

O Desencantamento do Mundo e o Advento da Autonomia: 30 anos da História Política da Religião de Marcel Gauchet

The Disenchantment of the World and the Advent of Autonomy: 30 years of the Marcel Gauchet's Political History of Religion

ANDRÉ MAGNELLI*

Resumo: *O Desencantamento do Mundo: uma História Política da Religião*, de Marcel Gauchet, publicado há 30 anos (1985), é um clássico contemporâneo, ainda a ser descoberto, de estudos da religião, a ser posto ao lado de Durkheim, Weber e Eliade. Munido de uma ontologia do social, herdada de Lefort, mas desenvolvendo através do conceito de “religião primeira”, construído a partir da tese de Clastres das “sociedades contra o Estado”, ele analisa as transformações estruturais do esquema político-religioso na longa duração, desde os regimes de heteronomia das sociedades religiosas até o advento do regime de autonomia das sociedades democráticas. Concebendo a história do Ocidente como um processo de “saída da religião” operada pela dinâmica da transcendência, ele interpreta o advento do Estado, entendido como transformador sacral, como sendo uma revolução religiosa, que foi seguida por uma segunda grande revolução operada com o advento das “religiões universais” da Era Axial, sobretudo com o monoteísmo judaico e a bifurcação do cristianismo. Entendendo o cristianismo como “religião da saída da religião”, ele analisa o trabalho simbólico que preparou a revolução democrática no Ocidente, que, tendo iniciado a era do fim da religião, não deixa, contudo, de colocar em curso uma nova dinâmica do religioso no interior das democracias modernas. Após três décadas da publicação e tendo em vista que a obra ainda é largamente desconhecida do público brasileiro, é importante apresentar suas fontes e as teses principais, de forma a trazê-lo para a discussão acadêmica brasileira.

* André Magnelli é professor adjunto da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e foi professor substituto do departamento de sociologia do IFCS-UFRJ. Tem mestrado e doutorado em sociologia pelo IESP-UERJ. Integra o núcleo de pesquisa em teoria social e sociológica SOCIOFILO, do IESP-UERJ, e pesquisa na interface de teoria social, antropologia, filosofia política e moral, retórica e história. E-mail: andremagnelli@hotmail.com

Palavras-chave: Religião (História Política da). Político (o). Religião. Secularização. Democracia.

Abstract: Marcel Gauchet's *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, published 30 years ago (1985), is a contemporary classic yet to be discovered of studies of religion, to be placed beside Durkheim, Weber and Eliade. Provided with a social ontology inherited from Lefort, but developing it through the concept of "primeval religion" constructed from the Clastres' thesis of "societies against State", he analyzes the structural transformations of political-religious scheme in the long duration, as of the heteronomy regimes of religious societies until the advent of autonomy regime of democratic societies. Conceiving the history of Occident as a process of "departing from religion" operated by the dynamics of transcendence, he interprets the advent of the State, understood as sacral transforming agent, as a religious revolution, which was followed by a second major revolution operated with the advent of the "universal religions" of the Axial Age, especially with the Jewish monotheism and the bifurcation of Christianity. Understanding Christianity as "religion of departing from religion", he analyses the symbolic work who prepared the democratic revolution in the West, which, having started the end of religion Age, it does not stop however new dynamics of religious within modern democracies. After three decades of publishing and given that the work is still largely unknown to the Brazilian public, it is important to present its sources and the main theses of the book, in order to bring it to the Brazilian academic discussion.

Keywords: Religion (Political History of). Politics (the). Religion. Secularization. Democracy.

Nas fontes do *Desencantamento*

*O Desencantamento do Mundo: uma História Política da Religião*¹, de Marcel Gauchet, publicado há 30 anos (1985), é um clássico contemporâneo do campo de estudos da religião que ainda está por ser descoberto e a ser posto ao lado de Durkheim, Weber e Eliade. Ele se insere na grande tradição, hoje bem escassa, de interpretações globais do fenômeno religioso a partir de uma teoria geral da religião e de uma análise do desenvolvimento da história mundial.²

¹ A obra ainda não foi traduzida para o português. Publicada originalmente em francês – GAUCHET, M. *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*. Paris: Gallimard, 1985 –, foi traduzida para o inglês – *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1997, com tradução de Oscar Burge e prefácio de Charles Taylor –, bem como, mais recentemente, para o espanhol – *El Desencantamiento del Mundo: una Historia Política de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006, traduzido por Esteban Molina.

² Talvez as únicas outras obras contemporâneas com a mesma característica são a de Charles

Das obras que se inserem em tal tradição, reconhecemos de imediato, no título do livro, uma filiação à famosa tese weberiana do *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*). Gauchet faz, neste sentido, tal como Weber, um esforço de compreensão do processo de longa duração de desencantamento do mundo, mas o compreende em uma acepção mais ampla, não somente como uma “eliminação da magia como meio de salvação”, mas, sobretudo, como “o esgotamento do reino do invisível” (GAUCHET, 1985, p. 10).³ Alguns autores também encontrarão no livro uma apropriação implícita das teses de Nietzsche e Heidegger sobre a morte de Deus e a origem cristã do mundo moderno.⁴ Contudo, independente de tais influências, a obra gauchetiana está claramente situada no interior do que podemos chamar de *vertente francesa da teoria crítica*⁵, sendo herdeiro de um dos seus principais pensadores, Claude Lefort.

A história política da religião resulta da reflexão crítica sobre a natureza do *totalitarismo* na sua relação com a *democracia*. Seguindo as trilhas de Lefort, Gauchet constrói sua obra pela crítica do totalitarismo e pela reflexão filosófica

Taylor: TAYLOR, Ch. *Uma Era Secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010; e a de Régis Debray (que aborda a religião de um ponto de vista midiológico): DEBRAY, R. *Deus, um itinerário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Provavelmente em pouco tempo um novo livro de Habermas se reunirá ao seletor grupo, pois ele empreende atualmente uma obra monumental sobre religião.

³ Na verdade, a tese weberiana sobre o desencantamento do mundo é mais ampla. Não a analisarei, contudo, neste artigo, bem como não tratarei da forma de apropriação feita por Gauchet. A respeito do que significa “desencantamento do mundo” para o próprio Weber, Pierucci analisou os sentidos e caminhos do conceito: PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo, Editora 34, 2003. Recentemente, o principal intérprete alemão, Wolfgang Schluchter, publicou uma reunião de ensaios em torno da tese: SCHLUCHTER, W. *O Desencantamento do Mundo: Seis Estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014 [2009]. O tradutor do livro de Schluchter e principal intérprete no Brasil, Carlos Eduardo Sell, publicou, recentemente, um livro de interpretação da obra weberiana, com especial atenção à sua sociologia das religiões: SELL, C. E. *Max Weber e a Racionalização da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁴ É o que propõe Serge Cantin: CANTIN, S. Aux Sources du *Désenchantement du Monde* de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie. In NAULT, François (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008.

⁵ Chamo de “vertente francesa da teoria crítica” uma série de filósofos franceses vinculados direta ou indiretamente à revista *Socialisme ou Barbarie*, desde o núcleo original – Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, dentre outros –, até os discípulos de Lefort – Alain Caillé, Pierre Rosanvallon, Pierre Manent, Myriam Revault d'Allonnes e Marcel Gauchet. Esta vertente possui uma problemática e uma forma de reflexão que se assemelham em diversos pontos à famosa teoria crítica da Escola de Frankfurt. As duas vertentes foram compostas por teóricos que buscavam uma saída reflexiva do marxismo, ultrapassando os seus erros, e, especialmente na vertente francesa, sua cumplicidade com o totalitarismo, mas conservando, ainda assim, o ideal teórico e prático emancipatório que o animava.

sobre a democracia. Por tal caminho, interpretando o totalitarismo como *religião secular* nascida do regime democrático, tanto Lefort quanto Gauchet chegam à questão da singularidade histórica da invenção democrática no Ocidente e realizam, para tanto, separadamente, no final dos 1970 e início dos 1980, uma reflexão sobre *o esquema e as transformações do teológico-político* antes da revolução democrática e após o advento da democracia. Nos regimes políticos pré-modernos que organizam o ser-conjunto de grande parte da humanidade, o teológico e o político estiveram intrinsecamente enlaçados. Contudo, a revolução moderna realizou um desintrincamento entre o teológico e o político. De forma a elucidar a dinâmica simbólica das democracias, devemos refletir sobre as formas modernas de relação entre o religioso e o político, analisando suas *inter-relações recíprocas*; mas isso remete a um trabalho de investigação histórica de longa duração, sobretudo porque a interrogação sobre a democracia está na dependência do esclarecimento da significação política do cristianismo no Ocidente: qual o trabalho *simbólico* operado politicamente pelo advento social-histórico do cristianismo? A análise histórica permite ver como se realizaram as transformações e transferências entre o teológico e a Igreja, por um lado, e o político e o Estado, por outro, ao mesmo tempo que permite perceber como o esquema se desfaz com o advento da democracia. Lefort enfrenta tal problema em um de seus principais ensaios publicado em 1981⁶; Gauchet fará dele o *leitmotiv* do *Désenchantement*, que virá à luz quatro anos depois.⁷

O Projeto de Antropossociologia Transcendental e a Política da Religião Selvagem

Gauchet empreende a história política da religião tendo desenvolvido previamente uma teoria geral do religioso pela reflexão sobre a função da religião nas sociedades arcaicas. Ele tem por ponto de partida o conceito de religião selvagem⁸ e tem por horizonte um projeto teórico de *antropossociologia*

⁶ LEFORT, Cl. Permanence du théologique-politique? (1981); in: LEFORT, Cl. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.

