹¹²¹ Cf. CH, p. 8.

¹¹²² Cf. DR, p. 39 e RAR, p. 52.

humanidade e universalidade, sua estrutura e dinâmica interna e seu modo típico de ser, como sugere Haeffener.¹¹²³ Esta postura decorre daquela que talvez seja a ideia-chave da proposta teórica de nosso autor, a saber: a compreensão do humano a partir de uma *antropossociologia transcendental*. Com este termo Gauchet designa o que entende ser uma “antropologia no sentido de teoria do humano, disso que faz a humanidade do homem; sociologia porque os dois aspectos [estão] correlacionados; transcendental, enfim, para designar a dimensão propriamente filosófica do conjunto, a interrogação sobre as condições de possibilidade.”¹¹²⁴

O interesse por uma teoria geral do fenômeno humano encontra um primeiro acolhimento na trajetória de Gauchet já por volta dos anos de 1960, quando então entra em contato com inúmeras reflexões e correntes de pensamento que tomavam em certa medida essa mesma direção. Tanto a fenomenologia quanto a “promessa estruturalista” que pretendia ultrapassar a perspectiva dos modelos clássicos da sociologia e da psicanálise o impressionaram inicialmente. Seu foco primordial era compreender o humano-social a partir da experiência histórica, isto é, a partir dos fatos históricos vivenciados pelos atores sociais.

Desta postura decorre a preocupação tipicamente gauchetiana de interrogar *através do passado e do presente*, a história do homem e de seu pensamento.¹¹²⁵ Voltamos aqui a uma duradoura tradição filosófica francesa a que nos referimos inicialmente, remontando ao século XVII que assiste, com Descartes, ao surgimento do racionalismo, responsável, como sabemos, pela construção da ideia moderna do sujeito. A fórmula do *cogito ergo sum* desencadeia o início do pensamento moderno. Contudo, é preciso acrescentar a essa tradição a crítica kantiana e a filosofia hegeliana da história. Todas essas três perspectivas constituem eixos da modernidade, verdadeiro epicentro intelectual, para não dizer “espiritual”, com o qual nos confrontamos obrigatoriamente e sistematicamente e que se tornou o grande legado do pensamento ocidental moderno. Segundo nosso filósofo, essa é nossa fonte intelectual inevitável, queiramos ou não.

De acordo com Gauchet, essas determinações não dizem respeito às nossas preferências ou inclinações individuais, mas a uma “situação filosófica que é a nossa”.¹¹²⁶ Em sua opinião, nossa tradição filosófica moderna implica fundamentalmente as reflexões acerca do *sujeito*, da *crítica* e da *história*. Uma entre as tarefas da filosofia é pensar a história e esse é um ponto de inflexão bastante acentuado na obra de nosso autor. Embora exista esse forte

¹¹²³ Cf. Gerd HAEFFNER, *Antropologia filosófica*, p. 13.

¹¹²⁴ “Anthropologie au sens de théorie de l’humain, de ce qui fait l’humanité de l’homme; sociologie parce que les deux aspects me semblent inévitablement corrélés; transcendante enfin, pour designer la dimension proprement philosophique de l’ensemble, l’interrogation sur les conditions de possibilité.” (CH, p. 10).

¹¹²⁵ CH, p. 9.

¹¹²⁶ “Situation philosophique qui est la nôtre” (CH, p. 56). Sobre essa questão cf. também (DM, p. 64).

vínculo estabelecido com a filosofia em sua trajetória, paradoxalmente, ele escreveu pouquíssimo sobre filósofos. Somente alguns de seus textos redigidos para seminários e aulas e apenas um de seus inúmeros artigos têm como tema a obra de um filósofo, neste caso, Merleau-Ponty.¹¹²⁷

O distanciamento em face da fenomenologia e do estruturalismo

Como sabemos exaustivamente, houve um momento de grande efervescência cultural na França nos anos que antecederam o movimento de Maio de 1968.¹¹²⁸ Num breve período de tempo entre dois anos (1966 e 1967), o cenário cultural francês assistiu a uma vastíssima produção intelectual, o que provocou um impacto enorme no contexto acadêmico-intelectual daquela época. Inumeráveis obras inovadoras foram publicadas uma após a outra, impactando positivamente a imaginação teórica e despertando novas buscas que passam a se afastar, em parte, dos rígidos modelos acadêmicos daquela época, tanto no que se refere à filosofia quanto às ciências humanas e sociais.¹¹²⁹

A ideia de se estabelecer um novo paradigma para a análise e compreensão do fenômeno humano-social apresenta nesses anos um modelo criativo na proposta estruturalista.¹¹³⁰ Essa proposta que ele chama de “paradigma crítico”, e que toma a linguagem como “fenômeno humano fundamental”, o entusiasmou vivamente naquele momento. Para nosso autor, esse paradigma ancora-se fortemente na fenomenologia e na reflexão crítica de Heidegger acerca da subjetividade e do ser. Na sua opinião, essa reflexão é, justamente, o que permite ao estruturalismo conceber-se como “uma crítica da subjetividade em nome da objetividade.”¹¹³¹ O estruturalismo pretendia ultrapassar a história da metafísica através do uso dos conceitos heideggerianos. O objetivo era encontrar uma “coerência interna” que fosse capaz de revelar o mais íntimo da “estrutura dos signos”.

