



“O religioso após a religião”: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry

“The religious after religion”: an debate between Marcel Gauchet and Luc Ferry

Wilmar do Valle Barbosa *

Henrique Marques Lott **

Resumo

A riqueza do debate ocorrido entre os filósofos Luc Ferry e Marcel Gauchet, em janeiro de 1999, deu origem a este artigo, em que os autores exploram os temas e as questões discutidas naquela ocasião. O artigo apresenta as diferentes posições dos dois pensadores franceses, cuja preocupação maior é pensar as condições de possibilidade da religião e do religioso nos tempos atuais. Tempos em que, segundo os debatedores, predomina a individualização da crença e nos quais a presença de uma religiosidade sempre mais inquieta, difusa e incerta convive com o enfraquecimento institucional das religiões. Longe de desaparecer num universo cada vez mais laicizado, o religioso, como indagação sobre o sentido último da vida ou como aspiração ao absoluto, tende a permanecer como um substrato insuperável. Como, então, pensar o religioso após a religião? O texto apresenta as diferentes e divergentes posições de Ferry e Gauchet acerca da pertinência do uso de termos clássicos como “sagrado”, “divino”, “transcendente”, dentre outros, para tratar os constituintes dessa religiosidade contemporânea e inquieta, própria de uma época na qual se torna impossível a edificação de um mundo de parte a parte estruturado pela religião e na qual o religioso impregnaria todos os setores da vida pública e privada.

Palavras-chave: Religião; Religiosidade; Secularização; Autonomia; Heteronomia.

Abstract

This paper analyses the questions and problems that was discussed during an important debate between the French philosophers Marcel Gauchet and Luc Ferry, which take place at Paris on January, 1999. The paper discusses the different conceptions of these thinkers about the status of religion and the religious in nowadays. Days that witnesses the individualization of religious belief and the presence of a restless, uncertain and spread religiosity which however, lives side by side with an institutional weakening of the historical religions. Far from disappearing in a more and more laicized world, the religious as an inquiring about searching on ultimate sense for our lives seems to remain as a permanent individual issue. Nevertheless, how is it possible to conceive the religious *after* the deregulation of historical religions? Classical terms like “sacred”, “divine”, “transcendent” and “absolute” are sufficient to qualify and analyze the elements of this restless and uncertain religiosity, which seems to be constitutive of societies that do not need religious legitimacy anymore.

Keywords: Religion; religious; secularization; autonomy; heteronomy.

Artigo recebido em 07 de setembro de 2010 e aprovado em 30 de Outubro de 2010.

* Doutor em Filosofia. Professor associado do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - PPCIR-UFJF. E-mail: wilmarvalle@uol.com.br

** Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora no Instituto de Ciências Humanas – E-mail: henlott@hayoo.com.br

Introdução

A modernidade é marcada por um progressivo enfraquecimento das formas institucionais da religião e por uma “desregulação institucional das religiosidades”, como nos indica Hervieu-Léger (2008, p. 25). Muito embora esse processo tenha tido seu marco inaugural nas duas grandes revoluções modernas – a francesa e a norte-americana –, ele adquiriu maior expressividade ao longo do século XX, quando emerge efetivamente um horizonte religioso no qual a religiosidade passa a referir-se, paulatinamente, muito mais às opções espirituais individuais e plurais do que à conformidade com as tradições religiosas. Dentro dessa perspectiva, parece-nos consistente sugerir que tal horizonte é um dos indicadores do advento de uma nova “configuração de mundo”, se com esse termo designarmos duas variáveis. Por um lado, a impossibilidade de retorno à tradição *tout court*, ou seja, à irredutível afirmação de um *corpus* de normas e práticas não sujeitas à preferência individual, intocável e inalterável, pois que afirma, de uma vez por todas, o que foi e o que deverá ser. Por outro lado, o processo no qual o ser-sujeito decorre de uma relação cada vez mais direta do indivíduo consigo mesmo, ocorrendo a subjetivação de um princípio gerador de sentido antes tido como objetivo, pois que concebido como transcendente, totalmente exterior à experiência humana, coletiva ou individual. Processo no qual a identidade consiste, portanto, em um fator altamente individualizado, promovendo a percepção da complexidade da experiência humano-social e, conseqüentemente, impossibilitando que a instituição do real se possa fundar em um *único* reservatório de sentido e no seu monopólio institucional (cf. BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 11-51).

Por essas razões mesmas, a existência de uma “religiosidade flutuante”, “à la carte”, ou mesmo de uma “religiosidade secular”, associada ao enfraquecimento institucional das igrejas que outrora constituíram reservas exclusivas de sentido para o estar-junto coletivo ou para a ordem política e social, parece indicar que as religiões e as igrejas vivem, no chamado Ocidente, um *momento pós-religião*. Aqui, o dispositivo religioso de dotação de sentido último – o sentido de todos os sentidos particulares – perde em definitivo sua incidência teológico-política, não obstante a relevância social global assumida pelo fator religião a partir das últimas décadas do século XX e os esforços de

reinstrumentalização da religião para fins de legitimação e mobilização políticas.¹ Isto indica, portanto, que a outrora inquestionável noção de consubstancialidade entre a religião e o Estado tornou-se definitivamente implausível, e que o vínculo entre a lei, o poder da ordem religiosa, nas suas várias formas, eclesiais ou não, e a ordem social e política foi desfeito de modo irreversível (cf. NANCY, 2006, p. 102-112) – até mesmo naqueles países cuja ordem política e forma atual do Estado decorrem de uma revolução dita “religiosa”, como é o caso do Irã. Nesse país, o processo geral de desvinculação culmina também por refletir nas ações práticas das coletividades locais e no modo de ser de cada indivíduo em particular, quando não nas próprias instituições religiosas, jurídicas e políticas (KHOSROKHAVAR, 2007, p. 435-451).

Consolida-se, assim, um tipo de sociedade capaz de *instaurar-se a si própria*, isto é, uma sociedade que não precisa mais de uma “ordem superior” concebida como “externa”, heterônoma e transcendente, tutelada por um poder clerical que legitima a ordem política por um viés teológico-político. Uma sociedade, portanto, que faz prevalecer o *político* enquanto princípio, o qual, segundo Jean-Luc Nancy, é autonomia e estrutura, por definição (cf. NANCY, 2006, p. 103). Desse quadro emergem dimensões e formatações de valores políticos, éticos, jurídicos e culturais que se desdobram à parte e independentemente da instituição religiosa e da própria religião. Assim sendo, temos hoje inúmeras manifestações de diferentes formas de espiritualidade pulverizadas por todos os quadrantes do mundo contemporâneo. Seria legítimo classificá-las como “religião”?² Em que medida termos como “sagrado”, “divino” ou “absoluto” podem ser empregados para identificar elementos dessas espiritualidades e do religioso nos dias de hoje? O que poderá satisfazer a humana demanda de sentido último quando os dispositivos religiosos tradicionais (assim como os políticos e os morais) parecem não mais fazê-lo? (BARBOSA, 2006, p. 59-74). Essas são, dentre outras, algumas das questões que suscitaram e orientaram um rico debate entre os filósofos franceses Luc Ferry e Marcel Gauchet, o qual,

¹ Sobre a relevância social global da religião (THOMAS, 2005, sobretudo p. 97-118 e p. 219-250; ORO e STEIL, 1999, p. 63-70; MARTELLI, 1995, p. 337-413; FERGUSSON, 2004, p.140-198). Sobre a reinstrumentalização da religião (MICHEL, 1994, p. 47-88; idem, 1997, p. 238-293; KEPEL, 2007, p. 199-235; JACOBS, 2006, p. 357-367; JUERGENSMEYER, 2003, p. 4-15 e p. 219- 249, entre outros).

² Esta é uma questão com a qual se debatem muitos autores contemporâneos. A questão das “metamorfoses da religião” nas sociedades atuais é um ponto de convergência de inúmeros estudos. Saber se as novas espiritualidades que observamos hoje podem ou não ser classificadas rigorosamente como “religião” constitui um debate que se encontra em aberto.

no fim das contas, diz respeito ao estatuto de uma religiosidade complexa, errante, inquieta, e de sua sintonia com a laicidade.

