

Animismo, teocracia, democracia.
O processo de “desencantamento do mundo”
como referencial ambíguo da modernidade

ISABEL VARANDA

Faculdade de Teologia (UCP) – Braga

“Precisamente, o que é que aconteceu na passagem do poder exercido em nome dos deuses, ao poder exercido não somente em nome dos homens, mas fora de qualquer referência aos deuses?... Um tal processo de usurpação do poder do sagrado só pode entender-se de duas maneiras: ou como uma deslocação ou como um recalçamento... num e noutro caso, a dessacralização só pode ser uma aparência, dissimulando uma transferência de sacralidade ou então uma metamorfose que o analista deve fazer aparecer.”

MARCEL GAUCHET, *Un monde désenchanté?...*, 107.

“Precisamente, o que é que aconteceu na passagem do poder exercido em nome dos deuses, ao poder não somente exercido em nome dos homens, mas fora de qualquer referência aos deuses?”. Tendo como ponto de partida esta interrogação de Marcel Gauchet, escolhemos quatro pensadores e quatro obras para nos guiarem no propósito de releitura do chamado *processo de desencantamento do mundo* como referencial ambíguo da modernidade: Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle et la biologie moderne*; Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*; Peter Berger, *Le réenchantement du monde*.

Jacques Monod e o “enfim” libertador

Para Jacques Monod, o ser humano habita um universo surdo e indiferente à sua presença, onde se reconhece estrangeiro em inelutável solidão. Esta é uma das teses defendidas no seu famoso livro *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle et la biologie moderne*¹.

Monod está bem consciente do duplo risco de desqualificação no qual incorre ao situar a sua reflexão nas fronteiras da biologia e da filosofia. Ele próprio evoca este risco no prefácio do seu livro, dizendo que, “nos nossos dias, é uma imprudência um homem da ciência utilizar a palavra ‘filosofia’, seja ela ‘natural’, no título (ou mesmo no subtítulo) de uma obra. É a garantia de o ver acolhido com desconfiança pelos homens da ciência e, na melhor das hipóteses, com condescendência pelos filósofos”².

No entanto, parece que a sua obra suscita mais do que condescendência fora do contexto das ciências da vida. De facto, a última frase do seu livro, que traduz, numa forma condensada, a ideia geral da obra – “a antiga aliança rompeu-se; o homem sabe enfim que está só na imensidão indiferente do Universo de onde emergiu por acaso” – tem suscitado, ao longo das décadas, múltiplas interpretações e inumeráveis referências, provindas das diferentes áreas do pensamento e da ciência. Nesta afirmação, que coloca o acento sobre uma suposta tragicidade da condição humana, é o advérbio *enfim* que retém a atenção, mesmo que algumas das outras palavras referidas possam revelar uma conotação filosófica interpeladora: romper, saber, só, indiferente, acaso. Com estas expressões, Monod procura traduzir aquilo que compreende da nova condição do ser humano, que, *enfim*, conquista a sua solidão à ignorância. *Enfim* que, pensa ele, assume um duplo e paradoxal sentido, ao anunciar uma boa e uma má notícia para a humanidade. Começemos pela boa notícia: o ser humano sabe, *enfim*. O que é que ele sabe? Ele sabe que avança na compreensão de si. Ele pode alegrar-se porque sabe; mas não se alegra com aquilo que sabe. Eis a má notícia. O que ele sabe é que está só num universo indiferente. Já Pascal, no século

¹ Seuil, Paris, 1970.

² *Ibidem*, 12-13. Reparo feito há quase quatro décadas, mas que continua a ser pertinente no tempo actual. Monod persiste nesta opção porque considera que o cientista tem a obrigação de articular a sua disciplina com a cultura moderna em geral. “Importa, no entanto, evitar toda e qualquer confusão entre as ideias sugeridas pela ciência e a própria ciência: mas também não se pode hesitar no trabalho de perseguir até ao limite as conclusões que a ciência permite a fim de revelar a sua significação plena”, in *Ibidem*, 13.

XVII, confessando a solidão angustiada que o avassala, se interroga, ao mesmo tempo que constata: “Quantos reinos nos ignoram!”³, “o eterno silêncio destes espaços infinitos assusta-me”⁴, diz ele.

Três séculos mais tarde, Jacques Monod exprime este mesmo sentimento de Pascal: de habitar um universo mudo e indiferente. Esta nova consciência emerge, segundo ele, da separação operada nas sociedades modernas entre as fontes do conhecimento e as fontes dos valores. Separação vivida em termos de ruptura radical com as tradições animistas à volta das quais se estruturava a *antiga aliança*.

1.1. *A antiga aliança animista*

“A antiga aliança rompeu-se”. Enfim, diz Monod, com alívio. Que pretende ele dizer? E, mais precisamente, a que nível a ruptura acontece? Nas últimas páginas do seu livro, o autor diz-nos acreditar que “a angústia da solidão e a exigência de uma explicação total... são inatas; que esta herança, vinda do fundo dos tempos, não é simplesmente cultural; é, sem dúvida, também genética”⁵. Uma tal herança seria, assim, comum a todos os humanos de todos os tempos. Todavia, os nossos antepassados, sob o regime da antiga aliança, “só de forma muito confusa poderiam perceber a estranheza da sua condição. Eles não tinham as razões que nós hoje temos para se sentirem estranhos no universo que os seus olhos contemplavam”⁶. O comércio dos humanos com o seu ambiente natural desenrolava-se sob a égide da aliança animista⁷. Para sobreviver, o ser humano teve de desen-

³ Pascal exprime assim a sua consciência de estar só, perdido, anónimo na imensidão cósmica, in Blaise PASCAL, *Pensées*, Garnier-Flammarion, Paris, 1976, 207, 110 (o primeiro número a seguir à data da edição corresponde ao número do pensamento, seguindo a numeração de Léon Brunschvicg, e o segundo corresponde à página onde se encontra, na edição em uso).

⁴ *Ibidem*, 206, 110.

⁵ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité...*, *op. cit.*, 192.