Nesse percurso global do estruturalismo, existem algumas contribuições singulares que interessaram ao nosso autor, entre elas as reflexões elaboradas por Jacques Lacan que

¹¹²⁷ Marcel GAUCHET, Sur la démocratie : le politique et institution du social, *Textures*, nº 2-3, 1971. p. 7-78.

¹¹²⁸ Sobre o acontecimento de Maio de 68, cf. Dominique DAMAMME ; Boris GOBILLE ; Frédérique MATONTI ; Bernard PUDAL, *Mai-juin 68*. Cf. também, Maurice GRIMAUD, *Je ne suis pas né en Mai 68 — Souvenirs et carnets. (1934-1992)*. E ainda, Christine FAURÉ, *Mai 68 Jour et nuit*. Muitos autores, entre eles o próprio Marcel Gauchet, consideram Maio de 1968 como tendo sido um evento transformador e, ao mesmo tempo, como um legado da tradição revolucionária francesa.

¹¹²⁹ Cf. CH, p. 32.

¹¹³⁰ Sobre as implicações ao que diz respeito à ideia geral de um paradigma científico, cf. KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Sobre este novo paradigma para a compreensão do humano, cf., por exemplo, Edgar MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine* (Ed. Bras. *O enigma do homem*).

¹¹³¹ “Une critique de la subjectivité au nom de l’objectivité” (CH, p. 34).

visava combinar linguística e psicanálise e que tinha como objetivo compreender, através da exterioridade da linguagem, o processo da configuração interna do sujeito.¹¹³² Também despertaram-lhe interesse as reflexões contidas na obra *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, de autoria de Michel Foucault. Na interpretação de Marcel Gauchet, esta obra de Foucault escapa, em certa medida, do reducionismo marxista e busca o entendimento dos mecanismos internos das estruturas históricas. Entretanto, o projeto do paradigma crítico estruturalista esbarra em seus próprios limites ao pretender alcançar um *saber unificado sobre o homem*, sem, no entanto, fazer suficientemente uma *crítica a si mesmo*.

Era preciso, portanto, elaborar a “crítica da crítica”, projeto ao qual se propôs Gauchet. Mas, ao fazê-lo, foi necessário superar o próprio paradigma estruturalista, bem como libertar-se dos modelos clássicos de interpretação.¹¹³³ Para ele, a ideia de sujeito é muitas vezes ilusória, revelando “um ator separado das coisas”.¹¹³⁴ Nesse caso, em seu entendimento, o referido paradigma não se dá conta de que o sujeito clássico é em parte uma ilusão.¹¹³⁵ Trata-se de uma ilusão produzida pela própria linguagem e suas estruturas. Todavia, o problema surge na medida em que as estruturas não se dão exatamente em função do que o paradigma supõe. Em outras palavras, segundo o diretor de estudos da EHESS, não é possível desalojar totalmente o sujeito através da análise da estrutura da linguagem. Nesse sentido, nem mesmo as tentativas mais promissoras do estruturalismo conseguem resolver os problemas teóricos produzidos por ele mesmo.

O mundo histórico do sujeito está para ser compreendido por parâmetros que não foram contemplados pelo paradigma estruturalista. Isso quer dizer que, segundo Gauchet, “um certo tipo de história estrutural, tal qual Foucault tinha melhor orquestrado, não dá conta dos conflitos teóricos”.¹¹³⁶ A reflexão de Foucault apresentava alguns inconvenientes típicos dos enunciados da gramática geral própria daquele momento da cultura filosófica francesa. Para Gauchet, esse percurso gerou um duplo inconveniente. O primeiro decorre da *ilusão* de se escapar de certos tipos de reducionismo “ilustrados” como, por exemplo, aqueles propostos pelo marxismo da época. O segundo decorre da *ilusão* de superar outros reducionismos vulgares. A questão desloca-se então para o *contexto*, que esbarra com a *historicidade das*

¹¹³² É o caso de alguns dos *Escritos* lacanianos, por exemplo: Du sujet enfin en question et fonction et champ de la parole et du langage, in: Jacques LACAN, *Écrits I*, p. 227-321.

¹¹³³ Cf. CH, p. 46-47.

¹¹³⁴ Cf. HS, p. 16.

¹¹³⁵ Cf. CH, p. 48.