Convidados pelo Collège de Philosophie, em Paris, esses dois autores protagonizaram, em janeiro de 1999, uma fecunda discussão acerca das relações entre filosofia e religião e sobre a religiosidade contemporânea. Ao longo desse evento, ambos procuraram expor seus pontos de vista a respeito do que entendem ser as “metamorfoses modernas da cultura”, bem como as “metamorfoses das formas políticas e sociais do estabelecimento humano”, que abalam as estruturas mentais dos indivíduos e as estruturas sociais, impondo-nos profundas interrogações sobre o processo em curso de “reinvenção da humanidade” (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p.17 e 122). Dado esse cenário, existiria um novo modo de ser religioso na época em que vivemos? Ao que parece, sim. Entretanto, advertem os dois filósofos, é preciso investigar com cautela. Não é difícil constatar que vivemos numa era de espiritualidades plurais que, às vezes, emergem de forma ressignificada em nossas sociedades. Todavia, ao mesmo tempo, podemos constatar também que antigas tradições religiosas continuam a atuar como verdadeiras reservas de sentido para indivíduos ou para comunidades inteiras. Como compreender essas manifestações atuais? Qual seria o vocabulário mais adequado para tratar e designar o religioso hoje? Como sugere Marcel Gauchet, devemos, certamente, repensar as categorias advindas da religião (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 64). No entanto, o mais importante está no fato de que precisamos cunhar novas categorias que não sejam mais tributárias de tradições religiosas nas quais “a lei é pensada como herança de uma tradição enraizada num passado imemorial e finalmente divino” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 24). No seu entendimento, todo esse processo de metamorfose das formas políticas e sociais em curso no âmbito de nossas sociedades, que se sabem imersas de modo irrevogável na história, torna efetivamente plausível pensar e assumir o sentido último do destino dos homens – e tudo o que foi até o presente compreendido como divino – a partir de outras categorias que não as religiosas (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 138-139). Isto provavelmente nos possibilitará uma maior e melhor apreensão ou compreensão do fenômeno religioso tal como ele se manifesta na atualidade ou nesta nova “configuração de mundo” em curso.

A tese central de Gauchet é conhecida: o processo plurissecular que ele mesmo denomina “saída da religião” é algo irreversível e, assim sendo, inviabiliza a tentação

integrista e a “volta absoluta aos fundamentos incondicionais”, preconizada pelos diferentes fundamentalismos (cf. GAUCHET, 1985, p. I-XXIII e 2004, p.165-177). Inviabiliza, portanto, o *élan* de recomposição/reestruturação do estabelecimento humano-social segundo fundamentos religiosos, transcendentais e sacros que resgatariam, desse modo, as heteronomias do teológico-político como *exclusivo* fundamento da lei, do poder político e da moral. Todavia, isto não significa, diga-se de passagem, que para este filósofo a religião se tenha esgotado, perdido sua condição de importante reserva de sentido ou que Deus tenha morrido! Muito pelo contrário: ela permanece atuante hoje e permanecerá no futuro, provavelmente. No entanto, o seu *ponto de aplicação* desloca-se, definitivamente, do social e do ético-político para o individual. Desloca-se da ordem da anterioridade e da transcendência do religioso e, portanto, da ordem da recepção/imposição/devoção incondicional a um princípio heterônomo, tido como unificador do estabelecimento humano, para a ordem da busca/apropriação/indagação individual (cf. GAUCHET, 1998, p. 108-110). Dentro dessa perspectiva, a consciência religiosa atual deixa de articular-se em torno da fé na objetividade incontestável de seu próprio objeto, abrindo-se à ideia de que seu fundamento se encontra no sujeito, com tudo o que isto significa de limitação quanto ao estatuto e à incidência jurídica, moral e política desse objeto mesmo. Assim sendo, o ponto de aplicação da religião desloca-se do plano da afirmação da “lei divina intangível” como verdade substancial do humano-social, plano da objetividade do “verdadeiro”, para o plano da busca de sentido último para o indivíduo, plano da subjetividade, subordinando, assim, os “imperativos do além aos imperativos do aqui-embaixo” (GAUCHET, 1998, p. 108).

Para Luc Ferry, o outro participante do debate, esse cenário de enfraquecimento e de desregulação institucional das religiosidades requer uma compreensão diferenciada. No seu entendimento, exposto em outra ocasião de modo pontual, a indagação moderna pelo sentido último e pelo sagrado – ambos inseparáveis, no seu entendimento – nutre-se de um duplo processo (cf. FERRY, 1996, p. 61-62). Por um lado, “o vasto movimento de *humanização do divino*” que acompanha a emergência da laicidade na Europa, no séc. XVIII; por outro, e em paralelo, “uma lenta e inexorável *divinização do humano*”, vinculada ao nascimento do amor moderno (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 61). Poderíamos dizer que, caso a ideia de uma nova “configuração de mundo” ou “reinvenção

da humanidade” seja plausível, ela decorre, para Ferry, menos do cenário atual de desregulação das religiosidades e mais do cruzamento desse duplo processo que, na sua avaliação, gera um novo humanismo: o humanismo do homem-deus, próprio de uma humanidade que, ao rejeitar as heteronomias do teológico-político, “tomou o lugar do sujeito absoluto” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 245). Dentro dessa perspectiva, a questão do sentido último desloca-se do plano da religião para o plano de uma espiritualidade *laica* – o humanismo do homem-deus – mas sem por isto perder o vínculo com o transcendente ou com o “sentido dos sentidos”. Isto significa dizer que o fato de esse novo humanismo rejeitar os argumentos de autoridade fundados nas tradições religiosas não implica, de acordo com Ferry, que ele tenha necessariamente que rejeitar a questão da transcendência. Assim sendo, o ideal moderno de autonomia que anima tanto a edificação da cidade dos homens, quanto o domínio dos indivíduos por si mesmos, não implica que a exigência de vínculo a uma exterioridade tenha sido anulada. No seu entendimento, a humana necessidade de “sentido dos sentidos”, de absoluto, que as religiões buscaram e buscam satisfazer a seu modo, não é algo que pertence ao passado e que, através de processos de adaptação e metamorfose, continuaria ativo em nossos dias tão somente no âmbito da vivência subjetiva dos indivíduos. É possível afirmar, ao contrário, que a questão do sentido último se torna mais do que nunca decisiva no dias de hoje, após a retração das grandes religiões e, sobretudo, das grandes utopias modernas, que inseriam as ações individuais e coletivas no horizonte de projetos mais amplos, os quais, no entanto, não deixaram de elaborar “figuras inéditas da heteronomia” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 48). Uma vez que não confundamos o ideal de autonomia com a “afirmação metafísica absurda da autossuficiência do Eu absoluto”, poderemos pensar, ainda que aproximadamente, a figura dessa nova transcendência ou sentido último (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 48). Segundo Ferry, essa figura desloca-se da “ordem do *antes* da minha consciência para a ordem do *depois*. Dependência radical, transcendência absoluta, talvez, mas de início e antes de tudo, ancorada na minha certeza e experiência reais, na independência de si e na imanência a si” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 48). Assim sendo, para ele, a questão do sentido dos sentidos no mundo em curso pode ser sintetizada na seguinte pergunta: como pensar essa nova figura da transcendência, horizonte a ser elaborado, pois que pertence à ordem do *depois* de minha consciência, mas que se estrutura

a partir de uma ordem imanente e, portanto, material? (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 48).

Essa tese é frontalmente criticada por Marcel Gauchet. Antes mesmo do debate de 1999, ele escrevia, de modo criterioso, que nós, modernos, não assistimos a uma “reaproximação humanizante do divino” ou a uma “divinização do humano”, mas justamente ao oposto. Assistimos a uma “dinâmica separadora que “desantropomorfiza” o divino e despoja o humano de tudo o que nele podia ainda subsistir de participação, mesmo que longínqua, no divino – humano, nada mais que humano” (GAUCHET, 1998, p. 63-64). Caso esse processo valorize o ser humano, ele o faz na medida em que os homens se “desdivinizam”. E se, por outro lado, o divino se “humaniza”, isto se dá na medida em que ele perde suas características próprias de “regente implacável das condutas, diretamente interessado na observância de seus mandamentos e no castigo dos culpados” (GAUCHET, 1998, p. 64).

Como podemos perceber, a questão central que anima o debate entre os dois filósofos franceses diz respeito à maior ou menor legitimidade e desgaste da terminologia conceitual advinda das categorias da tradição religiosa e de suas variações filosóficas e teológicas. Tanto para Marcel Gauchet, quanto para Luc Ferry, essa terminologia não é mais suficiente para indicar o lugar do sagrado e dar conta das diferentes expressões da espiritualidade contemporânea nas sociedades laicas. Ambos assumem, por diferentes razões, a ideia de que é necessário abordar o sentimento de absoluto, que foi objeto do investimento religioso, “a partir de uma problemática que é puramente humana e não fazer referência a um Deus fundador”, pautando-se, assim, “pelas capacidades de reflexividade que são próprias da humanidade, para tentar dar contas desse fenômeno” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 137). Torna-se crucial, portanto, reconfigurar os parâmetros conceituais clássicos de nossa tradição, ou melhor, criar novos parâmetros e dispositivos de dotação de sentido que sejam independentes e autônomos em relação aos da tradição – tarefa que, na avaliação de ambos, diga-se de passagem, não é nada fácil de realizar e que ainda está por fazer (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 126-127). No entanto, como já deixamos entrever linhas acima, a proximidade entre os dois filósofos termina aqui. Diferenças de avaliação e interpretação fazem com que ambos tenham posições contrastantes quanto à reconfiguração do sagrado e à possibilidade efetiva de reinterpretar

as grandes questões sobre o sentido da existência humana com categorias que se situam radicalmente fora do campo do religioso. Porém, é justamente esse contraste de posições profundamente meditadas que faz do debate entre os dois filósofos algo digno de atenção, como veremos a seguir.