⁶ *Ibidem*, 43. Encontramos esta mesma ideia em Teilhard de Chardin, duas décadas antes. Para ele, a ansiedade inscreve-se nas próprias fundações da humanidade; assume, no entanto, proporções inquietantes nos homens e nas mulheres de hoje: “os homens de hoje estão particularmente inquietos – mais inquietos do que alguma vez o foram na História... Consciente ou inconfessada, a angústia, uma angústia fundamental do ser, vem do fundo dos corações e, apesar dos sorrisos, revela-se no final de todas as conversas”, in Teilhard de CHARDIN, *Le Phénomène Humain* (1948) *Oeuvres*, t. I, 251-252.

⁷ Monod distingue dois grupos de teorias para apresentar a especificidade dos seres vivos. Uma corrente vitalista, por um lado, vai pôr o acento sobre o ser vivo, reconhecendo só a ele um princípio teleonómico. Esta perspectiva conduz a “uma distinção radical entre os seres vivos e o universo inanimado”. Por outro lado, Monod agrupa as teorias que defendem um “princípio teleonómico universal sob a denominação de animista. Para esta corrente, a teleonomia não está só reservada aos seres vivos, mas, em qualquer caso, é neles que ela assume a sua

volver pertenças e laços ao nível do seu grupo, da sua tribo, da sua família. A partir destes lugares de pertença vital ele pôde fazer face à angústia inata que o impele a colocar a questão do sentido global da sua existência e do sentido do universo que o rodeia; o porquê e o como de tudo em que assenta o seu devir e o seu destino.

Monod pensa que a necessidade vital de explicação leva o ser humano a investir-se na aventura animista. Diz ele: “a invenção dos mitos e das religiões e a construção de vastos sistemas filosóficos são o preço que o homem teve de pagar para sobreviver como animal social sem se resignar a um puro automatismo”⁸.

Em suma, no entendimento de Jacques Monod, o que alimenta a aliança animista, desde as eras mais longínquas, não passa de uma terrível e confusa “ilusão antropocêntrica”. Para sobreviver às suas angústias e ao seu enigma, o ser humano vai mitologizar a sua história e a do seu ambiente natural. O seu conhecimento vai, em consequência, centrar-se sobre a subjectividade, tornando-se, assim, receosamente ambíguo. E isto, diz Monod, porque “nas culturas primitivas como nas clássicas, as fontes do conhecimento e as fontes dos valores estavam confundidas pela tradição animista”⁹.

1. 2. *O tempo da libertação*

Nós somos os descendentes, os herdeiros de um passado, mais ou menos confuso, mais ou menos longínquo, no decorrer do qual o espírito de objectividade tenta forjar um caminho com golpes de ruptura. A este título, o famoso *enfim* pretende significar uma espécie de libertação e de afirmação. O ser humano investe, enfim, a sua racionalidade ao nível do mal-estar existencial, que mina a sua identidade e o seu estatuto, e ao nível do universo, para os preservar da subjectividade antropocêntrica mitologizante. O esforço de objectividade vai assim impelir o ser humano a rever a ideia que tem de si mesmo, do mundo e dos deuses que o habitam.

Para Jacques Monod, a ciência moderna vai nascer desta luta e desta “distinção radical” entre as fontes do conhecimento e as fontes dos

mais “preciosa e intensa” manifestação, in *Ibidem*, 37-42. Quando Monod fala de “aliança animista” pretende dizer: “uma projecção na natureza inanimada da consciência que o homem tem do funcionamento intensamente teleonómico do seu próprio sistema nervoso”, in *Ibidem*, 43.

⁸ *Ibidem*, 183.

⁹ *Ibidem*, 186.

valores”¹⁰. Ora, é ao nível desta ruptura entre o científico e o ético que ele diagnostica, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a raiz do “mal da alma moderna”. O ser humano sofre daquilo que parece impor-se-lhe como uma escolha radical e definitiva: ou-ou. Ele descobre-se, então, no coração da “contradição mortal”, jogada entre a herança da “antiga aliança” e o postulado moderno, que considera o conhecimento moderno o único verdadeiro. Neste ponto da reflexão, Monod coloca a questão de saber se “deve admitir-se uma vez por todas que a verdade objectiva e a teoria dos valores constituem para sempre domínios separados e mutuamente estranhos”¹¹. E, nesse caso, interroga-se ele, não estaremos então, sob outras formas e em nome de uma qualquer cientificidade, a reengendrar os mitos dos quais nos quisemos desembaraçar? Não correremos o risco de ver substituído o mito antropocêntrico, típico da aliança animista, pelos mitos do racionalismo e do cientismo – a razão e a ciência como a única fonte de conhecimento verdadeiro?

Monod vai procurar pistas que possam ajudar a solucionar este dilema. Acaba por concluir que se trata de uma falsa questão. Ligar-se a um sistema que se impõe na exclusão radical e absoluta de uma das dimensões em questão – ou o conhecimento verdadeiro ou os valores sobre os quais se articula o conhecimento¹² – só serve para manter e avivar a angústia. Ele justifica a sua posição, avançando duas razões principais: primeiro, “porque os valores e o conhecimento estão sempre e necessariamente associados tanto na acção como no discurso; depois, e sobretudo, porque a própria definição de verdadeiro conhecimento repousa, em última análise, sobre um postulado de ordem ética”¹³. À luz destas duas razões, o postulado de uma “ética do conhecimento” abre horizontes não já ao espírito de uma “antiga aliança” quebrada, mas à possibilidade de uma aliança renovada. No pensamento de Monod, graças a esta nova aliança, o ser humano escapa ao poder do absurdo e à tentação mítica, para se reconhecer e assumir como ele é: um estranho estrangeiro¹⁴. E é através desta nova aliança que a estranheza

¹⁰ *Ibidem*, 188.

¹¹ *Ibidem*.

¹² O postulado de objectividade, denunciando a *antiga aliança*, interdiz ao mesmo tempo qualquer confusão entre julgamento de conhecimento e julgamento de valor. Em todo o caso, estas duas categorias continuam “inevitavelmente associadas na acção, que também abrange o discurso”, *Ibidem*, 188.

¹³ *Ibidem*, 188. Para o desenvolvimento destas duas razões, cf. *Ibidem*, 188-195.