⁷ Ambos baseiam-se em uma interpretação da grande obra de Kantorowicz sobre a teologia política medieval: KANTOROWICZ, E. H. *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Gauchet analisou a relação e as transformações entre cristianismo e política dentro do regime teológico-político medieval (1000-1500) em artigos do início da década de 1980: GAUCHET, M. “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I e II”, *Le Débat*, 1981.

⁸ Utilizarei aqui como sinônimos: religião selvagem, religião pura, religião primeira.

transcendental. Considerando-se um “herdeiro bem infiel” do estruturalismo (GAUCHET, 2003, p. 18), segue as trilhas da antropologia de Lévi-Strauss, mas por outros meios e com outros fins.

Na obra gauchetiana, assim como na de Lévi-Strauss, filosofia, antropologia e sociologia se tecem em conjunto. Ela assume o projeto estruturalista de uma ciência do homem, tendo por objetivo pensar quais são as condições de possibilidade do fenômeno humano-social. Ele está em busca dos *esquemas organizadores fundamentais*, das invariantes estruturais, que permitem conhecer a unidade do gênero humano (a *função simbólica*), que é condição de possibilidade das suas infinitas variações. Neste nível de interrogação, o social e o psíquico se encontram como suturados por uma mesma costura: o simbólico. De um lado, temos o aspecto *psicológico* – no sentido lévi-straussiano, visto que se caracteriza por ser uma “psicologia não-intelectualista” –, que tenta apreender como se organizam as estruturas inconscientes do espírito humano, e, de outro lado, temos o aspecto *sociológico*, propriamente gauchetiano, que tenta apreender o que torna possível a existência do humano entendido como animal político, ou seja, o que estrutura e organiza a sociedade e torna possível um viver em conjunto.

A religião encontra aqui, ao contrário de Lévi-Strauss, um lugar central, novo em relação aos clássicos. Tanto a sociologia quanto a antropologia clássicas teriam compreendido erroneamente o fenômeno religioso, uma vez que não souberam interpretá-lo como *instituição*; logo como uma decisão política.⁹ Em todas elas, a religião estaria enraizada em um “reino implacável da necessidade” (GAUCHET, 1977, p. 52), no que se recusam a compreendê-la como procedendo originalmente de uma livre operação instituinte, como um

⁹ De um lado, as *teses sociológicas clássicas* entendem a religião como *função do social*. Essa compreensão funcional da religião é realizada, normalmente, por meio de uma hermenêutica da suspeita, com intenções desmistificadoras, que fazem a religião aparecer seja como um instrumento ideológico de dominação – na forma marxista (de Feuerbach e Marx até Bourdieu e Foucault) – seja como manifestação de um sintoma – como sintoma neurótico (psicanálise freudiana) ou como uma ilusão bem fundamentada (Durkheim) – ou, enfim, como um instrumento de legitimação da dominação (Weber). Neste sentido, não se interrogam substancialmente sobre a religião, uma vez que ela pode ser posta como uma variável dependente a ser explicada, normalmente como epifenômeno ou *sentido manifesto* que mascara um *sentido latente* que a dissolve em qualquer pretensão de significação assim que descobrimos a ordem subjacente por ela dissimulada. De outro lado, ainda que as *teorias da religião primitiva* possam compreendê-la como tendo um caráter institucional, como sendo *instituída*, jamais a compreendem como *instituinte*. Isso seria comum às teorias da religião do século XIX – o animismo de E. Tylor e o naturalismo de um Max Müller – e às teorias da religião do século XX – Durkheim e Lévi-Strauss.

ato de criação que exprimiria uma *escolha* (*choix*) da sociedade, como peça de um dispositivo cuja função seria uma *decisão* (*decision*) (ibid., p.50).

De seu lado, Lévi-Strauss revela, certamente, a existência de um pensamento selvagem plenamente lógico, com regras internas que são regras universais subjacentes ao nosso próprio inconsciente estrutural; contudo, ele impede pensarmos *a relação instituinte da religião com o social* (ibid., p.52-3). Com isso, incorreria em dois erros fundamentais: (a) *metodológico*, uma vez que as investigações estruturalistas das formas de ordenamento selvagem pelas oposições entre natureza e cultura não permite apreender o *conteúdo religioso do pensamento selvagem* e o tema de fundo que o preside, a saber, o da presença de *um além invisível*; (b) *teórico*, uma vez que Lévi-Strauss postula que as estruturas inconscientes do espírito humano funcionam em estado selvagem (ou seja, não domesticado)¹⁰, ao passo que tal pensamento não está em *estado selvagem*, mas sim é uma autêntica *instituição política*: digamos que é a *instituição política do religioso absoluto* (GAUCHET, 1975-6, p.134-5). Essas duas críticas não retiram, certamente, de Gauchet uma posição estruturalista; contudo, ele se diferencia de Lévi-Strauss ao tomar uma posição política fundamental: para que interpretemos o pensamento selvagem, devemos vê-lo como uma *peça integrante do dispositivo social das sociedades selvagens nascido de uma decisão* (GAUCHET, 1975-6, p.135) que responde a uma condição ontológica que é de ordem *política*: a necessidade de responder, de uma forma singular, à estruturação ontológica última do ser social, fundado que o é na exterioridade do poder em relação ao social. Neste ponto, ele parte da ontologia do social elaborada por Lefort.

Lefort desenvolveu, por meio dos conceitos correlatos de divisão do social e instituição social, a tese de que o social se funda simbolicamente pela divisão originária em relação a si mesmo (ver GAUCHET & LEFORT, 1971). A divisão originária do social remete à estruturação fundamental da sociedade; ao passo que o conceito de instituição do social remete à primazia da questão do poder na análise da sociedade. Todo ser-conjunto remete a uma disjunção originária, sendo este agenciamento político uma decisão que faz sentido e que o institui como ontologicamente aberto. A divisão originária do social é a dupla lógica do originário e do instituído, o cruzamento da lógica de origem e da lógica da

¹⁰ Eis a definição de pensamento selvagem em Lévi-Strauss: “esse pensamento selvagem que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva e arcaica, mas o pensamento em estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento” (LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989 [1962], p. 245).

posição do poder, da *lógica do religioso* e da *lógica do político*, sendo a dialética entre as duas lógicas o que constitui o *espaço do político*. O saber do social é produzido neste espaço, no qual uma sociedade se interroga sobre si mesma, referindo-se ao *lugar do poder* a partir do qual ele se faz ver, ler, nomear. Mas esta imbricação transcendental entre político e religioso, revelada por Lefort, é compreendida historicamente por Gauchet ao apropriar-se de Clastres, o que lhe permitiu construir uma espécie de *antropologia do político na origem dos tempos*.

Como mostrou Lévi-Strauss, o pensamento selvagem afirma, incansavelmente, acerca da justificação de todas as coisas, que “os ancestrais nos ensinaram”. O pensamento religioso é, por excelência, um pensamento da *dívida*. Para além da infinita variação mítica, todos *dizem e significam* a mesma coisa: que “este universo de regras, de costumes, de técnicas no seio do qual vivemos, nós outros homens, não existimos aí por nada: é pelo *outro* e no *outro* que ele é compreensível” (GAUCHET, 1975-6, p. 110).¹¹ Os selvagens situam, segundo a lógica do originário, a origem de suas instituições em uma *dívida de sentido*, que estabelece uma *exterioridade* do sentido e do fundamento do social no *invisível*, em relação aos humanos visíveis, e no *passado*, em relação aos humanos presentes aqui e agora. “A inteligibilidade do universo dos homens é, de uma parte a outra, suspensa a um *antes*, a um *alhures* e ao seu *outro*” (ibid., 108-9), fazendo com que se instaure uma exterioridade em relação aos humanos que se volta, como instituinte, sobre eles mesmos, no que resulta que “a lei das coisas é subtraída ao domínio dos homens” (GAUCHET, 1977, p. 66) e a sociedade se instaure, assim, “em uma divisão colocando radicalmente fora dela mesma o princípio de legitimação do que ela é” (GAUCHET, 1975-6, p. 118). Com Clastres, Gauchet descobre aí um pensamento da alteridade e da heteronomia, que tem uma força instituinte que joga um papel estratégico no funcionamento da sociedade real: a religião possui uma *função política* de resistir ao advento do Estado. É deste ponto que se inicia o *Desencantamento do Mundo*; e é esse o ponto de partida da história política da religião (GAUCHET, 1985, cap.1).