1 A religião para Marcel Gauchet

No parecer de Luc Ferry, a questão central que mobiliza o debate diz respeito ao significado de termos como “sagrado”, “divino”, “religioso”, “espiritual” e à legitimidade de se falar de “divinização do humano” em um universo laico, tal como ele mesmo o faz. Seria abusivo adotar esse vocabulário e associá-lo à determinação de uma espiritualidade laica que, no entanto, busca aproximar o humano e o divino? – pergunta-se o autor de *O homem-deus ou o sentido da vida*. No seu entendimento, quando falamos de “religioso”, de “divino” ou de “sagrado”, termos centrais do vocabulário das grandes religiões, tudo depende do que designamos com eles. Sendo assim, ele se pergunta mais uma vez: o que Marcel Gauchet entende com o termo “o religioso”? (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 22). Para responder a essa interrogação, é necessário distinguir, antes de tudo, as três características básicas do religioso assinaladas por Gauchet e que, na avaliação de Ferry, dão corpo a uma definição legítima e coerente. São as seguintes: *heteronomia*, *dimensão política* e a inexistência, no ser humano, de uma *disposição metafísica “natural”* para a religião (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 22-28). Vejamos seus traços principais.

A primeira característica do religioso apontada por Marcel Gauchet é a heteronomia. Por um lado, ela designa o religioso enquanto anterioridade radical do princípio de toda e qualquer ordem, princípio absolutamente exterior e superior à humanidade, concebido como fonte suprema e exclusiva da lei, da moral e da organização social e política. Dentro dessa perspectiva, Gauchet tem razão, segundo o próprio Ferry, ao afirmar que as sociedades ditas “primitivas” ou “selvagens” – cuja orientação de sentido se funda na ideia de uma origem sagrada da norma imutável em um passado primordial, mítico – são aquelas que vivenciam a heteronomia máxima e, portanto, o “mais religioso” ou o “verdadeiro religioso” (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 22). Por outro lado, a heteronomia indica que o religioso, nessa forma originária de “articulação central que

subordina totalmente o presente ao passado puro” (GAUCHET, 1985, P. XVI), constitui também uma espécie de recusa dos atores sociais em assumir as consequências da humana e irreduzível tarefa de modificar a natureza, de legislar e de definir as formas da organização coletiva por conta e risco próprio. Constitui algo que, segundo Ferry, em plena sintonia com Gauchet, poderia ser definido como “*denegação da autonomia* – vale dizer, o fato de que os seres humanos (...), recusando-se a perceber a si mesmos como matrizes da organização social, da lei e do político, extra-põem essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radical” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 23. Cf. também, GAUCHET, 2005. p. 91-180). Assim sendo, a religião,

no sentido verdadeiramente substantivo do termo, é a forma como será socialmente traduzida e materializada uma relação de negatividade do homem social consigo mesmo (...), um modo de institucionalizar o *homem contra ele mesmo*, vale dizer, contra a verdade da organização do homem naquilo que ele tem de mais específico: esta postura de confrontação frente ao que é, que faz com que lhe seja estruturalmente impossível alojar-se aí e acomodar-se a isto, e que o destina irresistivelmente a uma não aceitação transformadora quer se trate da natureza, que não poderia deixá-la como está; de seus semelhantes, aos quais apreende sob o signo potencial de sua aniquilação; da cultura na qual se insere e que não pode senão mudar, mesmo que não queira; quer se trate, enfim, de sua própria realidade íntima, que não deve menos e necessariamente negar ou modificar (GAUCHET, 1985, p.10).

Outra importante característica do religioso, na concepção de Gauchet, na qual reside a originalidade da sua teoria, é uma definição que leva em conta a centralidade da dimensão política da religião, ou seja, uma definição que considera essenciais seus vínculos *originários* e *constitutivos* – históricos – com a produção da lei e da organização social e política. Vista por este ângulo, a religião *não* se reduz, para Gauchet, a “crenças religiosas” e a práticas a elas associadas, tal como de hábito se tende a pensar no contexto da cultura moderna. Compreendendo-se bem essa característica particular da religião, tal como definida por Gauchet, pode-se afirmar com relativa segurança que “na história da Europa o religioso pertence efetivamente ao passado” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 24). Não no sentido simplista do mero desaparecimento das grandes ideias religiosas e de sua pertinência ética e teológica devido à emergência de uma sociedade laica e pluralista. Mas

no sentido muito mais profundo e estrutural que nos leva a perceber que o religioso, enquanto *dispositivo de estruturação* do estar-junto coletivo, da lei e da moral, dispositivo teológico-político, pertence efetivamente às “formas *tradicionais* de organização política, nas quais a lei é pensada como herança de uma tradição a qual se enraíza em um passado imemorial e finalmente divino” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 24). Com a emergência do Estado-nação na Europa moderna, a religião deixa de ser, paulatinamente, a matriz da lei, o fundamento de toda moral, desfazendo-se, assim, o *élan* hierarquizante que estabelecia as feições de uma sociedade na qual a potência imperial-estatal e a potência eclesiástico-religiosa se retroalimentavam (cf. GAUCHET, 1985, p. 214-291). Essa “retração” do religioso indica com fortes evidências, segundo Gauchet, um momento crucial do processo de “saída da religião” da esfera política a partir, *grosso modo*, da Revolução Francesa – mas cuja origem pode ser remetida ao surgimento mesmo do Estado. Indica, portanto, a emergência de “sociedades organizadas a partir da ideia de autoinstituição”, ou seja, “a ideia segundo a qual os homens fazem sua história, fabricam a lei, notadamente com o surgimento dos parlamentos e, sobretudo, a ideia de que a temporalidade dessas sociedades é pensada a partir do futuro” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 25). Nesse cenário, a religião, enquanto reserva de sentido, deixa de ocupar uma posição exclusiva, hegemônica, digamos, e não estrutura mais a *totalidade* das relações intrassociais, interpessoais, tampouco as instituições de socialização, tornando-se de agora em diante objeto de preferências e escolhas individuais.

Quanto à terceira e última característica da religião para Marcel Gauchet, ela não constitui, nas palavras de Ferry, uma espécie de “disposição metafísica natural” da humanidade, tal como pensava Kant, por exemplo. De fato, para o autor da *Crítica da razão prática*, “a lei moral conduz, por intermédio do conceito de bem supremo como objeto e meta final da razão prática pura, à religião, vale dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrárias e contingentes de uma vontade alheia, mas como leis essenciais de toda vontade livre por si mesma, mas que, não obstante, devem ser considerados mandamentos do ente supremo” (KANT, 1961, p. 138). Em face dessa condição, a “única coisa que importa é converter o juízo segundo as leis morais em ocupação natural que acompanhe todas as nossas ações livres” (KANT, 1961, p. 138). Todavia, se a estruturação das leis, das instituições políticas

e da organização social foi um dia fundada exclusivamente nas e pelas religiões, o processo que Gauchet denomina “saída da religião” – saída da estruturação religiosa das sociedades humanas – nos leva a crer que o “religioso não é – ou, em todo caso, nada nos permite afirmar *com certeza* – algo como uma das categorias transcendentais da experiência humana, como se a religião estivesse inscrita por toda a eternidade na configuração essencial do ser humano” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 27). Assim sendo, a religião tem um princípio e um meio. Terá possivelmente um fim? Pode-se imaginar uma forma de sociedade futura definitivamente sem religião e que não constitua por isto mesmo um *mundus imundus*, imoralista e catastrófico? Uma forma de sociedade na qual a experiência de tipo religioso continue a ser vivenciada sem, no entanto, ser forçosamente identificada como tal? Tais possibilidades são confrontadas por Marcel Gauchet, ao longo do debate. Porém, o essencial dessa terceira característica da religião que deve ser por ora considerado é a ideia de que a religião não constitui uma disposição metafísica da humanidade, mas um dispositivo de dotação de sentido cujas metamorfoses, ao longo da história, investem sobre o significado e o estatuto daquilo que fez do homem um ser susceptível de religião e que se dispõe na experiência do tempo e do invisível, impondo-nos o esforço de sua elucidação.