¹⁴ Esta perspectiva não é inédita ou original. Ela converge para as grandes angústias existenciais e metafísicas do século XX. De Heidegger a Sartre, De Camus a Cioran é esta mesma condição de ser estranho, sem lugar, estrangeiro sem pátria, que encontramos sobre os “caminhos que não conduzem a lado algum”. De Heidegger e do

sentida se revela preciosa em si-mesma, porque ela diz alguma coisa de verdadeiro sobre o género humano¹⁵.

Assim dissecada por Jacques Monod, esta quebra da aliança animista e a promessa de uma aliança renovada estão directamente ligadas ao chamado “processo de desencantamento do mundo”, por sua vez reflectido na imparável maré secularizadora, que inunda o último quartel do século XX.

Depois de uma breve alusão terminológica, vamos procurar pôr em evidência as estruturas e dinâmicas principais deste processo, a partir concretamente do estudo conduzido pelo filósofo francês Marcel Gauchet para, numa fase subsequente e conclusiva, articularmos a questão do desencantamento do mundo com o fenómeno da secularização do mundo, na ambiguidade que o caracteriza, no nosso tempo.

2. O desencantamento do mundo

Num primeiro impulso de compreensão, a expressão *desencantamento do mundo* faz pensar numa acção de desconstrução de qualquer coisa que *já é* e passa a ser de outra forma. Sugere um encantamento que se situa na origem e relativamente ao qual e em reacção ao qual um processo de desencantamento toma lugar e sentido.¹⁶

Encantamento, em português, está próximo do vocábulo francês *enchantement*. Seja o termo tomado como substantivo (encantamento/en-

processo de acusação da metafísica ocidental comprometida no processo do “esquecimento do ser”, a Sartre, que coloca as bases do existencialismo e se bate com a ideia do humano lançado num mundo, onde o outro, pela sua existência e pelo seu olhar, aliena o indivíduo, confisca a sua liberdade e transforma a sua vida num inferno. De Albert Camus, para quem o ser humano avança pelo absurdo da vida como *Estrangeiro* e *Sísifo*, a Cioran que pensa não haver maior drama para o *homem* do que ser *homem*; *homem* perdido no “fasto das suas contradições”, sem luz, “a prosa como única realidade” e “a experiência do vazio” e do “vácuo” como única tentação mística com a qual, confusamente, se mistura a “tentação de existir” daquele que já não acredita nos deuses, nem no humano, nem no mundo.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 191-195, onde o autor define “ética de conhecimento” e explicita as implicações para o mundo e para o Homem moderno. Não seria impertinente perguntar que ideia de ser humano está subjacente ao pensamento de Jacques Monod. Será que a verdadeira condição do ser humano é de frequentar o universo como um estranho e de experimentar uma universal indiferença por parte do universo? Se a condição de estranho comporta a não-pertença, o isolamento, a solidão, a ausência de lugares de encontro no universo, o que Monod considera uma conquista, uma aquisição antropológica memorável, não será antes uma redução do humano e da consciência que ele tem de si mesmo e do seu universo natural?

¹⁶ Cf. a este propósito Jean-Louis SCHELEL, *Le ‘rêenchantement’ du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux*, in T. – MASQUELIER (dir.) *Les spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmissions*, Centurion, Paris, 1994, 85-101; sobre o significado e articulação dos termos, cf. *Ibidem*, 86-91.

chantement) ou como adjetivo (encantado/enchanté), o sentido mais forte desenvolve-se para o lado do sujeito. Distingue-se a intensidade psicológica (fascínio, deslumbramento) que se sobrepõe à condição das coisas. Desencantamento/désenchantement, por seu lado, conota decepção, tristeza, desilusão. O termo alemão *Entzauberung* denota um sentido diferente; através do *zauber* (sortilégio, feitiço), põe o acento sobre um estado das coisas, dos objectos. Na evolução da palavra, *Entzauberung* guarda o seu tom poético e quase mítico, reforçando o sentido de desencantamento do mundo das coisas. Exprime o desvelar de um certo mistério e a diluição de propriedades e de poderes fantásticos, fonte ao mesmo tempo de fascínio e de inquietude.

Este pequeno jogo de dicionário permite-nos ver que a expressão *desencantamento do mundo* oferece uma pluralidade de recursos semânticos e interdisciplinares, que suscita e justifica múltiplas e diferentes abordagens: da sociologia (Hervieu-Léger, Valadier, Isambert), da filosofia (Lipovetsky, Habermas, M. Gauchet, I. Stengers), da teologia (H. Cox, H. Kung). O sentido primeiro continua a ser, no entanto, aquele que o sociólogo alemão, Max Weber, autor da expressão *entzauberung der welt*¹⁷, lhe conferiu.

2. 1. *Max Weber e o Entzauberung der welt*

Em Max Weber, falar de desencantamento é evocar *qualquer coisa* que aconteceu com o mundo e com o humano-no-mundo e que está próximo de um *desenfeitiço*. Para Weber, esta *qualquer coisa* toma corpo na ambiguidade de um certo lamento nostálgico e de um feito libertador. Vê-se, aqui, de forma explícita, a relação com a antiga aliança rompida, da qual fala Jacques Monod. Na verdade, se Monod fala da ruptura da aliança animista, que permite ao ser humano descobrir a sua verdadeira condição no mundo, Weber fala do desencantamento associado ao esbatimento do universo mágico no qual se organizavam as sociedades animistas. Importa clarificar, no entanto, que se existe uma certa convergência entre os dois ao

¹⁷ Isambert conduziu um importante estudo sobre a expressão em Max Weber; ele procura o significado, as causas e o lugar próprio do conceito weberiano, explorando o lugar epistemológico do cruzamento entre uma visão mágica do mundo, a questão do sentido, a questão do valor, as tensões cósmicas, a salvação e o destino, cf. F. A. ISAMBERT, "Le désenchantement du monde: Non-sens ou renouveau du sens", in *Archives des Sciences Sociales des Religions* 61, 1 (1986) 83-103.