A religião selvagem é inteiramente política, constituindo um dispositivo que tem as seguintes funções:

(A) *Neutralização da Divisão e do Antagonismo entre os Homens*. As características do pensamento selvagem são explicadas por um imperativo de indivisão dos homens. Tais sociedades impedem, ativamente, que qualquer órgão de dominação se diferencie em relação ao social e se imponha sobre

¹¹ É o que se diz no próprio Lévi-Strauss: LÉVI-STRAUSS, Claude, 1989 [1962], p. 262.

os homens enquanto uma autoridade externa a eles. O saber e o domínio da sociedade são postos fora de si, o que forma uma dissimetria e sujeição unilateral dos homens em relação ao invisível, permitindo aos humanos viverem em estado de relativa igualdade entre si. Com isso, ela fundamenta a sociedade “na base da *anterioridade* e da *superioridade* do princípio de ordem coletiva sobre a vontade dos indivíduos que ela reúne” (ibid., p.51-52). Tais sociedades são, portanto, radicalmente *holistas* (ver DUMONT, 1993).

(B) *Inclusão Cosmobiológica*. Na relação dos homens com a natureza, a exterioridade do poder neutraliza a potencial *oposição dos homens contra a natureza*. A constituição simbólica do mundo humano é tecida infinitamente em conjunto com a ordem da natureza, de tal forma que o pensamento funciona classificando minuciosamente gêneros, classes e espécies humanos e naturais na forma de um co-pertencimento, e não na forma de uma relação de objetivação da natureza diante da sociedade. Não operando com o conceito de *natureza*, estas sociedades constituem uma disposição espacial que inscreve, sem solução de continuidade, o mundo dos humanos no mundo dos vivos, e o mundo dos vivos no seio da ordem natural.

(C) *Tempo Mítico e Recusa da História*. A religião primeira é uma religião *passadista*, em que a disposição temporal do social é voltada ao passado mítico fundador, onde o presente está em completa dependência do original.¹² Em seu esforço de eterna referência às origens, ela reitera o mesmo a partir das diferenças, em que os acontecimentos são integrados no mito que se transforma o tempo todo para continuar sendo o mesmo. Elas se direcionam ao seu passado e ao eterno retorno da criação original feita por outros que humanos, ou por humanos que já se foram. Desta forma, são sociedades *contra* a história, que constroem diques a fim de impedirem a irrupção do futuro à frente da atividade humana.

(D) *A-Subjetivação do Religioso*. Além da recusa da história, e totalmente vinculado a ela, o pensamento selvagem exclui qualquer perspectiva de uma reunião da potência do sagrado em um foco subjetivo único. “Nada de lugar desde o qual tomar em um único golpe o conjunto das razões e das forças que definem e movem o universo como tal. A regra interior das mitologias primitivas será a dispersão, a partir de uma de-subjetivação inicial do invisível” (GAUCHET, 1975-6, p. 81). A fusão dos poderes invisíveis é excluída *a priori* pela ordenação do social fundada em um princípio de discriminação e

¹² Esse é o tema permanente do pensamento mítico e o modo de funcionamento do pensamento selvagem tão bem demonstrado por Lévi-Strauss.

de pluralidade, que permite a infinidade potencial da explicação mítica. Nada de pensamento por *conceito*. O mundo é formado por um tecido infinito, costurado pela lógica do sensível, de diferenças impossíveis de serem concentradas e absorvidas no Um de uma apreensão global. O que move a razão mítica é, assim, “a rejeição ativa do horizonte último de totalização do saber no seio de uma subjetividade última” (ibid.), evitando, desta forma, a *subjetivação do divino* e, como isso, a possibilidade de um poder concentrado em um único foco capaz de, enquanto sujeito, impor uma lei e um saber à totalidade do social – trata-se da afirmação categórica da inexistência de um sujeito absoluto, totalizante e unificante do universo (ibid.). E, desta forma, torna-se impossível que qualquer um dentre os humanos se identifique enquanto um *sujeito-um* ao ponto de vista do *sujeito-outro*, concentrando em si uma potência advinda do conjunto das coisas (ibid., p. 83).

A religião pura constitui, portanto, os mecanismos de articulação das sociedades de poder político *contra* o Estado, constituindo um social ao mesmo tempo *contra* a História, *contra* a exploração da natureza pelo trabalho e *contra* o discurso *político* capaz de criticar os fundamentos do social. A essência do religioso é de constituir uma divisão do social em relação a si mesmo na forma da *heteronomia*. O princípio de legitimação está posto no outro invisível. Quanto mais originária e mais pura a religião, portanto, maior a dívida e a desposseção do sentido pelos humanos visíveis, maior sua heteronomia. Contudo, com o nascimento do Estado, a heteronomia religiosa passa a ser internalizada no social. É o início do desintrincamento do político em relação ao religioso. A questão está em onde situar o poder e de que forma se opera a cisão do social em relação a um fora: pelo médium da *religião*, ou pelo médium do *Estado*. A relação entre o religioso e o político é uma invariante estrutural; mas a imbricação e as formas de articulação se *transformam* na história, desde a conjunção plena entre ambos nas sociedades sem Estado, passando pela dissociação e pelas múltiplas articulações entre religião e Estado nas sociedades de Estado, até sua disjunção no mundo moderno. Esta é a história contada no *Desencantamento*.

A catástrofe do Estado e a transformação do mundo: o político em cena

Toda a história humana poderia ter-se mantido no interior do dispositivo originário próprio das sociedades arcaicas. Ele é sistemático, coerente e bastaria por si mesmo. Contudo, ocorre uma ruptura na história humana com o advento

do Estado, que é um acontecimento eminentemente *catastrófico* – no sentido técnico do termo, como operando uma emergência que muda o estado qualitativo do sistema. O surgimento do Estado é um dos maiores enigmas e um acontecimento pivô da história humana (GAUCHET, 2003, p. 102-3). Tendo o conceito de religião selvagem, tal enigma pode ser desvendado por um conceito heurístico: o do *Estado como transformador sacral*, operador de um deslocamento das linhas de partilha entre o visível e o invisível legislador, fazendo encarnar o invisível no visível (ibid., p. 109). Um acontecimento que, antes de ser material, é um fato espiritual, que se converte em força material (ibid., p. 109).

O Estado é a transformação do mecanismo simbólico operado pela religião: o da *exterioridade simbólica do poder* (GAUCHET, 1977, p. 70). O poder estatal nasce de dentro da diferença entre o visível e o invisível, pondo-se em forma e se encenando como *medium* entre o sagrado e o profano. Uma vez existente uma submissão religiosa à exterioridade do poder, está estabelecido o campo para a tomada de posse simbólica do poder por parte de homens dotados de características especiais.¹³ Aquelas assimetrias existentes entre os humanos aqui e os seres invisíveis lá são transformadas em assimetrias instituídas pelo aparelho estatal.

Se a emergência do Estado vem de uma mutação catastrófica que poderia não ter ocorrido, uma vez existente, ele redistribuiu completa e radicalmente os dados da existência humana, dando origem a uma primeira *bifurcação* na história: a partir de então, existem duas formações sociais absolutamente distintas, a das sociedades arcaicas e a das sociedades de Estado, às quais correspondem duas formas de religião bem distintas.¹⁴ Tendo em vista que o sagrado passa, agora, a operar interiormente ao social, o advento do Estado

¹³ Não tratarei das hipóteses de quem são os candidatos à tomada de posse simbólica. Mas indico o caminho: são *os profetas*. Como diz expressamente Gauchet: “O discurso dos profetas é, com efeito, negador da igualdade anônima do discurso social primitivo, e, através dele, da exclusão de todo sujeito do discurso social da qual ela procede. Ele contém a virtual subversão da igualdade, assim como o advento do Rei, que, no entanto, pode não se dar de imediato como sujeito do social, mas apenas como agente da instituição do social, e cuja ação permanecerá essencialmente simbólica” (GAUCHET, 1975-6, p. 157).

¹⁴ A ruptura entre as duas lógicas religiosas não significa que não exista continuidade. Gauchet fala, ao contrário, recorrendo à terminologia freudiana, que entre a ordem antiga e a nova surgem “formações de compromisso”. É o caso da religião dos antepassados na China e também dos politeísmos primitivos, que são espécies de religiões de divindades *ad hoc*, que se utilizam da lógica classificatória do pensamento selvagem como forma de ordenação do mundo, atribuindo, contudo, dentro da nova lógica religiosa, a cada elemento significativo um ser sobrenatural que lhe corresponda (GAUCHET, 2003, p. 111-112).

transforma profundamente a *visão do além*, pelo que se inicia um processo histórico de longa duração de “*redução prática da alteridade do fundamento*” (GAUCHET, 1985, p. 64). Toda a história política da religião irá apreender as transformações religiosas em um caminho de sucessivos “aprofundamentos da experiência e da concepção do *outro*” e de “reapropriação progressiva do que havia sido de início absolutamente ocultado” (ibid.). Com o Estado, o Outro religioso entra na esfera humana, a penetra e se materializa nela, ainda que permaneça exterior. Pode ser considerado o marco de nascimento do *sagrado*, caso o entendamos no sentido restrito em que o outro mundo é materializado neste mundo, em que o invisível se apresenta concentrado no visível (como o ídolo do templo, que é, por excelência, o lugar tangível em que o Outro invisível é atestado no visível) (ibid., p. 110). É também o nascimento dos *deuses*, entendidos, diferentemente dos ancestrais, como seres sobrenaturais que participam da ordem do mundo no presente (ibid., p. 111).