2 A crítica de Luc Ferry

Na avaliação de Luc Ferry, a perspectiva de análise adotada por Gauchet é efetivamente rigorosa e a maioria das críticas feitas a ela tendem a mostrar-se inconsistentes (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 23). Todavia, a religião e o religioso podem ser objeto de outras formas de abordagem que não se pautam por situá-los no horizonte de uma análise centrada na história política da religião. Em seu entendimento, elas se diferenciam das concepções do religioso apresentadas por Gauchet, ainda que de modo parcial. Trata-se de abordagens desenvolvidas no âmbito da filosofia e da metafísica, típicas da reflexão filosófica moderna. Segundo Ferry, uma das tarefas principais de que a filosofia moderna se ocupou foi a de interpretar as narrativas e os textos das grandes tradições religiosas à luz de “conceitos por essência mesmo *laicizados*”, a começar pela narrativa cristã (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 31). O exemplo mais clássico desse

procedimento é representado pela *Fenomenologia do espírito*, no qual Hegel descreve as etapas pela qual o ser ignorante e finito que é o homem se aproxima do Absoluto, vale dizer, de Deus e do entendimento infinito ou “saber absoluto”, que não é senão um dos “nomes do divino” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 31). De acordo com Luc Ferry, o projeto do filósofo alemão de reunificar homem e Deus não mais pela via da fé agenciada pela religião, mas pela via dessa faculdade essencialmente humana que é a razão, agenciada pela filosofia, “vale de modo emblemático” para toda a filosofia ocidental moderna. Esta “poderia definir-se como uma tentativa de retraduzir os grandes conceitos da religião cristã no interior de um discurso laico, ou seja, de um discurso racionalista” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 32) – retradução em termos de *conteúdo* ou de *valores* e não em termos de postulados ou conceitos, segundo Ferry. Nesse contexto, a apreensão filosófica do religioso como relação com o Absoluto repropõe a reflexão sobre uma dimensão constitutiva da existência humana e central também no discurso filosófico moderno: a questão da finitude. No parecer de Ferry, isto permite o tratamento do religioso por uma perspectiva diferente da de seu interlocutor: ele pode ser concebido como passível de ser descoberto “a partir de experiências de fato autônomas, estas *Erlebnisse* das quais Husserl notadamente falava” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 33). Encontramo-nos aqui no campo das experiências *vividas* e, nesse caso, o religioso não precisa ser necessariamente pensado como figura da heteronomia, nem a partir de uma vinculação com o passado. Pensado *filosoficamente* como horizonte das experiências humanas que transcende o fato empírico das vivências, mas que constitui o horizonte de sentido ao qual nos remetemos a todo momento, ainda que nos escape, o religioso pode efetivamente aparecer, de acordo com Ferry, como uma disposição natural à metafísica, incontornável, ainda que misteriosa e problemática. Nesse sentido puramente filosófico e metafísico, o religioso assume, no âmbito das sociedades laicas contemporâneas, uma dimensão legítima, assim como a própria noção de transcendência (FERRY, 2004, P. 55-56).

De acordo com Luc Ferry, a noção de transcendência, tal como desenvolvida no âmbito da filosofia ocidental, possui duas figuras que nos fazem perceber que ela mesma não é totalmente redutível às figuras da heteronomia. No seu entendimento, a primeira figura é aquela à qual se refere Gauchet e que se manifesta de forma heterônoma, isto é, na forma de uma transcendência que “existe a montante da consciência humana, *antes* e

acima dela” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 35). Trata-se da transcendência da revelação, da verdade revelada, tal como nos ensina a teologia cristã. A segunda figura diz respeito à transcendência que é propriamente humana, que se encontra “a jusante das experiências vividas” e, portanto, “não está situada estruturalmente no passado, mas no futuro, sobretudo” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 36). Nesse sentido, ela é uma figura da transcendência que emerge na ordem da ética, da estética, da própria cultura. Por um lado, ela é da ordem do que Ferry entende, em sintonia com Husserl, ser uma “transcendência na imanência”. Por outro, ela é da ordem do amor, outro nome da alegria e da felicidade, de acordo com Spinoza, pois que celebra uma presença, uma existência, uma graça.³ No parecer de Luc Ferry, essa dimensão do amor, “que faz parte, com pleno direito, da história da filosofia moderna”, é justamente o que mais nos aproxima hoje do religioso, constituindo, portanto, um dos fundamentos de um sagrado com rosto humano (cf. FERRY, 1996, p. 165).

Para esse filósofo, não há dúvidas de que o religioso, enquanto imanente à subjetividade, mas transcendendo as particularidades de cada um de nós, é uma dimensão constitutiva das nossas vivências atuais que opera de um modo totalmente diferente do modelo da heteronomia. É justamente com base em considerações como estas que Luc Ferry desenvolve suas reflexões acerca da ideia de “homem-Deus”, a qual nos remete ao processo de laicização que ocorre partir do séc. XVIII e que, no seu entendimento, nos obriga a refletir sobre as razões pelas quais “numa sociedade globalmente materialista, a referência a princípios superiores à vida não se tenha tornado integralmente absurda” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 44).

É com base nessas reflexões que Ferry detecta não apenas o que ele entende constituir o limite da teoria de Marcel Gauchet, mas também a insuficiência da própria moralidade laica, moderna. No seu parecer, esta última não mais responde a certas questões existenciais da atualidade, não contempla certas vivências contemporâneas tais como, por exemplo, as novas formas de espiritualidade sem Deus e a busca de respostas para questões limite da existência humana. Respostas sintonizadas, desta feita, com a sensibilidade própria de indivíduos que *sabem* que todo acesso ao absoluto é relativo; que não podem afirmar com certeza a existência de vida após a morte, mas que sabem haver

³ “O Amor é a Alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (SPINOZA. *Ética*, São Paulo, Ed. Atena, s/data, parte III, “Das paixões”, def. VI, p. 195).

vida antes da morte e querem vivê-la com dignidade. Por isto mesmo se preocupam sempre mais com os *direitos* dos viventes não humanos e se colocam perguntas do tipo “De que serve envelhecer?” ou “Como lutar contra a banalidade do cotidiano?” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 45).

3 Marcel Gauchet, mais uma vez

Certo é que existem divergências entre esses dois pensadores e não são poucas, como já podemos notar. Todavia, podemos notar também a existência de vários pontos em comum que permitem uma maior sintonia no que se refere à compreensão de ambos acerca da questão que debatem. As afirmações de que há um processo em curso, determinante, de “reinvenção da religião”, de que houve um momento histórico inicial no qual a religião se configurou como absoluta posição de heteronomia e de que o advento da filosofia significou a emergência de um tipo diferenciado de discurso religioso constituem elementos centrais comuns às reflexões de ambos (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 47-48). O mesmo vale para as afirmações de que as morais laicas não dão conta do conjunto das experiências humanas da atualidade e de que, apesar disto, a noção de sacrifício e a de dever constituem dois eixos organizadores inevitáveis das nossas normas de reciprocidade, mesmo que em nossos dias operem ainda sob forte sentido religioso para diferentes atores sociais (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 40-51). No entanto, apesar dessa sintonia de fundo entre a meditação dos dois pensadores, existem divergências significativas entre eles.

O fato é que, para Marcel Gauchet, não se trata de afirmar ou não a existência de novas figuras do transcendente que possam substituir as suas expressões religiosas tradicionais, heterônomas. Uma vez que, no seu entendimento, as confissões religiosas tradicionais e a própria moral laica não dão mais respostas satisfatórias para grande parte das experiências vividas atualmente pela maioria dos contemporâneos, somos colocados diante de uma demanda intelectual *radical*. Trata-se de saber se há, da parte da filosofia, a possibilidade efetiva de fornecer novas respostas que não tomem emprestados conceitos e noções dos discursos religiosos clássicos, mas que proporcionem “respostas substanciais” para os problemas em curso, ou se a questão é descortinar um outro modo de viver com

tais problemas, o que implica rever nossos conceitos, noções e expressões religiosas usuais (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 50). Não há como negar que a noção de transcendência conserva um sentido nos dias de hoje, mas qual sentido? Assim sendo, pergunta-se Gauchet, “podemos, em bom direito, qualificar de *religiosa* essa transcendência que habita nossa experiência, caso utilizemos esse termo com um mínimo de rigor terminológico?” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 51).

a) A saída da religião e a permanência do religioso

Para o autor de *Le désenchantement du monde*, repensar, reformular conceitos é algo de fundamental importância para a abordagem do fenômeno religioso, pois “tudo se passa na esfera da conceitualização do fenômeno” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 51). O modo pelo qual Gauchet o aborda opõe-se totalmente a qualquer ótica determinista, sobretudo as que pretendem uma análise do fenômeno religioso a partir da “explicação da ‘superestrutura’ pelas necessidades da ‘infraestrutura’ econômica e social” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 52).