¹¹³⁶ “Un certain type d’histoire structurale, telle que Foucault l’avait le mieux orchestrée, ne permet pas rendre compte des conflits théoriques.” (CH, p. 49).

coisas e com a própria limitação da crítica, que se perde na superfície dessas coisas. Na opinião do editor-chefe da revista *Le Débat*, se, por um lado, é preciso saber que “a consciência histórica é o eixo de nossa cultura”, por outro lado, é necessário ter em conta que “não há saber absoluto”.¹¹³⁷

Tanto o estruturalismo quanto a fenomenologia são reflexões que, em certa medida, interessam a nosso autor. Ambas apresentam uma aguda atenção aos detalhes, e, nessa perspectiva, há que se destacar especialmente a questão da *percepção*, objeto caro a Merleau-Ponty. A partir da dinâmica da relação entre o *visível e o invisível*, surge uma promessa de se abrigar o ambicioso projeto da fenomenologia, qual seja, o de fazer a *descrição do mundo* através da experiência perceptiva da presença das coisas.¹¹³⁸ A fenomenologia teve o mérito de nos legar uma espécie de “inventário do mundo vivido”, o que permite pensá-la, em princípio, segundo Gauchet, como um meio de se evitar a abstração estruturalista que, presa de tautologias, não consegue realizar uma verdadeira apreensão do real.¹¹³⁹ Com a pretensão de descrever os fenômenos a partir das “coisas mesmas”, a fenomenologia acabou conseguindo elaborar as premissas filosóficas para um acesso ao concreto da experiência, evitando, com isso, cair no vazio do estruturalismo. Ela propõe restituir a totalidade das coisas na medida em que pretende nos apresentar “carnalmente” a experiência do mundo e a percepção que abriga uma experiência de participação e de *inscrição do sujeito individual no nível perceptivo*.

Todavia, Gauchet percebe que a fenomenologia mesma, por sua vez, também não consegue avançar muito além das preliminares e realizar suas maiores promessas, ficando sempre num estágio meramente propedêutico, como se algo a impedisse de dar o passo derradeiro em direção à experiência concreta com o fenômeno. Portanto, “foi necessário sair da fenomenologia para poder concluí-la”.¹¹⁴⁰ Desse modo, é mister reconhecer que, na sua opinião, a fenomenologia não revela a totalidade do ser das coisas através de suas descrições e, por conseguinte, não nos permite o acesso a uma experiência direta com as coisas. A conclusão de nosso autor é que, “mesmo quando nós partimos da investigação das ‘coisas mesmas’, não são as coisas que se expressam, mas nós. O ser não fala por nossa boca”.¹¹⁴¹

¹¹³⁷ HS, p. 18.

¹¹³⁸ Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *O visível e o invisível*, p. 15.

¹¹³⁹ Cf. CH, p. 51.

¹¹⁴⁰ “Il faut sortir de la phénoménologie pour pouvoir l’accomplir.” (CH, p. 51).

¹¹⁴¹ “Même lorsque nous partons à la recherche des ‘choses mêmes’, ce ne sont pas les choses qui s’expriment, mais nous. L’être ne parle pas par notre bouche” (CH, p. 51).

O aporte da etnologia: o religioso e o político no seio das sociedades autóctones

Correntes contemporâneas diversas de pensamento, próprias da cultura francesa do século XX, entre elas o estruturalismo e a fenomenologia, buscaram uma forma de desconstruir a posição ilusória do sujeito e superar, por assim dizer, todo o processo de elaboração dessa ilusão. Entretanto, essa tarefa ainda não se cumpriu, a autonomia do sujeito continua a esbarrar e tropeçar na sua própria incapacidade de lidar com os dados da realidade e, muitas vezes, com o descompasso consigo mesmo.¹¹⁴² No entanto, Segundo Gauchet, é preciso ter claro que os avanços fundamentais das pesquisas empíricas, principalmente, na etnologia, nos ajuda a recolocar a questão do sujeito sob outro ângulo, em que, com “o aporte da etnologia” possibilitou denunciar a ilusão do sujeito.¹¹⁴³ Permitiu, por conseguinte, que aprendêssemos a lição dos não-sujeitos, isto é, “lição dos selvagens”.¹¹⁴⁴

A etnologia é uma disciplina muito peculiar, que se apresentou na trajetória de Gauchet como um *caminho de esclarecimentos*, permitindo-lhe encontrar, assim, uma superação do modelo estruturalista. Os estudos de Lévi-Strauss acerca dos mitos lhe interessaram muito, e ele mesmo leu “as *Mitologias* de lápis na mão, linha a linha.”¹¹⁴⁵ Entretanto, esta dedicação lhe serviu para perceber que havia algo que não tinha sido contemplado nesses estudos, nos quais Lévi-Strauss se propunha revelar o jogo interno dos mitos. Isso decorria do próprio método que o estruturalismo criara para si mesmo, a *desmontagem dos conteúdos*, os quais, na opinião de Gauchet, tornaram-se seu maior problema. As abstrações sobre os sistemas de parentesco que o estruturalismo combinava com métodos destinados à pesquisa etnológica eram insatisfatórias ao olhar de Gauchet. Assim sendo, ele concluiu que, no geral, o próprio estruturalismo “se desconstruía sozinho pela riqueza dos materiais que ele se permitia abraçar e para o qual, ao mesmo tempo, ele propunha um tratamento tão manifestamente insatisfatório.”¹¹⁴⁶

O seu interesse pela etnologia tinha como direção a busca por uma compreensão mais profunda do político e isso, a seu ver, assegurar-lhe-ia uma crítica contundente ao marxismo. Todavia, o seu despertar mais intenso para a etnologia se deu, como indicamos, com a leitura de um artigo do antropólogo Pierre Clastres, que tratava sobre a questão da chefia entre os índios sul-americanos. Segundo Gauchet, a leitura desse artigo “foi um dos maiores choques”

¹¹⁴² Cf. HS, p. 12-13.