Emerge uma nova articulação dinâmica entre o religioso e o político que faz aparecer novos fenômenos inexistentes estruturalmente nas sociedades anteriores e que, a partir de então, atravessarão a história humana: (A) a dominação e a hierarquia internas ao social, (B) a expansão do domínio e a transformação histórica.

(A) *Dominação e Hierarquia*. O Estado nasce apropriando-se do religioso pela reversão da exterioridade absoluta em relação a um social indiviso em uma exterioridade absoluta interna ao social; a partir de então, as sociedades serão divididas, *sacramente*, entre dominantes e dominados: “de instrumento de igualdade, a ruptura entre os vivos e as potências fundadoras e legisladoras que regram a sua existência torna-se a mola do assujeitamento” (GAUCHET, 1977, p. 65). O Estado se apropriará da ruptura religiosa entre o além e o aqui para justificar a divisão entre os humanos, construindo, assim, um mundo com *dominação e hierarquizado*. A diferença entre dominantes e dominados será composta entre aqueles que estão participando ou próximos aos deuses e aqueles que não o estão; constituindo, com isso, uma grande cadeia hierárquica dos seres, dos mais próximos ao sagrado aos mais profanos. Existirão os humanos que participam da essência das potências do além, situados na proximidade do lugar do sagrado que se situa em um espaço interior ao social; existirão o *representante do invisível* (o soberano terrestre, que pode ele mesmo ser o deus) e os mestres do sentido (sacerdotes e profetas) que servirão de intermediários legítimos entre os deuses e os homens, demarcando-se radi-

calmente da massa dos humanos que devem obediência a uma lei emanada de um aparelho de dominação encarnando e expressando o invisível na sua verdade sobrenatural.

(B) *Expansão e História*. O aparecimento do Estado faz, igualmente, com que as sociedades humanas entrem na história. Muito embora, ao longo de um bom tempo, permaneça a *disposição teórica*, nas sociedades estatais, de uma economia religiosa da dívida e da intangibilidade das coisas estabelecidas, *na prática* começa a operar, pela lógica do Estado, um princípio de transformação das coisas (ibid., p. 66). Antes de tudo porque “o advento da dominação política instala objetivamente [...] a confrontação sobre o sentido e a legitimidade do conjunto no coração do processo coletivo”, pondo em questão permanentemente aquilo que tinha sido um inquestionável instituído pela religião primeira (ibid., p. 67). Por razões ao mesmo tempo políticas e estruturais, as sociedades passam a operar por um princípio de transformação: na imposição de uma ordem se desfaz a lógica da lei recebida e se passa, cada vez mais, à lógica da lei querida, abrindo o possível de seu questionamento, disputa e transformação (ibid., p. 69).

Além disso, o Estado possui, estruturalmente, uma *lógica de Império*. A relação de dominação interior se projeta em relação de dominação exterior. Surge a perspectiva imperial de um domínio conquistador do mundo, afinal “o verdadeiro rei é ‘rei dos reis’” (GAUCHET, 1985, p.79), o que gera, ao mesmo tempo, a irrupção de uma lógica expansionista virtualmente universal, de um lado, e, de outro, o excentramento violento da comunidade humana (ibid., p. 69-70). A existência religiosa segundo a ordem recebida conduz a um fechamento exclusivo e inquestionável na particularidade de cada unidade social, ao passo que, com o desígnio imperial de unificação do mundo, é aberto um hiato entre a fidelidade cotidiana ao ser-conjunto e o ponto de vista universal visado pela lógica estatal (ibid., p. 81).

O dispositivo religioso de neutralização ou contenção do poder atua, contudo, ao longo da história nas sociedades de Estado. A lógica da religião impediu a afirmação plena da lógica estatal ao longo de quase todo o percurso histórico, que somente virá à tona de modo autônomo em relação à religião com a emergência da *razão do Estado* no mundo moderno.¹⁵ O centro de

¹⁵ Não entrarei, aqui, na dinâmica de formação da razão de Estado, para a qual o direito natural moderno teve um papel fundamental em uma fase que poderíamos chamar de “teológico-jurídica”; tema ao qual reservarei um escrito específico.

dinamismo está na contradição doravante presente entre a estrutura social e a essência do religioso, pela qual a dominação política e a lógica estatal passarão a fazer com que o ser-conjunto humano entre em uma fase de saída progressiva da determinação religiosa (ibid., p. 70).

A Dinâmica da Transcendência e o Advento da Autonomia

A consolidação da dominação institucional por parte do Estado prepara a entrada na Era Axial¹⁶, ocorrida em torno dos anos de 800-200 a.C. da Pérsia à China, da Índia à Grécia, passando pela Palestina, que realiza uma nova *bifurcação* na história humana. É uma profunda *metamorfose da alteridade*. As religiões universais passam a operar por meio de um *dualismo ontológico* que será elaborado em várias vias, mas que terão todas em comum a *transcendentalização* do invisível e um afastamento entre o aqui-embaixo e o além, entre a aparência e a verdade, entre o interior e o exterior, entre o ser e o dever ser. A dinâmica da transcendência opera uma fratura no ser gerando um dualismo ontológico no que antes era uma totalidade de humano-cosmos, operando, assim, uma inversão termo a termo do regime religioso anterior.

Nos primeiros Estados, a figura do divino se confunde com a do Estado, de tal forma que o soberano podia ser o próprio Deus, e não um mero mediador dele. Com a transcendentalização do religioso em relação aos humanos e aos conjuntos humanos, será desencadeado um duplo processo casado: de um lado, o de *subjetivação* e de *transcendentalização do divino*; de outro, o de *individualização* e *interiorização* do sujeito, orientado, crescentemente, por uma perspec-

¹⁶ A virada para a “Era Axial” tem sua formulação canônica na filosofia da história de Karl Jaspers: JASPERS, K. *The Origin and Goal of History*. New Haven and London: Yale University Press, 1953, em especial cap.1. Ela é uma ruptura capital da história humana realizada sincronicamente nas mais diversas civilizações. É a passagem do pensamento mítico ao pensamento “conceitual” ou filosófico, que, no domínio da religião, desencadeia um processo de “eticização” das religiões e de surgimento dos monoteísmos (na linguagem de Weber, temos o surgimento das “religiões éticas”, que aos poucos se sobreporão às “religiões mágicas”). Gauchet a analisa como um conjunto de transformações decorrentes de uma revolução no dispositivo político do social, ao passo que Jaspers a formula em termos estritamente filosóficos, sem se preocupar com as causas da virada axial: “A novidade desta época reside em que (...) o homem se eleva à consciência da totalidade do Ser, de si mesmo e de seus limites. Sente o terror do mundo e a sua própria impotência. Formula para si mesmo perguntas radicais. Aspira desde o abismo até a liberação e a salvação; e enquanto adquire consciência de seus limites, propõe a si mesmo as finalidades mais altas. E, no fim, chega a experimentar o incondicionado, tanto na profundidade do próprio ser como na claridade da transcendência” (JASPERS, 1953, p. 2).

tiva de vida *universalizada* (GAUCHET, 1985, p. 84). Surge, daí, uma nova figura de *um Outro que não é deste mundo*, que se torna cada vez mais impenetrável e impensável, assumindo uma lógica de acesso cada vez mais íntimo e interior. Temos em operação uma lógica paradoxal: *quanto mais o divino se torna único e transcendente*, quanto mais se abre o campo de *liberdade humana* e a possibilidade de uma *inteligência geral do mundo e transformação da natureza*. Irrompe, na história, o *princípio da individualidade* (ibid., p.85), compreendida como *interioridade* que se opõe a este mundo que lhes aparece como *exterior*.

Para o que nos importa, devemos assinalar, nas grandes linhas, quais as reversões operadas na Era Axial em relação aos dispositivos da religião selvagem:

(A) *Redução da Alteridade, Promoção de Interioridade e Criação Histórica*. A transformação gera um duplo processo de redução da alteridade e de promoção da interioridade (ibid., p. 98). Temos uma relação inversa entre a ordem explícita da experiência e a ordem implícita da estrutura, que faz Gauchet afirmar uma espécie de “lei da emancipação humana pela afirmação do divino”: “mais os deuses são grandes, mais os homens são livres” (ibid.). Ou, dito de outra forma: “o grau de obrigação em relação à lei que lhes vem de fora está em razão inversa, contra as aparências, da concentração e da separação do divino” (ibid.). A *imanência*, própria das sociedades selvagens, depende de uma cisão irremediável em relação aos fundamentos, ao passo que a *transcendência*, operada na Era Axial, aproxima e torna acessível o fundamento (ibid., p. 99). Da imanência à transcendência, temos a passagem da ordem do tempo *passado* à ordem do tempo *presente*, com o possível, que será desdobrado posteriormente, de uma ação orientada conscientemente para o *futuro*. A transcendentalização do divino reunifica o *original* – as potências originárias – e o *atual* – as potências presentes do invisível –, de tal forma que está aberto o campo para a *criação*, ou melhor, para a ação criadora da potência sobrenatural no presente, fato que é negado pela ordem da religião primeira. A consciência histórica terá seus primeiros passos pela perspectiva aberta pela existência de potências sobrenaturais *subjetivadas* capazes de atuar gerando novidade na história, saindo do eterno retorno do tempo mítico, fazendo com que a ordem do tempo possa se cindir entre o passado, o presente e o futuro. O processo abre, assim, caminho para uma nova forma de pensamento e inteligência do mundo.