Dentro dessa perspectiva, o conceito de “saída da religião” ocupa um lugar central na sua reflexão.⁴ Por seu intermédio, ele busca apreender o desenvolvimento histórico da religião em três etapas distintas, mas interligadas. A primeira é a da religião do passado ou “religião primeira”, isto é, religião que configura a experiência (religiosa) originária da heteronomia na sua forma mais absoluta, própria das sociedades sem escrita, nas quais o fundamento da organização da realidade coletiva é vivenciado na sua mais integral, absoluta e intangível alteridade (GAUCHET, 1985, p. 12-25). A segunda etapa é propriamente a da “saída da religião”. Ela remete ao processo vivenciado ao longo dos últimos dois séculos e meio, mas cujas origens remontam à *polis* grega e, sobretudo, a uma “variante específica do cristianismo”, que se define por volta do ano mil da nossa era e da qual a “reforma gregoriana é o aspecto institucional visível” (GAUCHET, 2004, p. 137). Trata-se de uma etapa na qual se assiste à finalização da passagem da hegemonia do heterônimo para a hegemonia do autônomo. No entendimento de Marcel Gauchet, esse

⁴ “Saída da religião não significa desaparecimento de toda experiência de tipo religioso, significa desprendimento da organização da realidade coletiva do ponto de vista do outro, mas desprendimento que faz aparecer a experiência subjetiva do outro como resíduo antropológico talvez irreduzível”. (GAUCHET, 1985, p. 233).

processo permite a emergência de sociedades nas quais o fundamento da organização e da estruturação do estar-junto coletivo, do espaço social, separa-se em definitivo de uma matriz originariamente religiosa, deixando, portanto, de estar sob o signo da dependência do invisível e do sobrenatural e de seus eventuais representantes entre nós (cf. GAUCHET, 2005, p. 229-253). A terceira etapa é propriamente a atual, momento “pós-religião”, no qual se assiste à metamorfose da religião em crença pessoal e, portanto, metamorfose da figura do Além, o que, por sua vez, implica diferentes concepções e figuras da transcendência no mundo contemporâneo. Nesta etapa, em curso, “a saída completa da religião é possível” sem que por isto, no entanto, “o religioso deva deixar de falar aos indivíduos” (GAUCHET, 1985, p. 292). Ao contrário, e paradoxalmente, no contexto desta última etapa, há lugar para “reconhecer a existência de um estrato subjetivo ineliminável do fenômeno religioso onde, independente de qualquer conteúdo dogmático estabelecido, ele é experiência pessoal” (GAUCHET, 1985, p. 292).

Dentro dessa perspectiva, o conceito de desencantamento do mundo, de matriz weberiana, e o seu próprio conceito de saída da religião inspiram-lhe um modelo compreensivo que lhe fornece a pedra angular de sua tese. Segundo esse autor, uma das implicações mais importantes no processo de revisão dos conceitos e noções usuais com que se trata a questão religiosa é a possibilidade de ir além das fórmulas reducionistas que promovem, por exemplo, um “falso debate entre a morte de Deus e o retorno das religiões” ou entre desencantamento e reencantamento do mundo (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 54. Cf. também, GAUCHET, 2004, p. 159-164). Existem dois pontos que são fundamentais em sua análise. O primeiro é a constatação do recolhimento do religioso no que diz respeito à sua tradicional função de ordenação do social, fato este que permite ver “a história do cristianismo naquilo que ela tem de significativo com relação a uma história geral do religioso.” (GAUCHET, 2005, p. 105-106). O segundo é a verificação da “permanência da fé” e de seu “reavivamento periódico” (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 54-55).

b) O ser humano tem uma “disposição natural para a metafísica”?

A afirmação de que o homem teria uma “disposição natural para a metafísica”, como defende Luc Ferry, constitui algo muito problemático na avaliação de Marcel Gauchet, ainda que ele mesmo o admita “tacitamente” (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 57-58). Até onde nos é dado identificar a existência, no âmbito das sociedades sem escrita mais arcaicas que conhecemos, daquilo que designamos como religião, também nos é dado identificá-la como “posição de heteronomia”, isto é, como dispositivo produtor e organizador de uma “determinada economia do vínculo social e do vínculo de sociedade” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 58). Todavia, a religião nesse contexto, longe de traduzir uma divinização *espontânea* das forças naturais que dominam a humana criatura angustiada, constitui o que Gauchet qualifica como “fato de *instituição*, uma opção humano-social pela heteronomia” decorrente de uma “intencionalidade inconsciente” (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 58-59). Sendo assim, há que se identificar sobre qual disposição humana se funda esta empresa instituinte que, na condição de opção pela heteronomia, consubstancia o investimento humano no invisível e no sobrenatural, investimento no Outro Absoluto. “O que é que no homem, pergunta-se Marcel Gauchet, dá sentido a este desvio pelo outro?” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 61). Sua resposta: este sentido reside

nestas dimensões de invisibilidade e alteridade que nos habitam *constitutivamente*. O homem é um ser que em todas as questões relativas à causa, volta-se para o invisível ou é requisitado pela alteridade. Estes são dois eixos dos quais ele tem, original e irredutivelmente, a experiência. Ele não é levado a eles devido à necessidade de conhecimento ou de compreensão racional dos fenômenos da natureza, como queria certa explicação da religião. Aqui não há efeito de uma busca de causalidade que levaria o espírito a remontar às causas primeiras além das causas visíveis. Esta experiência é um ‘dado’ da consciência, se assim posso dizer. O homem fala, e encontra o invisível em suas palavras. Ele experimenta a si mesmo, irredutivelmente, sob o signo do invisível. Ele *não* pode deixar de pensar que há outra coisa nele para além daquilo que ele vê, toca e sente. (...) É com este material primordial que se edificam as religiões. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 61-62).

Podemos perceber, por intermédio desta longa, mas necessária citação, o quanto o apelo do outro é decisivo para Gauchet, mas nem por isto menos problemático, se levarmos em conta tudo o que dissemos até agora sobre a reflexão deste filósofo. No seu entendimento, há como que um “substrato antropológico” a partir do qual o vínculo de sociedade e o vínculo social puderam originariamente se instituir e se compreender sob o signo da religião. E desta constatação não se pode escapar. Todavia, o fato de existir uma “estrutura antropológica que faz com que o homem *possa* ser um ser de religião” não significa que isto se dê sob o signo da *necessidade* (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 62). Isto quer dizer que este “núcleo antropológico do religioso” não se funda em suposta disposição *natural* para a metafísica, ainda que tenhamos disposição para a metafísica. Funda-se em um outro plano: o da história. O fato de a humanidade ter vivido sob o signo da religião a maior parte de sua história não significa que necessariamente terá que continuar vivendo assim. No entanto, mesmo neste caso, o núcleo antropológico do religioso, “este potencial de religiosidade”, subsistirá, inevitavelmente, ainda que sob novas formas que não a forma *religião* (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 62). Assim sendo, religião e religiosidade constituem elementos distintos, segundo Gauchet. E se a religiosidade se explica pelo substrato antropológico irreduzível que são estas “dimensões de invisibilidade e alteridade que nos habitam constitutivamente”, como se lê na longa citação acima, espíritos não afeitos à religião poderão encontrar outras formas para a atualização desse potencial de religiosidade. Dentro desta perspectiva, por mais distantes que estejamos da humanidade da era das religiões, quando a organização coletiva se dava sob o signo da heteronomia, do Outro Absoluto, e não sob o signo da autonomia, tal como em nosso mundo moderno, estamos irremediavelmente vinculados à religião. E isto ocorre não obstante o fato de o núcleo antropológico que nos vincula ter sofrido profundas mudanças em seu estatuto e seu papel, desde o momento em que ele se projetou para além da “religiosidade heterônoma” (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 64).

Como podemos perceber, essa posição contrapõe-se frontalmente à compreensão que Luc Ferry tem do mesmo fenômeno. Segundo Marcel Gauchet, com a saída da religião (e a permanência da religiosidade), a sociedade passou de um estado religioso para um estado extrarreligioso, ainda que nela, repitamos, as religiões perdurem de modo ainda mais expansivo. Assim sendo, com

a morte de Deus não é o homem que se torna Deus e se reapropria da absoluta disposição consciente de si mesmo que ele atribuía ao Outro, como quer Ferry; ao contrário, o homem vê-se expressamente obrigado a renunciar ao sonho de sua própria divindade. É quando os deuses se eclipsam que se percebe realmente que os homens não são deuses (GAUCHET, 1985, p. 291).

c) O termo “sagrado” e sua referência atual.