¹¹⁴³ Cf. CH, p. 35.

¹¹⁴⁴ Cf. CP, p. 91.

¹¹⁴⁵ “J’ai lu les *Mythologiques* crayon à la main, ligne à ligne” (CH, p. 62).

¹¹⁴⁶ “[Le] structuralisme se déconstruisait tout seul, par la richesse des matériaux qu’il permettait d’embrasser et dont, en même temps, il proposait un traitement si manifestement insatisfaisant” (CH, p. 62).

de sua vida intelectual.¹¹⁴⁷ Clastres demonstrava, na ocasião, que as sociedades autóctones revelam uma concepção completamente diferente daquela que nós temos sobre o poder e com a qual costumamos pensar toda e qualquer forma de poder, na esteira das acepções próprias da filosofia política moderna. De acordo com o antropólogo francês, tais sociedades organizam-se de modo tal a *não* permitir que haja divisão política em seu interior; operam, por assim dizer, impedindo a existência de qualquer tipo de poder em separado, tal como ocorre nas sociedades com Estado.

Na interpretação de Gauchet, as reflexões de Clastres sobre essas sociedades sem Estado nos fornecem uma espécie de “emancipação” do modelo marxista, especialmente no que se refere ao determinismo econômico. Isso por si só já seria suficiente para que o nosso autor se visse profundamente envolvido com a etnologia. Todavia, os textos de Clastres sobre os índios da América do Sul lhe forneciam algo mais. Eles lhe deram, num primeiro momento, uma renovada percepção do político no âmbito da organização das sociedades ditas “primitivas” e, num segundo momento, lhe fizeram perceber as íntimas relações originárias entre o político e o religioso. É dessas leituras que emerge a concepção gauchetiana que associa a história do político com a história do religioso, com a qual ele procura nos mostrar o que entende ser o “essencial do religioso”.¹¹⁴⁸ Nessa concepção, o político e o religioso se esclarecem um pelo outro.¹¹⁴⁹

Como dissemos, o tema da religião era, em princípio, algo distante das reflexões de Gauchet. Para assenhorar-se dele, empreendeu o estudo dos tratados de Mircea Eliade e da escola comparativista de Chicago. Mas foi principalmente a leitura da obra de Lévi-Strauss que o ajudou num primeiro momento, sobretudo ao que se refere à análise da estrutura dos mitos. Porém, no seu entendimento, a percepção do sentido mais completo das mitologias encontra-se disposta na *Crônica dos Índios Guayaki*, outro livro de Clastres.¹¹⁵⁰

Segundo Gauchet, esse livro lhe trouxe profundas elucidaciones sobre os rituais, o que o ajudou a elaborar uma melhor compreensão dos sistemas de crenças e do vínculo profundo que esses sistemas implicavam nas sociedades autóctones. Nos cantos e ritos, celebra-se o “modelo original” das mitologias. Nestes, o natural e sobrenatural são uma só e mesma coisa. No entanto, o evento narrado ocorre somente em um passado original, representado por um tempo único, no qual se deu a origem do mundo e a criação de todos os seres. Trata-se,

¹¹⁴⁷ “Je dois dire que sa lecture a été l’un des plus grands chocs de ma vie intellectuelle” (CH, p. 64). Trata-se da leitura que fez do artigo de: Pierre CLASTRES, “Échange et pouvoir. Philosophie de la chefferie indienne”. In: *La Société contre l’État. Recherches d’anthropologie politique*.

¹¹⁴⁸ Cf. DC, p. 32.

¹¹⁴⁹ Cf. CH, p. 14-15.

¹¹⁵⁰ Pierre CLASTRES, *Chronique des Indiens Guayaki*.

portanto, de um tempo que não se “mede” em horas e dias como nosso tempo comum. Portanto, não é um tempo longínquo, mas um tempo colocado no lugar único da fundação, um *tempo mítico*, que o rito e o mito reatualizam.

É nesse modelo original do mito que Gauchet encontra propriamente o religioso, *o sobrenatural e heterônimo por excelência*. No seu entendimento, na narrativa mítica, reflete-se o núcleo reduzido do político. Para ele, “as sociedades humanas são sociedades políticas porque elas não são determinadas por um estado natural, mas habitadas por uma reflexividade da qual a religião foi a manifestação mais fundamental da história, a institucionalização por excelência.”¹¹⁵¹ Segundo o autor, é justamente a partir de uma reflexão acerca do religioso e do político entre os povos de organização tribal que poderemos iluminar nossa compreensão sobre a nossa própria sociedade moderna, uma sociedade que, no seu entendimento, “saiu da religião” sem, paradoxalmente, abandoná-la.