(B) *Pensamento Especulativo e Inteligência do Mundo*. É este mesmo processo de subjetivação e presentificação do divino que abre a possibilidade de uma *acessibilidade do fundamento*, uma vez que o sobrenatural pode

se comunicar com os homens-aqui, se dando a *decifrar* e a *interpretar* (ibid., p.101). Temos uma reversão da ordem da *recepção* e da *dívida* para uma ordem da *compreensão*; da ordem do que se apresenta como dado e inquestionável, para alguma coisa que deve ser *reapropriada* pelo pensamento (Ibid., p. 103-4). A própria divindade passa a se tornar potencialmente *problemática*, dando-se a *pensar*, exigindo do pensamento uma reflexão em busca dos fundamentos e princípios. Tendo por suporte uma compreensão da alteridade fundadora como um antes e alhures situado na origem mítica, o *pensamento selvagem* operava pela *lógica do múltiplo*; de seu lado, ao se referirem a um universo dual, em que o universo se divide entre a ausência e a presença, as religiões dualistas fazem surgir um *pensamento especulativo ou conceitual*, governado pela *visada do Um* que ultrapassaria as aparências da multiplicidade sensível, advinda a possibilidade de um *pensamento da totalidade enquanto tal* (Ibid., p.92). As transformações operadas no processo histórico de longa duração abrirão o caminho, então, para a moderna forma de conhecimento, que opera pela distinção entre sujeito e objeto:

de um lado, portanto, a mais alta afirmação concebível da grandeza de Deus e, de outro, a autonomia da razão humana. Não apenas, assim, a separação divina fornece o pivô de uma empresa de reapreensão pelos homens das razões que presidem do além os seus destinos, como também ela dispõe as primeiras bases de uma inteligibilidade do mundo independente de Deus (ibid., p.103).

O que pode ser reduzido a uma única expressão: o de um *desassujeitamento intelectual*; ao qual corresponde um *desassujeitamento político*.

(C) *Autonomia Humana e Transformação da Natureza*. Na mesma medida em que o divino se transcendentaliza e o pensamento se intelectualiza, o campo prático vai se tornando autônomo em relação à ordem sobrenatural: “a intelecção das coisas segundo o universal é filha gêmea da rearticulação dual entre o dado e o que o justifica. Da mesma forma que a apreensão da vida segundo o universal, que constitui a sua contrapartida prática” (ibid., p. 93). Se, na ordem da religião selvagem, temos uma inclusão cosmobiológica, com a transcendentalização do divino abre-se a possibilidade de objetivação e transformação da natureza pelo *trabalho*, mas também sua contemplação pela percepção *estética*. Trabalho e arte são duas virtualidades deslanchadas pela dinâmica de transcendentalização do divino, que gera uma espécie de reversão da dívida religiosa em relação ao criado em um *dever de criação* e de *contemplação*. Deus tornando-se completamente outro, a esfera humana se autonomiza e a criação histórica se torna regra:

O Deus que cessa de estar presente na natureza não cessa menos de se manifestar tangivelmente nas hierarquias que organizam o laço coletivo. A absoluta separação que constitui a divindade em sujeito absoluto do mundo leva à dissolução ou retirada de toda imposição sensível da vontade do alto entre os homens, abolição do poder mediador, anulação da dependência expressa e direta do aqui-embaixo em relação ao além. A revolução teórica da objetividade do mundo vai necessariamente de par com a revolução prática da autonomia da esfera humano-social. À acessibilidade em pensamento da ordem da natureza responde a acessibilidade em ato da ordem social, os dois se encontrando, aliás, definitivamente disjuntos (Ibid., p. 111).

Monoteísmo judaico e cristianismo ocidental: a saída ocidental da religião

Sendo esta a lógica geral do processo, temos, contudo, que existem muitas vias de desenvolvimento e de arranjos estruturais, que se abrem conforme as contingências históricas. Existe uma verdadeira *nebulosa axial*, à qual Gauchet dedica algumas análises. Mas como sua preocupação não é de efetuar um quadro histórico das religiões do mundo, mas sim reconstruir a trajetória singular do Ocidente, ele dispensará especial atenção às especificidades do monoteísmo judaico e do cristianismo, que abrirão a longa via nascente da história do Ocidente que desembocará na revolução democrática.¹⁷

(A) *Monoteísmo Judaico*. O monoteísmo judaico é uma particularidade e um improvável absoluto que transforma a história das religiões. Ele não é a regra, mas a exceção, sendo um caso limite de uma possibilidade estrutural (GAUCHET, M., 2003, p.114). Com a bifurcação do judaísmo, teremos duas grandes vias de transcendentalização, a das religiões cósmicas do Extremo Oriente, em que a transcendência se mistura na imanência, e a das religiões dualistas do Oriente Médio (e do “Ocidente”), em que a transcendência se separa da imanência.¹⁸ Na via Ocidental, temos um processo (não necessário e pleno de contingências históricas) de 2.000 anos de unificação, universalização, subjetivação e separação do divino. O monoteísmo judaico gerou uma reversão no dispositivo religioso ao trazer a perspectiva de *dominar (religiosamente) a dominação política* imposta

¹⁷ Gauchet dedica a maior parte do *Desencantamento* à análise da *história acontecimental* do Ocidente, desde o monoteísmo judaico ao cristianismo, com suas transformações internas até a Revolução Moderna: *Deuxième Partie. Apogée et Mort de Dieu. Le Christianisme et le Développement Occidental* (em especial p. 197-282; ver também parte I, p. 150-193). Não posso fazer nada mais aqui do que apresentar, em linhas gerais, qual é o argumento.

¹⁸ Para Gauchet, a relação de inclusão ou exclusão entre imanente e transcendente é a chave da bifurcação entre Oriente e Ocidente (GAUCHET, 1985, p. 117).

por Impérios que se fundavam em uma legitimação sacral. Com o Deus único do judaísmo, não temos mais apenas um Deus mais alto ou mais potente que os outros, mas sim um *Deus único e exclusivo*.¹⁹ O Deus de Israel está *infiguravelmente separado* dos homens e *em oposição* à ordem humana, mas sendo capaz de intervir nela a qualquer momento com sua capacidade ordenadora. Um Deus que, ainda que seja étnico, não mais se confunde com um povo; ao contrário, estará em conflito com um ser-conjunto presente, gerando uma tensão entre a comunidade e o sagrado universal, inscrevendo o conjunto humano em uma *permanente interrogação sobre seus fundamentos* e exigindo dos sujeitos um *retorno a si mesmo* enquanto ser culpável.

Neste ponto, temos uma nova figuração do divino: não mais como aquele que conjuga o *atual* e o *original*, mas sim como *presença do transcendente* (GAUCHET, 1985, p. 212-3). Opera-se, desta forma, não apenas uma cisão ontológica no ser, mas sim um *antagonismo interno do ser* (ibid., p. 213). Este Deus disjunto dos homens e que, em uma exterioridade crítica, apela à sua interrogação, torna-se acessível ao *profetismo*: “é um Deus ao qual *qualquer um* dentre os homens pode apelar indo *além* de todas as espécies de aparências e de potências terrestres *contra* a totalidade do comportamento de seus semelhantes – contra, em particular, seu desconhecimento de sua lei ou sua inobservância idólatra do verdadeiro culto” (ibid., p.216) – no que gera uma dupla distância possível: do Deus em relação aos homens, de um lado, e, de outro, dos homens uns em relação aos outros: “quanto mais o profeta faz escutar sua voz singular, fora da norma, tanto mais Deus toma proporção extra-cósmica à parte de todo o criado; e, desta forma, quanto mais ele se distancia, tanto mais seu porta-voz está em direito de pleitear um laço pessoal com ele” (ibid., p. 217).

¹⁹ Para o autor, a lógica imperial, com seus imperativos de unificação, não conduz, necessariamente, ao monoteísmo na forma judaica – em que Deus não apenas é superior, mas sim *exclusivo* e *extra-mundano*. É o que vemos nos casos dos henoteísmos, isto é, nas religiões que tendem à unificação do princípio espiritual, presentes à época no Egito (onde a tentativa fracassada do culto do deus solar por Akenatón forma um bom exemplo), no Irã (o zoroastrismo), e, ulteriormente, no Império romano – nenhum deles aboliu o politeísmo. Tal representação somente poderia surgir, segundo Gauchet, de um pequeno povo, com forte organização comunitária, oprimido pelos Impérios rivais e vivendo em suas margens, e que, para resistir à opressão, se utilizou da lógica da dominação imperial para dominar *espiritualmente* quem os domina politicamente (GAUCHET, 2003, p. 122). A unidade do princípio espiritual extra-humano do Deus único e exclusivo somente é concebível além e à parte do Império; ainda que, uma vez concebido, torna-se de tal forma evidente, que o mundo monoteísta passa a não mais compreender como poderiam existir múltiplos deuses (com a venerável exceção de certos filósofos, como Nietzsche, que souberam pensar tal como um grego ou romano pensava) (ibid., p. 124-5).