nível dos factos, o mesmo não se pode dizer relativamente à causa dos factos. Monod coloca na origem desta revolução o espírito de crítica, a objectividade e a autonomia da ciência moderna. O que faz com que se remeta o acontecimento a uma data relativamente próxima, coincidindo com a revolução copernicana. Max Weber situa as origens bastante mais cedo. Como Monod, ele atribui à ciência o papel de causa, com a diferença de que Weber dá esse protagonismo de causa ao pensamento científico dos gregos e ao antigo monoteísmo hebraico. Para ele, o início do processo de desencantamento do mundo situa-se bem lá longe no tempo e atinge o seu ponto máximo de concretização no século XVI, com a Reforma protestante. No seu entender, o papel da Reforma protestante é decisivo para o desencantamento do mundo, concretamente no quadro das posições opostas entre a Igreja católica e a Igreja protestante, no que respeita aos meios de salvação. Pode ler-se na sua obra *A Ética Protestante* que “a abolição absoluta da ideia de salvação através da Igreja e dos Sacramentos... constituía a diferença radical do protestantismo em relação ao catolicismo. Assim, na história das religiões, este vasto processo de desencantamento do mundo (entzauberung der welt) encontrava o seu ponto final; desencantamento que havia começado com as profecias do judaísmo antigo e que, de concerto com o pensamento científico grego, rejeitava todos os meios *mágicos* para atingir a salvação, considerando-os superstições e sortilégios”¹⁸.

No seu estudo, Max Weber aplica-se em bem distinguir os domínios da religião e da magia, visto serem, em seu entender, domínios completamente diferentes. Certo, ele próprio reconhece, nunca se é confrontado com a magia ou a religião em estado puro. Com alguma frequência, elementos mágicos afloram os cultos religiosos e vice-versa. No entanto, existe um abismo conceptual e prático entre os “deuses” da religião e os “demónios” da magia. E é este abismo que introduz uma distinção fundamental entre os dois domínios¹⁹, despertando, ao mesmo tempo, a atenção para os riscos de ambiguidade e de amálgama.

¹⁸ Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Plon, Paris, 1964, 121-122. A tradução é da minha responsabilidade.

¹⁹ “As relações dos humanos com as forças sobrenaturais que se exprimem sob a forma de oração, de sacrifício, de veneração, podem ser chamadas ‘culto’ e ‘religião’ para que se distingam da ‘magia’ (zauberei) que é constringimento através de meios mágicos. Em consequência, os seres a quem se reza e que se veneram podem ser chamados ‘deuses’ por oposição aos ‘demónios’ que são constringidos e adulados pela magia”, in Max WEBER, *Économie et société*, Plon, Paris, 1971, 499.

Max Weber demarca-se, assim, de qualquer visão mágica do mundo como caminho ou meio de salvação. A sua expressão *désenchantement du monde* pretende, precisamente, traduzir o processo que instaura a separação do universo religioso relativamente ao universo da mitologia animista.

Marcel Gauchet, historiador e filósofo francês, retoma a expressão para a introduzir num contexto semântico mais alargado.

2. 2. Marcel Gauchet e o esgotamento do invisível

Em 1985, Marcel Gauchet publica um livro intitulado *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*²⁰, obra que rapidamente se torna alvo dos mais vivos debates e das opiniões mais controversas²¹.

Segundo o autor, o desencantamento do mundo é todo o processo que conduz “ao esgotamento do reino do invisível”²². O que pretende ele dizer com esta expressão? Fixemo-nos, para começar, no enunciado destes três termos; eles ajudar-nos-ão a perceber o que Gauchet pretende exprimir, ou seja: uma carência, relativamente ao “esgotamento”; uma função, relativamente ao “reino” e uma visibilidade, relativamente ao “invisível”. O esgotamento mostra que a determinado nível da relação do humano com o invisível se verifica um desfasamento entre a oferta e a procura. O invisível em falência já não é o interlocutor do qual o humano sente necessidade e, em consequência, a dinâmica do todo é afectada. A sua função de estruturação e de governo do mundo humano, do mundo das coisas e da ordem

²⁰ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985. O projecto do autor aparece concretizado no sub-título que, como bem observa Jean Séguy, se presta à suspeita de um certo reducionismo sociológico e antropológico da “religião a uma política disfarçada”, cf. Jean SÉGUY, “Religion, modernité, sécularization” in *Archives des Sciences Sociales des Religions* 61, 2 (1986) 176.

²¹ A revista *Esprit* e o Departamento de Investigação do Instituto Católico de Paris convidaram 20 leitores do livro de Marcel Gauchet (teólogos, filósofos, sociólogos, historiadores, entre outros) para um encontro com Marcel Gauchet, para discussão do seu livro. O debate teve lugar no dia um de Fevereiro de 1986. As actas do debate foram publicadas numa brochura, de acesso limitado, da qual existia uma cópia na Biblioteca de Teologia e Ciências Humanas da Université Catholique de Louvain, que me permitiu o contacto directo com os textos do debate, organizados por P. COLIN – O. MONGIN (dir.), *Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet sur “Le désenchantement du monde”* (NRF 1985) Cerf, Paris, 1988. Pierre Collin preparou a reedição das actas, que constitui a primeira parte do livro: Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, Les Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2004. Remeto, também, para Stanislas BRETON, “La religion s’efface-t-elle de nos sociétés modernes ? Libres propos sur le désenchantement du monde de Marcel Gauchet” in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985) 563-576.

²² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement... op. cit.*, II. Os números romanos nas citações deste livro correspondem às páginas da Introdução.

cósmica perde a sua legitimidade. Neste processo, o invisível fica comprometido ao nível da sua própria visibilidade e ao nível da sua pertinência.

Para Gauchet, o eixo central de todo este processo de desencantamento é a *função do invisível*. Do seu ponto de vista, é a este nível que deve ser procurada a chave hermenêutica do desencantamento do mundo. Intimamente ligadas à significação, as duas, função e significação, remetem para a exterioridade, para aquilo a que se pode chamar a visibilidade do invisível. Espontaneamente surge a pergunta: se perda de função ocorre, será que se pode falar de perda de significação? Gauchet não hesita na resposta: “Se é possível tão vigorosamente marcar o encerramento da era dos deuses, não é no sentido de minimizar retrospectivamente a sua significação”²³, diz ele.