¹¹⁵¹ “Les sociétés humaines sont des sociétés politiques parce qu’elles ne sont pas déterminées par un état naturel, mais habitées par une réflexivité dont la religion a été la manifestation fondamentale dans l’histoire, l’institutionnalisation par excellence” (CH, p. 76).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) *Fontes primárias:*

GAUCHET, Marcel A dívida de sentido e as raízes do Estado: Política da Religião Primitiva. In: *Guerra, Religião e Poder*. Lisboa: Ed. 70, 1983.

_____. Ce que nous avons perdu avec la religion, *Revue du Mauss*, n° 22, second semestre, p. 312-315, 2003.

_____. Croyance religieuse et croyance politique, *Le Débat*, Paris, n° 115, mai-août, p. 117-141, 2001.

_____. Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I, *Le Débat*, Paris, n° 14, juillet-août, p. 119-132, 1981.

_____. Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique II, *Le Débat*, Paris, n° 15, septembre-octobre, p. 147-168, 1981.

_____. Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir, *Le Débat*, Paris, n°127, novembre-décembre, p. 3-19, 2003.

_____. *Entretiens avec Marcel Gauchet* (avec K. Von Bulow), Kime, 1997.

_____. Fin de la religion?, *Le Débat*, Paris, n°28, janvier, p. 155-175, 1984.

_____. *L'avènement de la démocratie I. La Révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *L'avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *L'avènement de la démocratie III. À l'épreuve des totalitarismes*. Paris: Gallimard, 2010.

_____. L'élargissement de l'objet historique, *Le Débat*, Paris, n°103, janvier-février, p. 131-147, 1999.

_____. L'expérience totalitaire et la pensée politique. *Esprit*, Paris, n°7-8, juillet-août, p. 3-28, 1996.

_____. *La condition historique*. Paris: Stock, 2002.

_____. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *La démocratie de notre temps* (avec Pierre Manent et Alain Finkielkraut). Genève: Editions du Tricorne/Répliques – France Culture, 2003.

_____. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive. In: *Libre. Politique – anthropologie — philosophie*, Payot, n° 2 deuxième semestre, 1977.

_____. *La pratique de l'esprit humain : L'institution asilaire et la révolution démocratique* (en collaboration avec Gladys Swain). Paris: Gallimard, 1980.

_____. *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *La révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1885.

_____. Le mal démocratique, *Esprit*, n° 195, octobre, p. 67-88, 1993.

_____. Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé, *Revue du Mauss*, Paris, n°22, second semestre, p. 40-52, 2003.

_____. *Situations de la démocratie* (en collaboration avec Pierre Manent et Pierre Rosanvallon). Paris: Seuil, 1993.

_____. “Sur la démocratie : le politique et institution du social”, *Textures*, Paris, n° 2-3, p. 7-78, 1971.

_____. Sur la religion, *Le Débat*, n°32, novembre, p. 187-192, 1984.

_____. *Un Monde désenchanté ?* Paris: Editions de l'Atelier, 2004.

_____. ; BACKES, Uwe; COURTOIS, Stéphane; LARA, Philippe de; POMIAN, Krzysztof; RAYNAUD, Philippe. Autour de À l'épreuve des totalitarismes de Marcel Gauchet. *Le Débat*, Paris, n. 167, novembre-décembre, p. 162-192, 2011.

_____. ; FERRY, Luc. *Depois da religião : o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. ; FERRY, Luc. *Le Religieux après la religion*. Paris: Grasset, 2004.

_____. ; FINKIELKREUT, Alain. Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme. Alain Finkielkraut, Marcel Gauchet : un échange. *Le Débat*, Paris, n. 51, p. 130-151, 1988.

_____ ; FRANÇOIS, Jullien; JUVIN, Hervé; RAYNAUD, Philippe; VANDERMEERSCH, Léon. Autour de l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, de François Jullien. *Le Débat*, Paris, n. 153, p. 157-192, 2009.

_____ ; GAGNEPAIN, Jean. *Histoire du sujet et Théorie de la personne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009.

_____ ; MELMAN, Charles. *Les affinités sélectives. Discussion critique de thèmes contemporains*. (Col. La Célibataire) Paris: EDK. 2012.

_____ ; Robert REDEKER. *Utopia e modernità* Paris: Città Aperta edizioni, 2004.

b) Fontes secundárias:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALEXANDRIA, Clemente de. *Les stromates 7*. Paris: Cerf, 1997.

ALIGHIERI, Dante. Monarquia. Trad. Carlos do Soveral. In: Os Pensadores. Seleção de textos: Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, Willian of Ockham, São Paulo, Abril Cultural, 1979, Livro I, parte 1.

ARAÚJO, Helena Lima Martinho Rodrigues. Os modos de existência do *Dasein*: inautenticidade e autenticidade em Ser e Tempo, Kalagatos — *Revista de Filosofia* do Mestrado Acadêmico em Filosofia UECE, Foretaleza, V. 2 n. 3, p. 37-62, 2005.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1994.

ARON, Raymond. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965.

ATTIAS, Jean-Cristophe. *Le messianisme; variations sur des figures juives et paralleles*. Paris: Labor et Fides, 2000.

AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982.

BARBIER, Maurice. *La Laïcité*. Paris: L'Harmattan, 1995.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante, *Teoria e Cultura*, Rio de Janeiro, vol. 1, p. 59-74, 2006.