O profetismo corresponde à lógica *auto-reforçadora* das religiões mono-teístas.²⁰ Para a universalização do monoteísmo judaico, contudo, que poderia ter se mantido nas fronteiras étnicas das comunidades judaicas, foi necessário um segundo acontecimento: o da *reversão da figura messiânica*.

(B) *Cristianismo como Religião da Saída da Religião*. O cristianismo está ao mesmo tempo em continuidade e ruptura com o monoteísmo judaico. Ele é uma “heresia judaica”, mas, também, “é de uma parte a outra um produto da história judaica” (GAUCHET, 2003, p. 128; p.131). Ele realiza uma nova bifurcação, permitindo a universalização efetiva no dispositivo étnico do Deus judaico, solucionando logicamente a tensão entre a particularidade étnica do povo eleito e a universalidade do seu Deus por meio da doutrina da encarnação.

Jesus é, para Gauchet, um segundo Moisés – um messias ao inverso. Se Moisés “dominou a dominação” pela postulação de um Deus único para além da dominação política imperial, Jesus opera uma secessão nos espíritos, rompendo não mais com a exterioridade visível, mas sim com “o invisível dentro das almas”, declarando que o “reino de Deus” não é deste mundo, fazendo conceber uma ordem completamente diferente da de Moisés: não existirá “realeza messiânica” (ibid., 128), pois a vitória consiste em sair do mundo onde há dominações, e não a dominação de Deus em uma monarquia deste mundo (GAUCHET, 1985, p. 229-230). É um messias invertido, além disso, porque traz um discurso vindo do lugar de baixo: é um homem do povo e um qualquer dentre os homens. Se, com o Faraó, a encarnação do invisível era o meio de marcar a continuidade da hierarquia terrestre com a ordem celeste, com Jesus temos um significante da radical exterioridade entre as duas ordens, passando ao registro de uma igualdade plena dos homens em Deus, muito embora o mundo de César seja hierarquizado. Abre-se, com isso, a possibilidade *estrutural* de dissolução do princípio hierárquico por uma revolução da igualdade (ibid., p. 163-4), passando-se de uma lógica da superioridade a uma lógica da alteridade.²¹

²⁰ É uma característica típica das religiões mono-teístas: os dispositivos mono-teístas reforçam a si mesmos ao longo da história. Elas são estruturadas de tal forma que permitem o aparecimento de discursos de reforma religiosa de dentro delas, feitos em nome do *verdadeiro Deus* que não teria sido concebido em sua natureza autêntica pelas formas e cultos religiosos da comunidade presente. Com isso, surgem os *profetas*, dos quais, no sentido estrito, os primeiros foram os de Israel (GAUCHET, 2003, p. 125-6). “O profetismo é uma possibilidade de estrutura” (ibid.), e uma vez deslanchado este possível, a religião entra em um processo de eticização (ibid., p. 126).

²¹ “Quando a junção do humano e do divino se opera longe do poder, em um homem ordinário, ela se põe a significar o contrário [do que atestava até então] [...] No lugar de atestar a proximidade

A doutrina da encarnação introduz um novo esquema lógico. Por um lado, pelo fato do verbo ter se tornado carne, na forma de um *acontecimento advindo e datado*, temos, ao contrário do gnosticismo dualista, uma valorização inédita *deste* mundo da pluralidade humana, da sua materialidade e da carne dos seres, estabelecendo o princípio de sua autonomia e dignidade em relação ao fundamento (ibid., p. 156); de outro lado, formula-se a concepção de um Deus que não é definido pela sua potência, exclusividade e separação, mas sim por ser um *Deus totalmente outro*. A tensão entre o universal e o étnico é resolvida pela reversão cristã: é somente quando Deus se torna de outro mundo do que este, que o Deus único se torna plenamente concebível como um Deus universal. Um Deus que não se dirige diretamente, mas sim através do messias, que se comunica simbolicamente e por exemplos, manifestando, com sua morte, o afastamento radical entre o Deus e o seu mundo como sendo a sua verdade (GAUCHET, 2003, p. 130).²² Com isso, a vitória da verdadeira fé será a reversão completa do que foi a universal regra dos homens, gerando um distanciamento infinito entre o homem de fé e sua comunidade, onde, devendo agir neste mundo, deve fazê-lo sendo de outro (GAUCHET, 1985, p. 235). Ao mesmo tempo em que intensifica a exigência do fora, reforça a mobilização rumo à salvação, fechando a possibilidade da renúncia e fuga do mundo (como no Budismo). E, com isso, opera de vez a *dualidade e tensão* entre um fechamento terrestre sobre si mesmo e a alteridade celeste que não é deste mundo. Ocorre uma *reorientação mundana* operada pela *articulação entre a esperança do além e o pertencimento ao aqui*, que faz a lógica religiosa passar de “um sistema que necessitava do assujeitamento e do casamento do visível ao invisível para um sistema que garante sua partilha e seus florescimentos mútuos (ibid., p. 154).

Além disso, para Gauchet, “o cristianismo é a única religião que (...) deu um lugar estrutural, pela própria natureza de sua mensagem, à existência do

dade substancial do Outro, ela se põe a designar sua distância infinita; no lugar de identificar o corpo coletivo a seu fundamento do além, ela faz ressaír a diferença abissal que os separa [...] De uma lógica de superioridade, [...] cai-se então em uma lógica da *alteridade*” (ibid., p. 233-4).

²² Gauchet analisa o momento chave na constituição do dogma da Encarnação quando das grandes disputas cristológicas dos séculos IV e V em torno da natureza humana (adoptianismo) ou divina de Cristo, mostrando que, com a vitória da concepção de Cristo como Deus-homem, pela qual a mensagem de Cristo é o pensamento de Deus em linguagem humana, temos, ao mesmo tempo, a afirmação da distância infinita de Deus em relação ao mundo como Deus *outro* e a consolidação do cristianismo como religião hermenêutica, posto que “a religião da Encarnação é, fundamentalmente, uma religião da interpretação (1985, p. 162).

clérigo. A mediação de Cristo se prolonga em uma mediação institucional” (2003, p. 138). Existe, para ele, um laço consubstancial entre o núcleo crítico com o dogma da encarnação e a Igreja como instituição hermenêutica, responsável pela comemoração recorrente da vinda de Cristo e pela mediação continuada com a mensagem críptica (alegórica e simbólica) de Jesus. É uma “religião do mistério e, portanto, da heresia: a possibilidade da interpretação e a necessidade de uma autoridade institucional para confirmar a interpretação conferem uma tensão formidável ao estatuto da verdade” (ibid., p. 154). A questão hermenêutica tem centralidade gerando uma disputa em torno da verdade da mensagem, o que desencadeia uma “dialética cerrada do recurso à autoridade e o encorajamento da transgressão intelectual” (ibid., p.143), o que resulta na constituição de um corpo especializado de doutores do sentido e especialistas das condutas das almas. A tensão entre ortodoxia e heresia constitui um dos motores históricos do cristianismo ocidental:

[O cristianismo] é a própria religião da heresia [...], mas na medida em que é também a única religião que desenvolveu um projeto sistemático de um enquadramento das almas por uma burocracia do sentido. Quanto mais a pretensão de ortodoxia se afirma com rigor, quanto mais o embriagamento se encolhe, tanto mais a verdade que se trata de fazer respeitar parece fora da razão humana, fora da linguagem constituída, acessível principalmente, senão exclusivamente, pela experiência dentro de si. Prerrogativas do dogma e direitos das consciências tendem a se reforçar em concerto (GAUCHET, 1985, p. 158).

Mas tal transformação é gestada por milênios de história do cristianismo. As virtualidades da doutrina da encarnação somente são exploradas após um trabalho de interpretação e de conflitos hermenêuticos de séculos a fio. Basta assinalar, aqui, os momentos decisivos para uma história *política* da religião. Antes de tudo, temos a importância da interpretação de São Paulo no sentido da universalidade da mensagem cristã dirigida a todos os homens. Em seguida, a conquista do Império romano, com a conversão de Constantino. Do lado Ocidental, houve a institucionalização da Igreja como aparelho distinto do Estado, mantendo, assim, a tensão entre o papa e o Imperador; o que evitou que caísse na mais provável solução, como ocorreu no Oriente, de uma conjunção “cesaro-papista”. A respeito disso, em resposta à revolução feudal (950-1150), a Reforma Gregoriana do século XI foi uma bifurcação decisiva na história cristã, exprimindo plenamente o possível cristão latente por um milênio, sendo considerada, por Gauchet, a chave da história cristã e da história moderna, porque determinou a singularidade do Ocidente. Ela conso-

lidou “a passagem do Um ontológico à dualidade ontológica” (GAUCHET, 2003, p. 169). O cristianismo reordena completamente a relação entre o aqui e o além, deixando de obedecer à economia do Um e abrindo a porta para a dualidade no seio do que existe.²³

Com o surgimento de um mundo campesino enraizado à terra, constituiu-se um mundo ocupado e intensamente explorado, organizado por um tipo de trabalho que visa a plenitude. Com isso, a esfera terrestre adquire, na prática, uma dignidade inédita na história. Um possível cristão presente no dogma da encarnação foi efetivado no domínio prático pela revolução feudal: o princípio de que “a vida neste mundo possui uma significação por si e para si mesma. Este mundo existe para o homem e deve ser apropriado pelo homem na sua totalidade, e o homem deve torná-lo humano em todas as suas partes” (ibid., p. 178-9). Esta transformação de ordem socioeconômica exigiu repensar a relação com o além – o que foi feito pela reforma gregoriana (ibid., p. 175-6). “A partir do momento em que o aqui-embaixo aparece como uma esfera consistente por si mesma, Deus se concebe como desconhecido em relação a esta esfera e a figura do Cristo conhece uma metamorfose espetacular” (ibid., p. 180). A centralidade do dogma da encarnação confirmou, com a figura de Cristo, a conjunção e separação entre o humano e o divino e, com isso, a alteridade absoluta de Deus; o que evitou, desta forma, que o cristianismo ocidental se tornasse uma religião do Império. A natureza ao mesmo tempo divina e humana de Cristo mantém o duplo jogo entre humano e divino, ao invés de reconciliá-los em Um. Transforma-se a imagem de Jesus com a aparição do Cristo sofredor, deixando de ser a do Cristo majestade da Igreja triunfante (ibid., p. 181). Aparece o crucifixo, criado nos séculos X e XI: “é o Cristo enviado de Deus que sofreu na cruz que testemunha a reabertura do sentido da Encarnação” (ibid., p. 181).