Seguindo o autor, tentemos compreender como, porquê e em que momento a ruptura entre o visível e o invisível, entre os humanos e os deuses aconteceu. Gauchet evidencia três etapas neste processo. A primeira coincide com o nascimento do Estado; a segunda com o nascimento do monoteísmo de Israel e a terceira com o papel desenvolvido pelo Cristianismo. Estes três momentos são identificados como factores principais do desencantamento do mundo. Como tese, Gauchet defende que o político e o religioso se misturam num processo que começa com a emergência do Estado, “a conceber como a primeira revolução religiosa da história”²⁴ e encerra com o Cristianismo como “religião da saída da religião”²⁵. Entre os dois, incontornável, está a Encarnação, “ponto focal” e axial da irrupção do *separado* no mundo. Reside aqui o maior paradoxo da história da fé da qual os seres humanos fazem memória, visto que o separado, o transcendente, o Alto, o Além, o invisível, o divino, Deus – quantas expressões para significar o abismo incomensurável entre o céu e a terra, entre o divino e o humano – toma lugar efectivo no mundo, junto da humanidade. Mas, é aqui, na dinâmica de apresentação vivente do divino ao humano, que a Encarnação atesta “a irredutível distância entre as duas ordens de realidade e da plena consistência de cada uma”²⁶. Cristo não vem alienar o mundo; vem

²³ *Ibidem*, IV. Pode objectar-se a esta afirmação de Gauchet que a significação é sempre afectada, se não for por mais nada, pelo facto da remissão da experiência do invisível, como estruturante das sociedades, para a esfera do estritamente subjectivo.

²⁴ *Ibidem*, XVI. É a este nível que pode ser interpretado o projecto de Gauchet de traçar uma história política da religião.

²⁵ *Ibidem*, II.

²⁶ *Ibidem*, 97. “Deus, tomando forma humana, é o próprio Deus descobrindo-se totalmente Outro, a tal ponto diferente, afastado, que sem o socorro da revelação ele permaneceria ignorado pelos humanos. Mas, é ao

libertá-lo ao abrir-lhe possíveis horizontes de autonomia e ao fazê-lo entrar num regime de alteridade definitivo.

Através destes três momentos – a emergência do Estado, o monoteísmo hebraico-cristão e o Cristianismo como “religião da saída da religião” – Marcel Gauchet situa a questão do desencantamento do mundo na sua especificidade e originalidade, no seu *Sitz im Leben*²⁷, ao remeter a relação entre o aparecimento do Estado e o desencantamento do mundo para uma experiência anterior. Um e outro são precedidos por um período mágico e encantado onde o religioso joga um papel central na organização das sociedades.

Importa averiguar o que a expressão *religioso* significa para Gauchet, de outra forma facilmente se envereda pela incoerência diante do papel que ele atribui, na sequência do seu pensamento, à Encarnação e ao Cristianismo em geral. Isto, porque uma coisa é o religioso mágico anterior ao Estado, que corresponde ao religioso anterior ao monoteísmo judaico, na perspectiva Weberiana, e à aliança animista de que fala Monod, outra coisa é o religioso das religiões reveladas, que joga um papel importante na evolução das sociedades arcaicas, desembaraçando-as dos seus deuses e da sua magia.

O religioso anterior ao Estado é compreendido por Gauchet como “a dependência do todo e a dívida para com o outro”²⁸. Uma dependência, portanto, traduzida em termos de desapropriação do ser humano de si mesmo e do universo. O fundamento antropológico desenvolve-se aqui ao nível de uma exterioridade mágica não dominável, ao nível do valor da coesão do grupo e ao nível de um destino incontornável. Estamos no registo da “antiga aliança”, referida por Jaques Monod, na qual Marcel Gauchet evidencia a nossa participação mínima: “o nosso modo de vida, as nossas

mesmo tempo, a esfera terrestre adquirindo consistência autónoma, tornando-se ontologicamente completa por si mesma”, in *Ibidem*, 97. “Doravante, no centro do sistema de crença está o inesgotável mistério que alimenta a separação e a alteridade condensada na figura do Salvador”, in *Ibidem*.

²⁷ *Sitz im Leben* weberiano. Marcel Gauchet retoma a ideia original para a interpretar no contexto da história da religião.

²⁸ *Ibidem*, 18. Falar das sociedades arcaicas em termos de dívida, de herança e de imitação predispõe a ver aí uma espécie de antropologia extática (ex-tasis) como se, sob este regime, o humano se alienasse radicalmente numa exterioridade imposta. Nada disso, lembra Mircea Eliade. É um erro acreditar que o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas recusa assumir a responsabilidade de uma existência autêntica: por exemplo, a de colaborar na criação do cosmos, de criar o seu próprio mundo, de assegurar a vida das plantas e dos animais, etc. Trata-se de uma outra forma de responsabilidade para além das que nos parecem as únicas autênticas e válidas. Trata-se de uma responsabilidade no plano cósmico, diferente das responsabilidades de ordem moral, social ou histórica, as únicas conhecidas pelas civilizações modernas”, in Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane* (ed. alem. 1957), Gallimard, Paris, 1965, 83.

regras, os nossos costumes, o que sabemos, é a outros que o devemos; são seres de uma natureza diferente da nossa, Antepassados, Heróis, Deuses, que os estabeleceram e instauraram. Nós limitamo-nos a segui-los, a imitar ou repetir o que eles nos ensinaram”²⁹. A vida das sociedades arcaicas é assim reproduzida na linguagem da dependência e da dívida relativa a um passado mítico fundador; relativa, portanto, a uma exterioridade enigmática que configura durante um longo período da história humana “a organização das sociedades em termos de recusa e de conjuração delas próprias”³⁰.