_____. ; LOTT, Henrique Marques. O religioso após a religião: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry, *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 8, p. 47-76, 2010.

BARTHOLO JR, Roberto; CAMPOS, Arminda Eugênia. (Orgs). *Islã: o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Iser/Imago, 1990.

BASLEZ, Marie-Françoise. *Commente notre monde est devenu chrétien*. Paris: Ed. CLD, 2008.

BAUS, Karl; BECK, Hans-Georg; ERWIG, Eugen; VOGT, Hermann Josef. Las Controvérsias teológicas hasta mediados del siglo V. In: Hubert JEDIN. *Manual de historia de la Iglesia*. Vol. II, 1980, p. 143-181.

BEHESHTÍ, Muhammad Husain; BAHONAR, Muhammad Yanád. *Introducción a la filosofía del Islam*. Buenos Aires: Alborada, 1988.

BELLAH, Robert. *From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

BERGERON, Patrice. *La sortie de la religion : brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*. Québec: Athéna, 2009.

BERGER, Peter. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21. I. p. 9-23, 2001.

_____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. ; LUCKMANN, Thomas *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERNADINO, Ângelo di. *Dizionario patristico e di antichità Cristiane*. Casale Monferrato-Marietti, 1983.

BETTENSON, Henry. *Documents of the Christian Church*. Londre and New York, 1956.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1992.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: UNB, 1995.

BOBINEAU, Olivier. *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010.

BORTOLINI, J. *Introdução a Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Paulus, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papyrus, 1989.

BOURDIN, Ceslas-Bernard. Le droit divin et les sources théologico-politique de la modeernité. *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 227, p. 121-141, 2003.

_____. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. in: *A economia das trocas simbólicas* (org. Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 79-98.

BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Publicações Europa-América, s.d.

BRAECKMAN, Antoon. *La démocratie à bout de souffle: Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*. Louvain-Paris-Dudley: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 2007.

BRAUD, Philippe. *La démocratie politique*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

BRUNOT, A. *Saint Paul et son message*. Paris: Artheme Fayard, 1958.

BRIEY, Laurent De. Démocratie, religion et pluralisme: de Toqueville à Gauchet e retour. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, nº 04 novembre, p. 741-761, 2006.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Algumas considerações a propósito do Livro "Le désenchantement du Monde" de Marcel Gauchet. *Rhema*, Juiz de Fora, nº 09, p. 4-19, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. Brasília: Brasiliense, 1983.

CASSIRER, Ernest. O pensamento mítico. In: *Filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Vol. 2. p.1-262.

CASTRO, Marcos Faro de. De Westphalia a Seattle: a teoria das relações internacionais em transição, *Cadernos do REL* n. 20 UFB, Brasília, p. 5-64, 2001.

CERESKO, Anthony R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. São Paulo: Paulus, 1996.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*. Lisboa: Ed. 70, 2002.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras política de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

CHIODO, Mariangela D'Onza. *Buddhismo*. Verona: Queriniana, 2000.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A., 1973.

CLASTRES, Helene. *La Terre sans Mal, Essai sur le prophétisme Tupi-Garani*. Paris, Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 1983.

_____. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon, 1972.

_____. *La société contra l'État*. Paris: Minute, 1974.

COBB, John B. *Bouddhisme-christianisme: au-delà du dialogue?* Trad. Marc Deshays. Genève: Labor et Fides, 1988.

COBRY, Ivan, *Les Moines en Occident*, tome I, les Origines orientales. Paris: Éditions François-Xavier de Gubert, 1997.

COMTE-SPONVILLE, André. *A sabedoria dos modernos*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CONZE, Edward. *El budismo: su esencia y su desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CORBIN, Henry. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, 1971.

CRUSEMANN, Frank. *A Torá. As leis do Antigo Testamento em perspectiva histórico-social*. Trad. de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1996.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. São Paulo: Saraiva, 1995.

DAMAMME, Dominique ; GOBILLE, Boris ; MATONTI, Frédérique ; PUDAL, Bernard. Mai-Juin 68. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2008.

DANIEL, Norman. *Islam et Occident*. Paris: CERF, 1993.

DAVIE, Grace; HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996.

DEPUIS, Jacques. *Homme de Dieu Dieu des hommes: introduction à la christologie*. Paris: CERF, 1995.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. (col. Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DONNER Hebert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 1: Dos primórdios até a formação do Estado. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation. Paris: Encyclopæ Universalis et Albin Michel, 1997.

Dictionnaire du bouddhisme. Paris: Encyclopæ Universalis et Albin Michel, 1999.

DU BREUIL, Paul. *Zoroastro. Religião e Filosofia*. São Paulo: Ibrasa, 1988.

DUBY, George. *O ano mil*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

_____. *O monaquismo e a economia rural*. In: *Senhores e camponeses*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 85-95.

_____. *São Bernardo e a Arte Cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. La genèse chrétienne de l'individualisme, *Le Débat*, Paris, nº 15, p. 124-146, 1981.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

_____. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

EISENSTADT, Shmuel N. "Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered", in J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt e B. Wittrock (orgs.), *Axial Civilizations and World History*. Boston: Leiden, Brill, 2005, p. 532-564.