A Reforma Gregoriana foi, igualmente, uma conquista do poder da Igreja por parte dos monges, que são homens que estão fora do mundo, mas de um fora bem particular que se situa no mundo.²⁴ Eles chegam ao centro da insti-

²³ “A conjunção do visível e do invisível em um único mundo é a condição da heteronomia, isto é, da subordinação da ordem temporal à ordem divina que a domina por sua lei. Mais a união do visível e do invisível é cerrada, mais o assujeitamento religioso é radical, e não apenas em pensamento. Isso quer dizer que a união dos homens entre si é mais fortemente assegurada, socialmente falando, na união a tudo o que é. Esta atração do Um, graças à conjunção com o Outro sobrenatural, é o coração da experiência da humanidade sobre sua mais longa duração. O milagre da história cristã ocidental é de ter conseguido sair disso, muito lentamente, muito laboriosamente, com sobressaltos surpreendentes até bem perto de nós – os totalitarismos do século XX são a sua última expressão teratológica” (GAUCHET, 2003, p. 169-170).

²⁴ A constituição da disciplina monástica no Ocidente (que se cristalizou a partir do séc. VI e

tuição colocando-se como pivô da relação entre o aqui e o além, mudando o entendimento da fé, fazendo a organização coletiva ser penetrada, na prática, pelo cristianismo (ibid., p. 182-3). É o ponto de partida da história ocidental como história cristã e como realização do cristianismo (ibid., p. 180). Constituindo-se como um aparelho unificado e centralizado composto por especialistas celibatários destacados da sociedade, a Igreja se estabelece, de vez, como poder espiritual e mediador sacramental e pastoral obrigatório entre o céu e a terra. Emerge a primeira burocracia ocidental, surgindo como instância mediadora em relação ao conjunto dos fieis no que diz respeito à sua salvação e ao sentido íntimo que podem dar à mensagem religiosa (ibid., p. 141). A operação gera uma espécie de hesitação ou indecisão entre a ordem do um e a vida da dualidade, que caracteriza a dupla ação do crente – a prece e o trabalho, que gera tanto os movimentos de ascetismo extramundanos quanto os intramundanos, tão bem analisados por Weber. Inaugura-se o *individualismo ocidental*, de um indivíduo encarregado ao mesmo tempo com sua salvação, mas também com uma missão terrena voltada ao trabalho.

No mesmo período ocorreu também uma transformação política: o surgimento dos reinos, das monarquias territoriais. Tivemos, ao longo da história, a oposição entre o Império e a Igreja, que, na escalada dos conflitos, conduz a estabelecer indiretamente que “o verdadeiro poder cristão é de alhures”, produzindo “uma deslegitimação política da Igreja e uma deslegitimação religiosa do Império” (ibid., p. 187). Da passagem do Império às monarquias territoriais, temos a passagem de uma *lógica da extensão territorial* para uma *lógica da circunscrição administrativa*. Ao passo que a Igreja e o Império são pretensamente universais, os reinos são delimitados e concentrados espacialmente, aspirando um poder completo no interior de uma esfera de aplicação limitada. Desta forma, não estando confrontado diretamente com o reino, o desígnio

proliferou no séc. X) – chamada por Weber de ascetismo extra-mundano – foi importante para reelaborar a questão da salvação na sua relação com o mundo em caminho diferente do Oriental. O monasticismo cenobítico, organizado comunitariamente de forma relativamente autônoma em relação às regras da cidade e aos laços consanguíneos, se diferencia do modelo eremítico, pois busca um equilíbrio entre contemplação e ação, entre dedicação ao além e submissão às necessidades do aqui-embaixo, criando uma vida afastada do mundo, mas sem escapar de sua necessidade; contrariamente à lógica religiosa original de uma relação inversa entre o visível e o invisível, ele constitui uma *relação diretamente proporcional* entre ambos: a dedicação à organização laboriosa do visível pelo trabalho e disciplina como sendo dever do monge de honrar o Criador (por exemplo, a regra de São Bento), no que *aprofunda, correlativa e simultaneamente, o apelo ao Deus e o interesse pelo século, a prece e o trabalho* (ibid., p. 169-170).

imperial do papado encontra aí uma forma de realizar o seu princípio, ao passo que os reis encontram uma inédita brecha de ação mundana legítima, independente e inquestionável, fazendo surgir, na segunda metade do século XIII, uma nova forma de ser-no-tempo com o surgimento de seres sagrados e abstratos – o Estado invisível e a Nação eterna – que, transpondo a lógica cristã da plenitude terrestre para o registro do ser-conjunto, são personificações e subjetivações transcendentais que constituem a chave do desenvolvimento da política moderna (GAUCHET, 1985, p. 176-9).

Por meio deste processo, os soberanos não são mais a encarnação viva do laço entre o céu e a terra, não são mais uma conjunção personificada da ordem do visível com o seu fundamento invisível; ao contrário, eles passam crescentemente a figurar a *ausência do divino* da ordem humana, no que Deus vai se retirando aos poucos fazendo com que o corpo político passe a se desdobrar, crescentemente, segundo uma lógica própria. Momento crucial para tal processo é a instauração das monarquias absolutistas europeias.²⁵ A Reforma Protestante, de seu lado, havia representado a *crise da mediação religiosa*. O processo final repatria a fonte e as razões do ser-conjunto, deixando-o ao alcance dos atores sociais, revelando o quanto as figuras do crente solitário diante de Deus e do cidadão solitário diante do Estado obedecem à mesma lógica. As transformações religiosas serão as operações que estarão na origem da retirada do divino, da revolução igualitária e, pelo seu dualismo interno, da interiorização do crente e emergência do cidadão:

A história do princípio de individualidade se confunde com o processo de expressão da transcendência; ele emerge com ela sob a forma tímida de interioridade; ele passa nos fatos, em função de seu duplo acabamento, religioso e político. O crente absolutamente só diante de um Deus absolutamente fora do mundo; o cidadão sozinho e livre diante da encarnação no Estado soberano da autonomia do humano: mutação da relação ao outro mundo e revolução da relação entre as criaturas deste mundo, duas figuras complementares do movimento religioso ocidental no seu fim (Ibid., p. 130-1).

Revolução democrática e condição histórica

Temos, portanto, com os monoteísmos judaico e cristão, a possibilidade, teórica e prática, que será gestada até a Revolução Democrática, de um regime

²⁵ Sobre isso, ver GAUCHET, 1985, p. 112-5, em que Gauchet mostra, de forma tocquevilliana e inspirado em Kantorowicz, como as monarquias absolutistas e o direito divino operam uma auto-destituição da lógica religiosa do poder do soberano fazendo surgir uma lógica da representação política.

político fundado na autonomia do ser-conjunto e dos indivíduos humanos. Ela passará pelo regime teológico-político medieval, pela reforma protestante, pela formação dos Estados absolutistas europeus (entre 1500 e 1650) e pelo direito natural moderno. E desembocará nas revoluções Americana e Francesa e no advento da consciência histórica e da autonomia da sociedade civil no século XIX. A partir de então, a história moderna é plena de vieses e reverses que serão narrados, por Gauchet, pela longa experiência de *saída da religião* protagonizada pelos séculos XIX e XX.²⁶ *Saída* compreendida não como o início de uma era de ateus – afinal, como diz Gauchet, “podemos conceber, no limite, uma sociedade que tivesse somente crentes e que, ainda assim, fosse uma sociedade além do religioso” (GAUCHET, 1985, p. 198) –; mas sim como uma sociedade a partir de então funcionando por um regime de autonomia:

A religião foi, antes de tudo, uma economia geral do fato humano, estruturando indissolúvelmente, a vida material, a vida social e a vida mental. Hoje não restam mais que experiências singulares e sistemas de convicção, ao passo que a ação sobre as coisas, o laço entre os seres e as categorias organizadoras do intelecto funcionam de fato e em todos os casos nas antípodas da lógica da dependência, que foi sua regra constitutiva desde o começo. E é propriamente nisso que nós passamos, de agora em diante, para fora da era das religiões. Não porque a influência das Igrejas, o número de fiéis e a intensidade da fé teriam diminuído o suficiente para que sejam decretados como doravante desprovidos de significação, ou mesmo para que se possa predizer seu desaparecimento próximo. Mas muito mais seguramente porque a lógica conservadora da integração no ser e da solidariedade com o dado natural ou cultural foi revertida;

²⁶ Não é o espaço aqui de analisar tal itinerário da revolução democrática e do desenvolvimento das democracias desde o século XVI ao final do XX. Ele analisa tal processo de democratização no capítulo II (Figuras do Sujeito humano) da Segunda Parte do *Desencantamento do mundo* e, principalmente, na sua *magnum opus*, *L'Avènement de la Démocratie*, composta por quatro volumes: dois publicados em 2007: GAUCHET, M. *L'Avènement de la démocratie, tome 1, La Révolution moderne; L'Avènement de la démocratie, tome 2, La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007; um grosso terceiro volume em 2011: *L'Avènement de la démocratie, tome 3, A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, Paris, 2010; e está programado para sair, a qualquer momento, um quarto volume, com título provisório de: *Le Monde Nouveau. Se Desencantamento do Mundo* partiu de um modelo geral das relações entre religião e política e de suas transformações, a fim de investigar a operação organizadora do religioso na história das sociedades humanas, bem como a originalidade ocidental da saída da religião decorrente do cristianismo, de seu lado, *Advento da democracia* analisa o processo histórico mais recente que realizou a consagração do poder dos homens de governar a si mesmos, onde surge o projeto de um ser-conjunto autônomo. Nele, Gauchet parte da análise da Revolução moderna, com o advento do político, do direito e do social-histórico, entre os séculos XVI e XIX, passa por uma detalhada interpretação das vicissitudes da democracia e das experiências totalitárias da história do século XX, até chegar a uma interpretação da crise das democracias contemporâneas.

porque a necessidade de vinculação hierárquica está dissolvida; e porque as coerções para que concebamos o mundo em todos os pontos unido a suas origens (pensamento mítico) e por todos os lados correspondendo a si mesmo (pensamento simbólico) se desfizeram (GAUCHET, 1985, p. 197-8).

O dispositivo de autonomia próprio das sociedades democráticas coloca sobre suas costas, desta forma, a incontornável responsabilidade da *condição histórica*. Ao Deus se retirar, o mundo, que era intangivelmente *dado* aos homens, torna-se um mundo a ser *constituído* por eles (ibid., 189). O Outro passa a ser não aquilo que estabelece a imobilidade das coisas na permanência com a ordem originária, mas sim o princípio motor da transformação de todas as coisas. A atividade teórica e prática passar a ter por motriz um Outro que impõe como dever a tradução (material, social e simbolicamente) da autonomia na esfera do visível, ao que os humanos devem se ocupar inteiramente, tendo em vista fazer advir a plenitude da autonomia (ibid.).

Neste início do século XXI, temos um paradoxo maior, decorrente da inversão da lógica religiosa das origens na lógica política e histórica da futuração das atividades humanas dirigidas à construção de um mundo autônomo. À medida que a revolução democrática laiciza o futuro, relegando-o a um produto das atividades humano-sociais autônomas, os humanos descobrem que o futuro é da ordem do invisível, do infigurável, do imprevisível, não trazendo nada de fatal a nós e, por isso, nos exigindo, mais do que nunca, a responsabilidade diante dele. Se, no extremo longínquo das sociedades contra o Estado, o outro é o princípio da imobilidade do social neutralizando o político na ordem do religioso, nas sociedades democráticas ocorre uma disjunção entre político e religioso de tal forma que as atividades humanas descobrem um outro tipo de alteridade: não mais uma alteridade do passado, mas uma alteridade absoluta do futuro, que faz com que somente uma certeza recaia, como um fardo, às costas das sociedades democráticas: que o futuro será *outra* coisa do que o presente e que este outro infigurável nascerá de nossas atividades autônomas sob nossa responsabilidade. Um Outro que se manifesta *à nossa frente*, como futuro, e, também, no mais íntimo de cada um, como nosso íntimo a ser ininterruptamente sondado, interpretado e revelado, como forma de encontro com nossa subjetividade enquanto um projeto a ser construído infinitamente. Tendo, doravante, a liberdade de *mergulharmos radicalmente no mais profundo de nós mesmos*, acabamos por descobrir, *em nós, a figura de um Outro*. Como esgotamento da alteridade da origem e do exterior, tornamo-nos

um outro para nós mesmos que nos lembra da aventura de ser si mesmo. Em uma inversão da lógica religiosa das origens, encontramos-nos em meio a um inédito dispositivo de coerção: a alteridade como alicerce coercitivo da liberdade do ser-conjunto e de cada um dos humanos (ibid., p. 361).

Coerção que, ironicamente, continua, pelos caminhos da *liberdade*, o imperativo *arcaico* de retribuir à *carne recebida* por meio de um zelo interminável de construção da condição terrestre, continuando a incessante corrente intergeracional do dom recebido ao dom dado, mas tendo à frente o plural e aberto horizonte da criação autônoma e do fatal inacabamento:

Compreender, dominar, crescer. Beleza, performances ou gozos, uma mobilização para casar mais adequadamente e mais intensamente *esta coisa por excelência recebida que é sua própria carne*. Mobilização que se alimenta deste obscuro foco central reivindicando a reelaboração interminável da condição terrestre em sua totalidade, por meio da qual o ativismo contemporâneo se comunica com o imobilismo do passado. Porque o que nos faz a cada dia, desta forma, voltar as costas ao universo de nossos antepassados, é o que, ao mesmo tempo, nos constitui mais profundamente como seus herdeiros. Desde a universal reverência pelo dado, pelo recebido e pelo herdado – que os animava –, até a incoercível necessidade de retomar e de inovar – que nos impulsiona –, o que – consubstancialmente e sempre – nos liga ao que foi a inspiração milenar de suas vidas é também o que – sempre mais irreversivelmente –, nos distancia deles (Ibid., p. 192-3, grifo meu).

Referências

- BERGERON, Patrice. *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*. Canadá: Athena, 2009.
- CANTIN, S. Aux Sources du *Désenchantement du Monde* de Marcel Gauchet. Éléments pour une généalogie. In NAULT, François (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- DEBRAY, R. *Deus, um itinerário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- GAUCHET, M. & LEFORT, Cl. "Sur la démocratie: le politique et l'institution du social", *Textures*, n°2-3, p. 7-78, 1971.
- GAUCHET, M. Politique et société: la leçon des sauvages (1975-6); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.

- _____. La Dette du sens et les racines de l'État. *Politique de la religion primitive* (1977); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.
- _____. "Fin de la religion?" (1984); in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. "Sur la religion. *Un échange avec Paul Valadier*"; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- GAUCHET, M. *Le Désenchantement du Monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- _____. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1997
- _____. On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Réponse à Emmanuel Terray (1991); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard, 1998.
- _____. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. *La condition historique*. Paris: Gallimard, 2003.
- _____. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. "Croyances religieuses, croyances politiques"; in: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. *Un monde désenchanté?*. Paris: Atelier/Ouvrières, 2004.
- JASPERS, K. *The Origin and Goal of History*. New Haven and London: Yale University Press, 1953.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LABELLE, Gilles; TANGUAY, Daniel (orgs.). *Vers une démocratie désenchantée? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*. Montréal: Fides, 2013.
- GAUCHET, M. "Politique et société: la leçon des sauvages" (1975); in: *La condition politique*. Paris: Gallimard, 1998.
- LEFORT, Cl. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.
- _____. Permanence du théologique-politique? (1981); in: LEFORT, Cl. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*, Paris, Gallimard, 1986.
- _____. *A Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989 [1962].
- MAGNELLI, André. *Na Carne do Social: Dom Constituinte, Metamorfoses do Político e Paradoxos da Reconstrução Democrática*. Tese (Doutorado em Sociologia). Rio de Janeiro: IESP-UERJ, 2015.
- MORISSET, Ch. *La Philosophie de l'Histoire chez Marcel Gauchet: les apports théoriques de la phénoménologie, du structuralisme et de l'herméneutique*. Mémoire. Université du Québec, Montreal, setembro de 2009.
- NAULT, François (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008.

- PADIS, M.-O. *Marcel Gauchet. La Genèse de la démocratie*. Paris: Michalon, 1996.
- PIERUCCI. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo, Editora 34, 2003.
- TAROT, Camille. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: Éditions La Découverte, 2008.
- TAYLOR, Ch. *Uma Era Secular*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.
- _____. Foreword, in: GAUCHET, M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1997, p.9-15.
- TOCQUEVILLE, A. de. *De la démocratie em Amérique. 2 vol*. Paris: Gallimard, 1961.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade. 2 Vol*. Brasília: UNB, 2004.
- _____. Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias), in: WEBER, M. *Economia e Sociedade*, volume 1. Brasília, DF: UNB, 2004.
- _____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1905].
- _____. XI. A Psicologia Social das Religiões Mundiais; XII. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo; XIII. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções; in: WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002.