2.2.1. Nascimento e papel do Estado

Se, por um lado, a evolução do ser humano na apreensão do real, na organização, no domínio e na transformação do mundo e na autonomia de si é indiscutível, seria ingênuo, por outro lado, pensar numa idade da inocência, numa qualquer imaturidade ou infantilismo das sociedades antigas. Ou seja, pegando nas palavras de Gauchet, “há transcendental na história, e na natureza deste transcendental está a possibilidade de lidar com a latitude de uma relação reflectida através da qual a espécie humana escolhe efectivamente entre um determinado número de formas possíveis de ser o que ela é”³¹. Por isso, seria lamentável perder-se a traça desta “latitude de relação”, tão rica de pertenças, de criatividades, de razões e de sentimentos humanos escolhidos por aqueles que nos precederam. De certa forma, diz Gauchet, o passado fundador “contém a chave de toda a história das relações entre a religião e a sociedade”³². Razão pela qual ele procura, neste passado longínquo, luzes que permitam iluminar as obscuridades do processo de desencantamento do mundo. A operacionalização desta metodologia conduz Gauchet a identificar o nascimento do Estado como marco importante no processo. Na sua ideia, com o nascimento do Estado é substituído o poder dos deuses pelo poder dos humanos, sem que, todavia, “a economia religiosa da dívida” se apague. Este acontecimento é, no seu entender, o primeiro rude golpe no

²⁹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement...*, op. cit., 13.

³⁰ *Ibidem*, 21.

³¹ *Ibidem*, XIV. É isto mesmo que a sociologia das religiões nos ensina através dos seus mais altos representantes. Ver, por exemplo, Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1ª ed. 1912), PUF, Paris, 1976; Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, op. cit.; IDEM, *Traité de l'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948; LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris, 1970.

³² Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde...*, op. cit., 26.

“reino do invisível”. Com o Estado, o poder dos deuses sobre o humano dá lugar a um “aparelho de dominação” entre os humanos, que os separa uns dos outros: “dominadores e dominados, os que estão do lado dos deuses e os que não estão”³³. Desta forma, o Estado inaugura a “metamorfose da alteridade” à qual o monoteísmo de Israel vai dar um impulso original.

2.2.2. Israel e a fé no Deus Criador

Marcel Gauchet atribui um papel fundamental ao monoteísmo do povo de Israel. Pelo monoteísmo, defende ele, Israel inaugura um novo sistema onde os deuses cedem progressivamente o lugar ao Deus único, ao mesmo tempo que o sistema de co-pertencas cedem lugar à interioridade. Estas deslocções comportam uma mudança radical no modo de conceber e de se relacionar com a alteridade e com o fundamento. Em consequência, desenvolvem-se dois movimentos: um, transforma “a ordem de *recepção* em ordem de *compreensão*, daquilo que se apresenta como *dado* em algo susceptível de *reapropriação*”³⁴; outro, traduz as relações com o fundamento, até aqui inacessível, em termos de “acessibilidade”. Este aspecto de acessibilidade ao fundamento recebe em Gauchet um relevo particular. Israel toma consciência da existência, na origem, de um Deus criador. Um Deus criador, infinitamente longínquo e radicalmente separado das criaturas, mas acessível pela revelação, a reflexão e a adesão; uma alteridade, portanto, definitivamente irreduzível, mas ao mesmo tempo presente e implicada no mundo.

A leitura retrospectiva da história hebraico-cristã permite entrever na consciência de Israel as primícias do mistério da Encarnação do Verbo de Deus criador. No seu estudo, Gauchet insiste muito sobre este desdobramento cristológico. Ele propõe que se leia Cristo, a partir da chave hermenêutica do “messie à l’invers”³⁵, o qual, segundo ele, vem desconcertar as

³³ *Ibidem*, 30.

³⁴ *Ibidem*, 57.

³⁵ Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde...*, *op. cit.*, 161-170. O povo judeu esperava um messias-rei que viria reconciliar a terra e os céus. Ora, Jesus vem inscrever-se numa lógica rigorosamente contrária: “enquanto que o monarca do mundo está no alto, no cimo da pirâmide humana, ele está em baixo, um qualquer entre os homens do comum”; Messias ao contrário, porque a Encarnação advém fora de toda a lógica de poder. Mais ainda, esperava-se um rei que chamasse à guerra; Jesus anuncia o amor. Sonha-se com o triunfo; Jesus morre numa cruz; “inversão de doutrina, portanto; inversão, enfim, de destino”, in *Ibidem*, 162 e 165, para as duas citações, respectivamente.

expectativas políticas, culturais e religiosas do povo judeu. Isto dito, o que Gauchet pretende pôr em particular evidência é a articulação nova e original da terra e do céu, de *l'ici-bas* e de *l'en haut*, realizada pela Incarnação. É a partir deste referencial que ele procura evidenciar o paradoxo da Incarnação, insistindo não sobre o aspecto de um Deus que revela a sua presença no mundo e na história, de forma excelente em Jesus Cristo, mas, insistindo sobretudo no tópico de um Deus que revela em Jesus Cristo o abismo intransponível entre o humano e o divino. A consciência desta irreduzibilidade radical³⁶ é, segundo ele, o factor decisivo no processo de desencantamento do mundo.

Em suma, o que Marcel Gauchet pretende evidenciar é a descoberta de uma lógica própria ao mundo, independente dos constrangimentos da pretensa lógica dos deuses e do encantamento mágico que o mergulhava numa dependência total das forças animistas. O reconhecimento de um Deus criador substitui esta lógica pelo estabelecimento de uma lógica de alteridades irreduzíveis, a do Criador e a das criaturas; deste modo, a autonomia do mundo sai reforçada, revelando-se, em consequência, dotado de um valor intrínseco e portador de um projecto em si-mesmo. Por seu lado, a autonomia da transcendência também sai reforçada pois, doravante, ela faz face ao mundo a partir de uma exterioridade irreduzível.

A autonomia assim pensada distingue-se de qualquer espécie de solidão ou de encerramento. Ela implica duas esferas distintas, a transcendência e a imanência, como possibilidade de relação e princípio nutriente da alteridade, da qual a Incarnação do Verbo de Deus é o testemunho por excelência.

Por este viés de reflexão, Gauchet justifica o papel que o monoteísmo de Israel assume no processo de desencantamento do mundo³⁷.