Como dificilmente poderia deixar de ser, este termo e seu uso constituem um ponto capital das divergências entre os dois pensadores franceses. Para Gauchet, esse termo perdeu totalmente a sua legitimidade no contexto atual das religiões. Pretender aplicá-lo para identificar formas do religioso que se apresentam no mundo contemporâneo constitui um equívoco plenamente sintonizado com o fato mesmo de não existir

palavra mais propícia ao erro que esta de *sagrado*. É preciso repetir contra o abuso metafórico permanente do qual é objeto, que não temos a liberdade de usá-la de qualquer maneira, contando com a aura da qual é carregada para fazer sentido. Trata-se de uma categoria que remete a um enraizamento histórico preciso. *Sagrado*, no rigor do termo, designa uma experiência fundamental na ordem das religiões, que é a conjunção tangível do visível e do invisível, do aqui em baixo e do além. Para ser inteiramente rigoroso, o sagrado deve ser tratado, no meu entender, como uma noção histórica. Ele nasce na virada capital da história religiosa da humanidade que marca o surgimento do Estado. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 64).

Segundo Marcel Gauchet, Luc Ferry incorre neste abuso metafórico. Em outras palavras, ele realiza um “transporte indevido”: usa o termo “sagrado”, que é uma “categoria do passado religioso”, para caracterizar as expressões da espiritualidade e da religiosidade contemporâneas e definir uma linha de continuidade amplamente fictícia entre elas e as religiões do passado (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 62). Trata-se de um uso que, no fim das contas, continua fiel ao falso dilema de afirmar a ausência total do sagrado (“nada mais vale alguma coisa”), ou de afirmar que ele continua sendo o que sempre foi, apesar de ter mudado de lugar (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 67-68). Esta “alternativa pseudotrágica”, que nos impõe escolher o sagrado ou o profano, não nos deixa perceber que no “interior do dito profano há ordens de considerações absolutas e ordens de

considerações relativas”, o que, por sua vez, permite-nos advertir, de acordo com Marcel Gauchet, que a existência de absolutos não requer, necessariamente, a chancela do sagrado (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 68).

Com base neste arcabouço crítico, associado à concepção de sagrado como uma noção histórica, Gauchet procura abordar três questões-chave que permeiam a reflexão de Luc Ferry. Assim sendo, numa primeira aproximação, busca compreender o surgimento do termo “sagrado”, bem como daquilo que ele originalmente designa e que o diferencia da noção de divino. Isto feito, Gauchet volta sua atenção para a questão da desantropomorfização de Deus e para a separação entre a ideia de Deus e a noção de divino, contida nas noções de “humanização do divino” e de “divinização do humano” desenvolvidas por Ferry, que, no seu entendimento, constituem um “jogo de prestidigitação verbal” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 75).

Como podemos ler na citação anterior, para Marcel Gauchet, “sagrado” designa, de modo inequívoco, a experiência da “conjunção *tangível* do visível e do invisível, do aqui em baixo e do além. (...) O sagrado *emerge* com a conjunção do fundamento (que se torna divino na operação) e do poder que será, desde então, poder separado” (GAUCHET, 1985, p. 26-46. O itálico é nosso). No entanto, como se manifesta a tangibilidade desse tipo de conjunção? Como se dá essa emergência? No seu entendimento, há sagrado quando a naturalidade e a sobrenaturalidade se encontram, o que ocorre pela primeira vez de modo *tangível* quando do surgimento da figura do rei sagrado no âmbito dos processos que levaram ao surgimento e à consolidação do Estado. Este tipo de rei é um ser sagrado, não porque ele mesmo seja um deus ou idêntico a qualquer divindade, mas porque “em seu corpo físico, semelhante a qualquer outro, é habitado pela alteridade do invisível e por forças sobrenaturais. Há nele uma materialização do outro que o separa de todos os seus semelhantes.” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 65).⁵ 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. No máximo, afirma Gauchet,

⁵ Este é o caso, por exemplo, dos reis no antigo Egito e na antiga Mesopotâmia (3000-1000 a.C., aproximadamente). Segundo Baines, apesar de os reis egípcios não serem considerados, eles mesmos, idênticos às divindades em sentido pleno, eram vistos como uma “limitada manifestação do mundo dos deuses”, como uma “espécie limitada de divindade” cuja missão, no entanto, era cósmica, uma vez que eles tinham que “manter, interpretar, transmitir e intensificar” a civilização que “personificava” a ordem do cosmo (cf. BAINES, 2005, p. 25 e 44).

subsiste uma memória daquilo que outrora pôde ser sagrado, assim como das espécies de substitutos que nos enganam (...). Tomando com rigor a noção, não vejo como se possa falar de sagrado no mundo atual a não ser por uma derivação metafórica mais enganosa que esclarecedora. Quando dizemos que a vida humana é ‘sagrada’ afirmamos que ela encarna o invisível, que materializa o sobrenatural, que é habitada por uma transcendência, no sentido religioso do termo (...), que ela tira de um outro lugar o valor que exige seu respeito absoluto? Não creio. Trata-se de uma imagem, que a reflexão deve nos poupar de tomar ao pé da letra. Este fato não tira a realidade da interdição protetora da qual a vida é objeto. Mas compreenderemos mal a natureza desta interdição se a tomarmos à luz da categoria de sagrado. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 68).

Uma vez que, na avaliação de Gauchet, o que subsiste é apenas a memória do que outrora foi o sagrado, como então pensar a questão do divino? Pode-se falar de divino sem se falar de Deus, tal como quer Ferry com a noção de divinização do homem? Ou a condição de compreensão do divino é a existência mesma de um Deus ou de deuses, tal como pensa Gauchet? Se esta é uma questão complexa desde sua origem, tornou-se ainda mais com a apropriação da ideia de Deus pela filosofia moderna e, conseqüentemente, com o divórcio entre o “Deus filosófico” e o “Deus teológico”, do qual somos herdeiros. E em função dessa herança que ainda nos mobiliza, Deus só nos é pensável, seja no “concreto existencial da crença”, seja no “abstrato da filosofia”, por meio “de um trabalho de separá-lo ou afastá-lo da humanidade”, por mais que se tente o contrário (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 70) – trabalho este que, segundo Gauchet, contrapõe-se frontalmente às concepções modernas, matriciais e *antropomórficas* de Feuerbach, Freud e Durkheim, por exemplo. Apesar das diferenças entre eles, “a tese de base é sempre a mesma: o homem adora a si mesmo, ignorando que é à sua própria ideia que ele devota um culto” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 70). Ora, de acordo com Marcel Gauchet, a experiência contemporânea, ao contrário do que sugere a ideia de divinização do homem, indica uma forte tendência à desantropomorfização do divino, acontecimento que no seu parecer é de capital importância para a paisagem intelectual de nossos dias e para a sensibilidade religiosa, em particular (cf. GAUCHET, 2004, p. 9-20). Indicativo desse processo em curso é o fato de que crentes (e não crentes) dificilmente acreditam que Deus intervém direta ou indiretamente no terreno político-social, na organização das comunidades

políticas, ditando-nos ou prescrevendo-nos leis. Dificilmente acreditam que há uma ordem divina que nos impõe uma moral a ser rigorosamente seguida com vistas a futuras recompensas. Nesse contexto, Deus deixa de ser o prescritor e retribuidor que exige a rigorosa exatidão das condutas. Segundo Gauchet,

as investigações sobre a evolução das crenças religiosas registram este deslocamento. O inferno não faz mais sucesso, o paraíso não é mais plausível como um lugar de delícias prometido aos justos. A crença na sobrevida pessoal, que permanece forte, desconecta-se da passagem por um tribunal de virtudes e vícios. A imagem de Deus e a esfera do divino, que a morte permite integrar, se impessoalizam. É aqui, aliás, que se opera o encontro com o budismo. (FERRY ; GAUCHET, 2004, p. 72).