ELIADE, Mircea. *Aspects du muthe*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *História das crenças e das idéias religiosas*. Vol. II. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.

_____. *Mito e realidade*. Trad. Pola Cibelli. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EVANS-PRITCHARD. *La Religion des primitifs*. Paris: Payot, 1971.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo: Harbra, 1986.

FAURÉ, Christine. *Mai 68 Jour et nuit*. Paris: Gallimard, 1998.

FERRATER-MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; DEREK, Wilson. *Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

FERRY, Luc. *L'homme-dieu ou le sens de la vie*. Paris: Ed. Grasset, 1996.

FIGGIS, Jonh Neville. *El derecho divino de los reyes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FINKELSTEIN, Israël ; SILBERMAN, Neil Asher. *La Bible dévoilée. Les révélations de l'archéologie*. Paris: Bayard, 2002.

FIORILLO, Maria. *O Deus Exilado. Breve História de uma Heresia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993.

FOLZ, Robert. *Le couronnement imperial de Charlemagne 25 décembre 800*. Paris: Gallimard, 1989.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. *A história da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

_____. *Moisés e o monoteísmo*. Trad. José Octávio de Aguiar. In: Edição standard das brasileiras obras psicológicas completas, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

GADAMER, Hans-Georg. Sobre a problemática da autocompreensão — uma contribuição hermenêutica ao tema da “desmitologização”. In: *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 145-158.

GARAUDY, Roger. *Rumo a uma Guerra Santa? O debate do século*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GEFFRÉ, Claude. *Croire et interpréter: le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: CERF, 2001.

GERNET, Jacques. *Chine et christianisme*. Paris: Gallimard, 1982.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GODELIER, Maurice. Do carácter fantasmático das relações sociais. In: *Horizontes da antropologia*. Lisboa: Ed. 70, 1977.

GOYARD-FABRE, S. “Les deux jusnaturalismes ou l'inversion des enjeux politiques”, *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, Caen, 11, p. 7-42, 1988.

GRIMAUD, Maurice. *Je ne suis pas né en Mai 68 — Souvenirs et carnets. (1934-1992)*. Paris: Taillandier, 2007.

GRÜN, Anselm. *Os padres do deserto*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HAEFFNER, Gerd. *Antropologia filosófica*. Barcelona: Ed. Herder, 1986.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000. vol. I.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Trad. Luís Henrique Dreher. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- INWOOD, Michel. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Cluny a cidadela celeste. In: DUBY, Georges; LACLOTTE, Michel. *História artística da Europa: a Idade Média*. Tomo II. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 100-117.
- JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JASPERS, Karl. *Origine et sens de l'histoire*. Paris: Ploton, 1954.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.
- _____. *Crítica da razão pura*. Col. Pensadores. Nova Cultural, 1991.
- _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KEMPF, Friedrich. La reforma gregoriana (1046-1124). In: JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la iglesia*. Tomo III. Barcelona: Editorial Herder, 1970, p. 543-714.
- KESLASSY, Éric. *Démocratie et égalité*. Paris: Breal, 2003.
- LACAN, Jacques. A função da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 101-222.
- LAMBERT, Yves. Les jeunes et le christianisme: le grand défi, *Le Débat*, n° 75, mai-aôut, p. 60-76, 1993.
- LAOUST, Henri. *Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris: Payot, 1975.

- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LAWRENCE, C. H. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1999.
- LEFORT, Claude. A troca e a luta entre os homens. In: ESCOBAR, C. H. *O método estruturalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 64-79.
- _____. *Essais sur le politique, XIX siècles*. Paris: Seuil, 1986.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *La civilisation de l'occident medieval*. Paris: Arthaud, 1965. Ernst H.
- _____. ; SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Ed. Universidade do Sagrado Coração. Vol. II, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1991.
- _____. *Mito e significado*. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. Trad. Luís H. Dreher e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LOWIE, Robert H. *Antropologia cultural*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1947.
- _____. Some aspects of political organization among the Americans aborigines. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78, nº 1-2, p.11-23, 1948.
- MAIRE, Catherine. *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1998.
- MALDONATO, Mauro. Consciência da temporalidade e temporalidade da consciência, *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 39-54, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*. Milão: Ed Rizolli, 1984.
- MASSON, H.. *Manual de herejías*. Madrid: Rialp, 1989.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007, p. 183-314.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a. C*. São Paulo: Paulinas, 2003.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MITRE, E. ; GRANADA, C.. *Las grandes herejías de la Europa Cristiana (380-1520)*. Madri: Istmo, 1983.
- MOURREAU, Jean-Jacques. *A Pérsia dos grandes reis e de Zoroastro*. Col. Grandes Civilizações Desaparecidas. Rio de Janeiro: Editions Ferni, 1978.
- MORIN, Edgar. *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris: Ed. Seuil, 1973. (Ed. Bras. *O enigma do homem*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979).
- MUMFORD, Lewis. *Le Mythe de la machine*. Vol. 2. Paris: Fayard, 1973.
- MÚNERA, Luis Fernando. *Le Christianisme dans le débat démocratique contemporain. Une discussion des travaux de Marcel Gauchet et d'Alexis de Tocqueville*. Paris: Presses Académiques Francophones, 2012.
- NACHMAN, Falbel. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- NAULT, François. *Religion, Modernité et Démocratie en dialogue avec Marcel Gauchet*. Quebec: Presses de l'Université Lawal, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999.
- NISBET, Robert. *História da Idéia de Progresso*. Trad. Leopoldo José Collor Jobim. Brasília: UFB, 1985.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F.. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: EDUSC, 2002.
- OLIVEIRA JR., Carlos Mauro de. História política e história dos conceitos: um estudo sobre o “político” em Pierre Rosanvallon e Marcel Gauchet, *História da Historiografia*, Ouro Preto, nº 9 agosto, p. 166-183, 2012.
- OTTO, Rudolf. *Le Sacré*. Paris: Payot, 1969.
- PADIS, Marc-Olivier. *Marcel Gauchet: la genèse de la démocratie*. Paris: Michalon, 1996.
- PÁDUA, Marcílio de. *Defensor Da Paz*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PAGOLA, José Antônio. *Jesus. Aproximação histórica*. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PANNENBERG, W. *Esquisse d'une christologie*. Paris: CERF, 1974.
- PARENTE, Petrus. *De Verbo incarnato*. Torino: Ed. Marietti, 1953.
- PAVIE, Xavier. *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Harmattan, 2009.

- PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PÉTREMENT, Simone. *Le Dieu separe: les orígenes du gnosticisme*. Paris: Cerf, 1984.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP ed. 34, 2003.
- PALLUERI, Giorgio Balladore. *A Doutrina do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1969.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbendian, 1993.
- _____. *O Timeu*. Trad. Belém: Ed. Universitária, 1986.
- PUECH, Henri-Charles *Histoire des religions*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2003.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 447-471.
- RIBEIRO JR., J. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.
- RICHÉ, Pierre. *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*. Paris : Pluriel, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- _____. *O si mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- RÖMER, Thomas. *Moïse; lui que Yahve a connu face à face*. Paris: Gallimard, 2002.
- ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador. A ideia de Progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- RUSSEL, Jeffrey Burton. *El diablo: percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*. Barcelona: Arletes, s. d.
- SAHLINS, Marshall. Philosophie politique de l'Essai sur le don". *L'Homme*, Paris, nº 4, p. 5-17, 1968.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade; AGUIAR, Odilo Alves; OLIVEIRA, Manfredo Araújo *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- SCHANCKENBURG, R.; SMULDERS, P. *La christologie dans le Nouveau Testamente et le dogme*. Paris: CERF, 1974.

SICRE, J. L. *De Davi ao Messias: Textos Básicos da Esperança Messiânica*. Trad. J. A. Clasen. Petrópolis, Vozes, 2000.

SIMONAY, Bernard. *Moïse, le pharaon rebelle*. Paris: Gallimard, 2005.

SEVERINO, Emanuelle. *La filosofia antica*. Milão: Ed. Rizzoli, 1984.

SOHET, Vincent. La sociologie et l'institution du social. Réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet. *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Louvain, n° 101, p. 1-24, 2002.

SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2002.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. *Religião e Sociedade* 16/13 p. 24-49, 1994.

STRAUSS, Leo. *La philosophie politique et l'histoire*. Trad. Olivier Sedeyn. Paris: Librairie Générale Française, 2008.

_____. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1965.

SZLAKMAN, Charles. *Moïse*. Paris: Gallimard, 2009.

TAYLOR, Charles. (Prefácio) in: GAUCHET, Marcel. *The Disenchantment of the Word. A political history of religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.

VIDAL, Daniel. Marc Augé, *Génie du paganisme*. Arquivos de Sciences Sociais des religions. Paris, Gallimard, coll. « Folios essais », 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneiras Sociais, 1983.

_____. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Ed. Moraes, 1987.

_____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. Sociologia da religião (tipos e relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB, 1991. p. 280-417.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VOGT, Hermann Josef. Las controversias teológicas hasta mediados de siglo V. In: JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la iglesia*. Tomo III. Barcelona: Editorial Herder, 1980, p. 143-181.

WINOCK, Michel. *La fièvre hexagonale: les grandes crises politiques de 1871 à 1968*. Paris: Calman Levy, 1986.

c) Fontes eletrônicas:

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Print version ISSN 0102-6909 Rev. bras. Ci. Soc. vol. 13 n. 37 São Paulo June 1998 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003. Acesso em: 21/05/2010.

NETA, Maria da Anunciação P. B. O “desencantamento do mundo” e a sua relação com a educação moderna. *Linhas Críticas*, Brasília, V. 15, n, p. 135-152, jan/jun. 2009. ISSN 1981-0431. Disponível em: <http://www.fe.unb.br/linhascriticas/artigos/n28/odesencantamento.pdf>. <http://www.revue-etudes.com/Religions/7497>. Acesso em: 09/11/2010.