2.3. O Cristianismo, “religião da saída da religião”

O percurso que Marcel Gauchet faz não deixa de ser curioso. Para ele, a religião desempenha um duplo papel no processo de desencantamento do mundo. Por um lado, a religião é o sujeito do processo; é com ela e por ela que o processo se conclui; por outro, a religião funciona como objecto,

³⁶ “O propósito da Incarnação consiste em abrir uma passagem hermenêutica impossível de fechar”, in *Ibidem*, 189.

³⁷ Cf. a primeira parte do livro: *Les métamorphoses du divin*, in: *Ibidem*, 9-130.

visto tratar-se do desencantamento da própria religião. Segundo Gauchet, esta dinâmica que começa com o nascimento do Estado, termina com o Cristianismo, que ele nomeia “a religião da saída da religião”³⁸.

O autor não tem intenção de anunciar o desaparecimento da dimensão religiosa. O seu diagnóstico também não tem a ver com qualquer espécie de visão apocalíptica. Ele não pensa o Cristianismo como a religião do *fim* da religião, mas como a religião da *saída* da religião. Diz ele: “Uma coisa é a organização completa do campo humano-social pela religião... uma outra coisa é o papel mantido pelas crenças religiosas no quadro das sociedades organizadas fora da religião”³⁹. É a função do religioso que se apaga; por outras palavras, a religião como estrutura desaparece sem que por isso desapareça a religião como superestrutura.

A questão é inevitável: o que acontece, então, ao Cristianismo como religião, dado que Gauchet ainda lhe chama religião, mas no sentido estrito de saída do regime de religião? E, considerando que não tem mais sentido falar de visibilidade da religião, o que se passa com a sua identidade? Enfim, ainda uma questão-objecção, já formulada por ocasião do debate que a publicação do livro de Gauchet suscitou⁴⁰: qual é a relação entre a religião como *estrutura*, que desaparece do horizonte humano, e a religião como *superestrutura* cultural, psicológica e privada, que permanece? Importa saber se a superestrutura não tende naturalmente, também ela, a tornar-se religião estrutura. Neste caso, não se trataria de diluição da visibilidade da religião, mas da manifestação desta visibilidade sob outras formas. Tida em conta esta objecção, a tese de Gauchet poderia ser reformulada já não em termos de saída da religião mas, antes, em termos de entrada em novas formas de visibilidade da religião. Esta possível leitura encontra ecos abonatórios no diagnóstico de fiasco do processo de secularização do mundo, intrínseco à modernidade, enquanto processo pensado como evolutivamente unívoco, como pretensão totalizadora e como culminar ideal das representações teóricas e práticas do mundo e da vida no mundo.

Desencantamento do mundo e secularização ou “dessecularização” e reencantamento do mundo? A conjunção disjuntiva – ou – mais do que su-

³⁸ *Ibidem*, II. Para o desenvolvimento deste aspecto, cf. 133-291.

³⁹ *Ibidem*, 236. “A idade da religião como estrutura terminou. Seria ingénuo pensar que acabamos com a religião como cultura”, in *Ibidem*.

⁴⁰ Cf. P. COLIN – O. MONGIN (dir.), *Um monde désenchanté ? Débat....*, op. cit., 28. A questão é colocada por Henry-Jacques Sticker.

blinhar uma alternativa, pretende enunciar um distanciamento crítico emergente, que começa a fazer-se ouvir, em alguns casos a partir do próprio interior da ideologia secular.

3. “Dessecularização” ou reencantamento do mundo, segundo Peter Berger

Peter Berger, iminente sociólogo austríaco, radicado nos EUA, foi, nas décadas de 1960 e 1970, um dos principais defensores da teoria da secularização, segundo a qual a modernização suscita um declínio da religião, tanto na sociedade quanto no espírito dos indivíduos.

Hoje, Peter Berger considera que a “maior parte das previsões ligadas a este movimento de secularização se revelaram erróneas”. E inclui-se neste grupo. “Com efeito – ele admite – a modernização tem ‘efeitos secularizadores’; mas ela também engendrou um movimento de contra-secularização, que se situa na origem das crenças e práticas religiosas florescentes neste início do século XXI”⁴¹. Esta convicção é afirmada e defendida no livro *Le réenchantement du monde*, editado em 2001, sob a sua direcção. Ao seu contributo para esta obra colectiva, Peter Berger dá o sugestivo título *La désécularisation du monde: un point de vue global*⁴².

O termo *dessecularização do mundo*, traduzido como *reencantamento do mundo*, em evocação do livro de Marcel Gauchet, pretende significar e descrever precisamente o fracasso da teoria da secularização. A teoria da dessecularização, defendida por Peter Berger, diz que “a ideia segundo a qual vivemos num mundo secularizado é falsa. O mundo de hoje, salvo algumas excepções, é tão *furieusement* religioso quanto sempre foi. Em certos contextos é mesmo mais religioso”⁴³. No entanto, para Peter Berger, este movimento de dessecularização tem pouco a ver com o “retorno do religioso” ou com a “desforra de Deus” (Gilles Kepel), tão evocados nos últimos anos e que pareciam anunciar uma restauração do religioso no quadro das instituições antigas. No seu entender, trata-se de um fenómeno novo que assimirá, por definição, formas imprevisíveis. Significa, em primeiro lugar, que

⁴¹ Peter Berger, *Le réenchantement du monde*, Bayard Éditions, Paris, 2001, 6.

⁴² *Ibidem*, 13-36.

⁴³ *Ibidem*, 15.

o confronto entre a modernidade e a religião não produz resultados unívocos: se, por um lado, a modernização conduz à secularização, também conduz, por outro lado, à constituição de movimentos de contra-secularização. Por outro lado ainda, a secularização da sociedade não corresponde necessariamente à secularização das consciências⁴⁴. É um facto incontestável, diz ele, que “em muitas sociedades, as instituições religiosas perderam o seu poder e influência, mas as crenças e as práticas religiosas, antigas e novas, não diminuíram nos indivíduos, umas vezes sob outras formas, outras também com grandes manifestações de fervor”⁴⁵. Também a aura mágica das coisas, dos objectos e dos seres continua a ser buscada e cultivada por determinadas correntes de pensamento e filosofias de vida, nostálgicas da aliança animista. O pensamento *New Age* é um dos exemplos mais paradigmáticos.