Isto não quer dizer que a ideia de Deus (ou de divino) não conserve um sentido. Porém, se o deslocamento sugerido por Gauchet é consistente com as vivências religiosas de nossa época, como então pensar a divinização do homem ali onde Deus é inimaginável e o divino infigurável? Claro está que, para o autor de *Le desencantement du monde*, o fato de o absolutamente outro ser inimaginável não significa que ele seja, necessariamente, o outro absoluto e que, portanto, *algo* de absoluto em nós não possa ser afirmado. No seu entendimento, não há outra palavra,

para designar o irredutível, o intransigível que encontramos em nossa experiência da verdade, do outro, de valores que nos fazem sair de nós mesmos. Mas por que motivo mereceria este absoluto o nome de divino? (...) Ele é humano, não demasiadamente humano, mas nada além de humano. (...) Esta é a originalidade de nossa situação: deixando completamente de nos olharmos no espelho de Deus, podemos enfim ver o homem. Graças à dissociação do absoluto terrestre, estamos inteiramente em condição de pensar o absoluto terrestre por si mesmo, escapando à falsa alternativa entre o absoluto religioso ou a relatividade demasiadamente humana. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 74-75).

Assim sendo, Gauchet entra definitivamente em rota de colisão com a teoria da divinização do homem, desenvolvida por Ferry a partir do conceito husserliano de transcendência na imanência, e a ideia, conexa, de um “sagrado de rosto humano” (FERRY, 1996, p. 42-54 e p. 141-191). Não devido à recusa da ideia mesma de transcendência (ou de absoluto). Mas devido ao fato de que Ferry, no seu entendimento, ao propor esta teoria, afasta-se daquela ordem de coisas extremamente precisas a que se refere

o conceito elaborado por Husserl e reintroduz, por assim dizer, uma “transcendência transcendente”, um divino de rosto novo, mas não menos divino por causa disto. Assim fazendo, Ferry exime-se do desafio próprio do nosso tempo, que é pensar o “absoluto terrestre” ou, o que é o mesmo, essa “transcendência em seu verdadeiro mistério de autotranscendência sem exterioridade metafísica ou doação sobrenatural”. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 75 e 77).

4 O emprego do termo absoluto e outras confrontações

A estas alturas deve estar claro para o leitor que as divergências entre os dois filósofos decorrem, na maior parte das vezes, de suas respectivas concepções, que, em verdade, são diametralmente opostas. E uma das divergências básicas diz respeito à relação entre a ideia de Deus e a noção de divino. Segundo Luc Ferry, o fato de a noção de divino ter sido compreendida na antiguidade grega como *diferente de Deus*, permitiu que ela fosse relacionada à existência de uma ordem cósmica e não apenas à existência de deuses. Na sua interpretação, essa perspectiva elaborada pela filosofia grega permite fundar a ideia de divino na ordem da imanência, o que, por sua vez, lhe fornece o enquadramento filosófico para elaborar a sua própria noção de homem-deus. Na sua avaliação, “os gregos já têm do divino uma concepção que remete, sob alguns aspectos, ao que entendo por transcendência na imanência: pois o divino, no fundo, é a ordem do mundo enquanto tal” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 84). Nesse sentido, a ideia de harmonia cósmica como harmonia divina e absoluta que encontramos nos estoicos, por exemplo, indica algo que é transcendente, isto é, exterior e superior ao que é propriamente humano, e ao mesmo tempo imanente ao real, constituindo, portanto, um *analogon* da própria ideia de homem-deus (cf. INWOOD, 2006, p. 139-198).

Vale lembrar que o pano de fundo dessa discussão é saber se a utilização de uma terminologia consagrada pela tradição é suficiente para descrever a espiritualidade e as crenças religiosas contemporâneas. Esta é de fato a grande dificuldade que esses dois autores reconhecem como sendo a que ambos enfrentam (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 63).

Para Ferry, o problema torna-se particularmente agudo quando “deixamos a esfera da descrição, sobre a qual todo mundo está de acordo” e passamos para a esfera da “explicação desse sentimento da relação com o absoluto” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 65). Ao realizar essa passagem, muitos daqueles que buscam compreender os fenômenos religiosos concluirão pelo caráter totalmente ilusório desta relação, sugere Ferry. Por outro lado, se ao “absoluto terrestre” de que fala Gauchet for atribuída certa legitimidade, se afirmarmos que ele não é uma mera ilusão e que para compreendê-lo temos que ir além da simples descrição, então neste caso também o vocabulário tradicional deixa de convir inteiramente, pois que reatamos com uma problemática típica desta religiosidade contemporânea que emerge *após* a religião. Assim sendo, Luc Ferry concorda plenamente com seu interlocutor no que se refere aos limites da terminologia consagrada pela tradição, à qual usualmente recorremos quando se trata de explicar o fenômeno religioso.

Contudo, Gauchet sugere um grau ainda maior de restrição a esse uso. No seu entendimento, não se trata apenas de usar ou não certa terminologia, mas de elaborar um *novo modo de ver, conceber e tratar o religioso*.

Não recuo diante desse termo *absoluto*, escreve. Ele enterrou alegremente seus coveiros e é importante observar que suas chamadas desmistificações falharam. Mas se aceito o risco de assumi-lo é para propor uma compreensão radicalmente diferente daquela da idade sacra. Trata-se de ter acesso à sua *inteligência profana*. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 98).

Enquanto Ferry, na sua avaliação, contenta-se em usar, com maior ou menor êxito, certo vocabulário tradicional com vistas a preservar no interior de sua própria teoria do homem-deus o sentido que ele encerra, Gauchet propõe a “recomposição completa, fora da religião, daquilo que se havia investido na religião, (...) fora da linguagem religiosa, mas salvando integralmente o que ela comporta de sentido” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 100).

Em contraposição, Luc Ferry, apesar de concordar com a ideia, cara a seu interlocutor, de que o debate sobre o “retorno do religioso” ou sobre a “revanche de Deus” é superficial, afirma ser impossível evitar certo tipo de terminologia advinda do vocabulário religioso tradicional (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 68). Isto devido ao fato de que não podemos considerar o religioso menos religioso por ele ter saído da órbita de

religiões que se pensavam (ou se pensam ainda) como expressão do fundamento heterônomo da lei. Nesse sentido, não há, rigorosamente, um “fim da religião”, como quer Gauchet, mas reinterpretação das relações entre a religião, a moral e a lei, na qual esta última não é mais pensada como *fundada* na primeira, mas com como algo que decorre de vivências puramente humanas, autônomas. Por conseguinte, afirma Luc Ferry, não podemos deixar de pensar a questão da transcendência, pois o fato de o religioso não mais permanecer na órbita do heterônomo não desfaz suas relações estruturais com a organização da ordem jurídica e da lei moral, nem com a dimensão universal da experiência estética e da verdade (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 70-71). Assim sendo, o “absoluto terrestre”, mesmo se considerado a máxima expressão da autonomia humana e não apenas mera ilusão promovida pelo DNA, por comportamentos neurótico-obsessivos ou pela sociedade de classes, dificilmente poderá ser compreendido sem que se explicita o transcendente que nele se encarna assumindo diferentes figuras (FERRY; GAUCHET, 2004, p.72). É nesse sentido que Ferry se propõe a falar não de Deus, mas de um absoluto terrestre que, todavia, no seu entendimento, constitui-se como um “lugar provavelmente vazio”, mas nem por isto menos religioso e inteligível. E isto devido ao fato de ele comportar o que nos une e ao mesmo tempo nos descentra, já que *impõe* a cada um de nós ir além de si mesmo, como é o caso do amor desinteressado – a *phylia*, dos gregos, ou o “prazer de alegrar-se com a simples existência do outro” – que não apenas indica a sobrenaturalidade do humano ou o “excesso em relação à natureza e à história”, mas que também, por isto mesmo, pode constituir uma figura inédita do sagrado apropriada aos nossos dias (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 74 e 102).

Como não poderia deixar de ser, essa concepção investe criticamente sobre a relação entre heteronomia e autonomia, tal como pensada por Marcel Gauchet. Segundo Ferry, o uso dessas categorias não deve fugir à regra que se pretende aplicar ao vocabulário religioso consagrado pela tradição. Na sua análise, com a qual o seu interlocutor está de acordo, nosso trânsito de um mundo regulado pelo heterônomo para o mundo da autonomia não implica que, a partir de então, os valores do mundo autônomo passem a ser algo que nunca foram: “inventados” ou “construídos” por nós, como pensam alguns. O fato de o termo “absoluto” nos remeter ao que é “imperativo”, mesmo na recusa, moderna, de um supremo legislador – o Deus heterônomo – que nos dê as leis de nossa conduta, não

significa que ele deva ser reduzido a uma simples dimensão de escolha moral. “Moral” no sentido moderno e pluralista, ou seja, dimensão pela qual pessoas razoáveis que diferem no tocante à concepção de bem podem, mesmo assim, estabelecer uma *minima moralia* contendo deveres categóricos ou obrigatórios. Significa, sim, que esta imperatividade deve ser vista como indicativa de uma dimensão que é, antes de tudo, pré-moral ou espiritual. Se ela não é mero fruto do acordo entre pessoas razoáveis, ou seja, se ele não pode ser reduzido ao *constructo* que uma moral mínima é, e se o religioso no mundo da autonomia encontra-se “a jusante da consciência humana”, de onde então, pergunta-se Luc Ferry, provém esta dimensão que não é, no entanto, rigorosamente heterônoma? Qual a procedência desse absoluto terrestre e prático “que nos une, cuja origem é misteriosa, que é transcendente em relação a cada um de nós e às vezes nos convida a superar esse apego – que, contudo, é tão grande em cada um de nós – aos valores da existência, aos valores da vida biológica”? Eis porque, segundo Ferry, ele mesmo não pode fazer economia do vocabulário religioso.

Contudo, apesar de concordar com a ideia segundo a qual valores não são inventados, Gauchet entende que se por um lado a autonomia não implica esse tipo de invenção, por outro implica a “invenção institucional”. Ela é antes de tudo *elaboração e implementação de leis que atualizam estes valores*. Os direitos do homem e do cidadão, por exemplo, não foram, rigorosamente falando, “inventados” ou “construídos” por alguém. Eles decorrem de reservas de sentidos que, como afirma Gauchet, não tiveram que aguardar as revoluções modernas para existirem (cf. FERRY; GAUCHET, 2004, p. 78. Cf. também, GAUCHET, 2007, p.0 48-104). Todavia, desde o momento em que foram postulados e formulados em termos de *direito*, passaram a ter nova incidência sobre a organização dos coletivos humanos, modificando a própria interpretação acerca da origem e razão de ser dos valores e dos princípios, bem como a sua administração prática. Em outras palavras, o fato de terem sido formulados nesses termos deu-lhes novo sentido que investiu substantivamente sobre a vida *prática* das sociedades, desde o instante em que esse processo permitiu que se abrisse uma “imensa carreira para a invenção institucional, a partir do momento em que se trata de encarnar concretamente esses princípios” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 106-107).

Todavia, é necessário reconhecer, afirma Gauchet, que os valores de base se encontram *aquém* da invenção institucional e histórica, permanecendo, desta forma, como um “interdito primordial”, como “requisições primeiras” concebidas de forma religiosa ao longo da história. “Como interpretar o fato?”, pergunta-se Gauchet. “Como compreender o enigma disso que nos obriga originalmente na verdade, na relação com os outros, na existência em sociedade, até eventualmente nos fazer colocar esses valores acima de nossa própria vida?” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 107).

A constatação desta pregnância do enigma (ou como quer Ferry, deste excesso em relação à natureza e à história) que habita a própria essência do estar-junto coletivo não parece ser o problema, desde o momento em que os dois interlocutores admitem a existência de algo “intrinsecamente e essencialmente misterioso” na condição humana. Todavia, para Marcel Gauchet, trata-se de saber se a leitura religiosa desse enigma tende a prevalecer como a sua *única* forma de inteligibilidade, mesmo após a emergência de sociedades pós-religiosas, como pensa Luc Ferry, ou se uma nova compreensão da antropogênese, daquilo que nos faz homens, abre, por sua vez, novas possibilidades de inteligência do enigma da condição humana – novas possibilidades de compreensão daquilo que se manifestava (e se manifesta) como religioso e que se metamorfoseia em outras coisas sem que isto signifique, contudo, que o religioso deixará de falar aos indivíduos. Uma vez que existe, segundo Gauchet, um núcleo subjetivo do fenômeno religioso, incontornável, que é antes de tudo vivência *pessoal*, independentemente de qualquer formatação doutrinária, “algo da idade explicitamente religiosa da história humana subsiste e está destinada a subsistir na idade de saída da religião” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 111-112. Cf. também, GAUCHET, 1985, p. 293-303). No entanto, se o absoluto terrestre, como sugere Ferry, for “um lugar provavelmente vazio”, ele não precisará de representações estáveis, de doutrinas ou dogmas estabelecidos e socialmente compartilhados para ser efetivo e poderá, por conseguinte, ser produtor de novos esquemas da experiência humana. Nestes, possivelmente, poderemos vivenciar a “continuação do sagrado”, ou da “presença da ausência”, por outros meios, tais como a experiência estética ou a experiência do problema que somos para nós mesmos, diretamente relacionados com as modalidades do ser-sujeito (cf. GAUCHET, 1985, p. 296-300).

Conclusão

Essa concepção acerca da continuidade-descontinuidade do religioso nos propõe o cerne da indagação que mobiliza a imaginação dos dois pensadores, mesmo quando ela toma caminhos divergentes. Para expô-lo plenamente e com isto finalizar este artigo, nada melhor do que deixar falar Marcel Gauchet, ainda que por alguns instantes:

A questão diante da qual somos lançados, no fim das contas, é aquela dos recursos e limites da reflexividade de que somos capazes. Até onde pode ir esta capacidade do homem para pensar sua especificidade de homem? Ele está em condições de decifrar a si mesmo, de um lado a outro, puramente a partir de si mesmo? Ou bem essa potência de dar conta de si mesmo está destinada a se chocar com um dado irremediavelmente enigmático, que só pode ser compreendido sob o signo de uma doação, diante da qual ele só possa se curvar? Pois é mesmo uma doação que se trata de elucidar. Nós nos fazemos a partir de alguma coisa que não fazemos e que nos é dada – o que nos faz homens (...). Em outras palavras nossa constituição não pode ser concebida inteiramente como uma autoconstituição. É essa dimensão que as sociedades religiosas privilegiaram, até fazer dela o ponto capital de um sistema completo de sentidos, que coloca a condição humana na dependência total de uma doação extrínseca. Simetricamente, é a dimensão que a sociedade saída da religião tende a esquecer, em proveito da autoinstituição da humanidade na história – autoinstituição que não explica o que torna o homem capaz da história. É também a dimensão que precisamos começar a estabelecer criticamente contra as diversas ingenuidades reducionistas. Até onde podemos ir na inteligência deste dado antropogênico, deste feixe de condições primordiais que nos dão humanidade? Esta doação do homem a si mesmo foi maciçamente lida de forma religiosa no decorrer da história. Este entendimento religioso está destinado a subsistir, como pensa Luc Ferry, mesmo além da saída da religião? (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 134-135).

Referências

AFSHAR, Halch. Muslim women and feminism. Illustrations from the Iranian experience. **Social Compass**, v. 54, n. 3, p. 435-451, set. 2007.

BAINES, John. A realeza egípcia antiga: formas oficiais, retórica e contexto. In: DAY, John. (Org.). **Rei e messias em Israel e no antigo oriente próximo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante. **Teoria e Cultura**, v. 1, n. 1, p. 59-74, 2006.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004.

FERGUSON, David. **Church, state and civil society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FERRY, Luc. **L'homme-dieu ou le sens de la vie**. Paris: Grasset, 1996.

FERRY, Luc. **O que é uma vida bem sucedida?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Le religieux après la religion**. Paris: Grasset, 2004.

GAUCHET, Marcel. **La condition historique**. Paris: Stock, 2003.

GAUCHET, Marcel. **La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité**. Paris: Gallimaard, 1998.

GAUCHET, Marcel. **L'avènement de la démocratie: I La révolution moderne**. Paris: Gallimard, 2007.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: A religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

INWOOD, Brad (Org.). **Os estóicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

JACOBS, Anton K. The new right, fundamentalism, and nationalism in postmodern America: a marriage of heat and passion. **Social Compass**, v. 53, n. 3, p. 357-367, set. 2006.

JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the mind of God: The global rise of religious violence**. Berkeley: University of California Press, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón practica**. Buenos Aires: Losada, 1961.

KEPEL, Gilles. **Las políticas de Dios**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2007. p. 199-235.

KHOSROKHAVAR, Farhad. Irán: de la revolución al islamismo hizbulah. In: GILLES, Kepel. **Las políticas de Dios**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2007. p. 65-88.

KHOSROKHAVAR, Farhad. The new religiosity in Iran. **Social Compass**, v. 54, n. 3, p. 453-463, set. 2007.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MICHEL, Patrick. **Politique et religion: La grande mutation**. Paris: Albin Michel, 1994.

MICHEL, Patrick. **Religion et démocratie**. Paris: Albin Michel, 1997. p. 238-293.

NANCY, Jean-Luc. Church, state and resistance. In: VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E. **Political Theologies: Public religions in a post-secular world**. Nova York: Fordham University Press, 2006. p. 102-112.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1999.

THOMAS, Scott M. **The global resurgence of religion and the transformations of international relations: The struggle for the soul of the twenty-first century**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.