No fundo, sob a aparência de conformismo à ideologia de uma poderosa “elite secularista”, os cidadãos do mundo continuam, no quotidiano, a reinventar laços metafísicos. E isto diz qualquer coisa sobre quem somos.

Em jeito de conclusão, ficam quatro aberturas:

1) Entre o desencantamento e a profecia de reencantamento está o espaço onde o Cristianismo e a Modernidade interagem: o Cristianismo, assumindo a Modernidade, mas a) sem saber como nela se situar, b) sem ter conquistado um lugar de pertinência, c) sem ver reconhecida a sua proposta de uma mais-valia de sentido para a vida dos grupos e dos indivíduos; a Modernidade, a) gerindo a passagem da teocracia à democracia, b) conduzindo à perda progressiva da visibilidade e do peso social e estruturante do religioso, como responsável pelos vínculos sociais, c) deixando que os deuses e o divino sobrevivam, d) mas, retirando-lhes qualquer papel legislador e recusando-lhes o estatuto de alteridade extrínseca como referência comunitária, e) doravante, o acesso possível redefine-se exclusivamente no indivíduo.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*. O mundo secularizado vê-se “na incapacidade intrínseca de responder às questões mais profundas da condição humana” ao mesmo tempo que se confronta com o problema inédito de assegurar a validação dos pequenos e privados sistemas de sentido (Danièle Hervieu-Léger), resultantes do movimento de secularização. Sendo estas questões inevitáveis, o facto de não obterem resposta conduz, segundo Peter Berger, ao “aborrecimento generalizado de um mundo sem deuses”.

⁴⁵ *Ibidem*, 15-16. Marcel Gauchet partilha esta mesma leitura; diz ele: “As nossas sociedades ateias não são menos trabalhadas por buscas espirituais variadas, difusas, mas importantes...”, in Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté...*, *op. cit.*, 149.

2. A modernidade e a secularização produzem sociedades “muito heterogêneas” nas quais, em muitos contextos, o elemento religioso se vai afirmando sob a forma de “sub-culturas religiosas”⁴⁶. Não conseguimos antever, a médio prazo, o papel destas sub-culturas na reconfiguração estrutural das sociedades, mas podemos desde já reconhecer a sua marca, discreta mas segura, na história da humanidade, ao resistirem ao movimento do mundo contemporâneo que se fecha progressivamente sobre si mesmo. São elas que mantêm abertos horizontes de transcendência religiosa e continuam a anunciar a com-possibilidade do céu e da terra, como boa nova.

3. A interpretação teológica da modernidade não deixa passar no crivo da crítica a representação “evolucionista simplista”, que olha a história do mundo e da humanidade como uma sucessão de estados⁴⁷, em que, em paralelo com a progressiva construção da modernidade, a crença religiosa é progressiva e definitivamente ultrapassada. Neste registo, a modernidade é vista, precisamente, como recusa do regime teocrático. Ou seja, o mundo moderno evolui no sentido da plenitude da democracia, como constituição política e modo de organização social, que reconhece aos indivíduos a soberana determinação do seu destino individual e colectivo. Para quem vê a democracia como o fim do regime teocrático, a modernidade democrática não pode mais comportar religião, no sentido de reconhecimento de uma heteronomia. Ora, a interpretação teológica da modernidade saúda o “princípio metafísico da autonomia humana”, mas recusa a democracia assim entendida, vendo nela mais reducionismo do que plenitude. É a esta interpretação teológica da modernidade democrática que Marcel Gauchet se refere quando escreve: “Uma leitura corrente denuncia a absolutização do mundo humano que teria ocorrido com os modernos. Mas ela não é por isso menos radicalmente cega a uma das características mais espantosas da modernidade, a saber, o reconhecimento e a integração da finitude na definição dos poderes humanos”⁴⁸.

Esta crítica de Gauchet é interpeladora e sugestiva. Ela lembra à teologia a necessidade de, em permanência, rever o seu método e aferi-lo pelo

⁴⁶ “Fazer desaparecer a necessidade de Deus exigiria uma mudança semelhante a uma mutação da espécie”, in Peter BERGER (dir.), *Le réenchantement dum monde*, op. cit., 30.

⁴⁷ No sentido da lei dos três estados criada por Augusto Comte.

⁴⁸ Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté...*, op. cit., 91-92.

critério basilar da hermenêutica teológica: a teologia, discurso sobre Deus, tem de ser, simultaneamente, antropologia, discurso sobre o Homem. Neste sentido, a interpretação teológica da modernidade só terá legitimidade e pertinência na medida em que for, ao mesmo tempo, interpretação antropológica da modernidade, o que implica fazer, em algum momento, a *époké* do argumento teológico, *etsi Deus non daretur*. Assim, a teologia tem diante de si a fascinante e tremenda tarefa de descalçar as sandálias e entrar pelo *limite* adentro, neste que é um dos *lugares antropológicos* onde o ser humano do século XXI faz repousar o mistério da sua identidade.

4. Reconhecemos que o caminho que nos trouxe até aqui é acidentado: ficam mais ou menos explícitas as encruzilhadas, os becos, os percursos estreitos e sinuosos, a impossibilidade de leituras e interpretações unívocas das categorias que sinalizaram o percurso: animismo, desencantamento do mundo, teocracia, secularização, democracia, modernidade, dessecularização. Resta-nos reconhecer, com Michel de Certeau, que “as nossas categorias de saber ainda são demasiado rústicas e os nossos modelos de análise muito pouco elaborados para nos permitirem pensar o fervilhar inventivo das práticas quotidianas... falta-nos compreender tanto das inumeráveis estratégias dos ‘heróis obscuros’ do efêmero, dos caminhantes na cidade, dos habitantes dos bairros, dos que gostam de ler, dos sonhadores, do povo obscuro das cozinhas, e isto maravilha-nos”⁴⁹

⁴⁹ Michel de CERTEAU – Luce GIARD – Pierre MAYOL, *L'invention du quotidien, 2. Habiter, cuisiner*, Éditions Gallimard, 1994, 361.