



O INDIVÍDUO MODERNO E SUAS SEGMENTAÇÕES COMO PESSOA E SUJEITO: VETORES DA SAÍDA DA RELIGIÃO NA TEORIA DE MARCEL GAUCHET

*The modern individual and their segmentations as person and subject:
vectors of the departure from religion in Marcel Gauchet's theory*

Henrique Marques Lott*

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

DOI: 10.29327/256659.15.1-15

RESUMO:

Este texto procura analisar a configuração do indivíduo moderno e suas principais características enquanto agente autônomo, bem como suas segmentações como pessoa e sujeito, no âmbito da teoria da saída da religião ou desencantamento do mundo, elaborada pelo filósofo francês Marcel Gauchet. Inicialmente, apresentaremos alguns aspectos que impulsionaram a emergência do indivíduo moderno e os principais traços que o definem. Em seguida, vamos averiguar as noções-chave que abarcam o conceito de pessoa e suas correlações com os desdobramentos advindos das ações do indivíduo. Por fim, examinaremos a posição do sujeito moderno como resultante dos desenvolvimentos e afirmações sociais interligados com os modos e procedimentos do indivíduo e da pessoa, além de suas implicações como vetores do processo histórico de saída da religião.

Palavras-chave: Indivíduo; Sujeito; Pessoa; Saída da religião; Gauchet.

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2013), com estágio doutoral (2012) na modalidade *Recherches Doctorales Libres*, junto à *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de Paris, na França, com a bolsa sanduíche da Capes. É Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas, tendo realizado seu estágio com a bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado da Capes. Atuou de 2019 a 2023 como professor Substituto do Magistério Superior, no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: henlott@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Uma das principais linhas de reflexão que encontramos na obra de Marcel Gauchet passa pela compreensão de que ao longo da história e, mais precisamente, após a Reforma protestante, as sociedades ocidentais saíram da religião. A seus olhos, trata-se de um processo que começa ainda na antiguidade e vai se consolidando pouco a pouco até que assinala uma mudança de registro radical no âmbito das sociedades humanas. Tal mudança se caracteriza pela *passagem da heteronomia para a autonomia*.¹

A heteronomia representa, para nosso autor, a forma mais antiga de expressão religiosa das sociedades. É quando o fundamento e o sentido são colocados no exterior da organização do ser-conjunto e, ao mesmo tempo, funciona como princípio ordenador de todos os atos da sociedade. Esse fundamento vai paulatinamente perdendo a sua essência até que num dado momento ocorre uma virada radical para o lado da autonomia que, como veremos, caracteriza a ação e o modo de proceder do indivíduo moderno. A autonomia se expressa de uma maneira que se coloca nas antípodas da heteronomia, demarcando uma nova forma e um novo sentido de ser e estar na sociedade, assinalando, assim, uma importância inédita para o papel do indivíduo na construção social.

É justamente na esteira dessa ascensão do indivíduo moderno que o presente artigo se desenvolve, mostrando, também, o movimento que as segmentações desse mesmo indivíduo implica e determina nas novas configurações que estão relacionadas com a pessoa e o sujeito, a partir da modernidade. Por fim, vamos identificar e analisar alguns aspectos que decorreram desse movimento e se tornaram vetores importantes para a consumação da saída da religião, segundo nos indica a teoria de Marcel Gauchet.

O SURGIMENTO DO INDIVÍDUO MODERNO

Com o processo de autonomização da sociedade ocidental, emerge, na de visão Gauchet, um novo contexto metafísico que, por sua vez, permite a elaboração de um sentido inédito

¹ A heteronomia está relacionada com a ideia de que a lei vem do exterior e determina todas as ações do indivíduo e da sociedade. A autonomia, ao contrário, está identificada com a compreensão de que o sujeito tem a capacidade de dar a si mesmo a lei, elaborando o seu próprio sentido, tal como Kant (2005, p. 63) define em seu texto sobre o esclarecimento: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”.

para a compreensão de indivíduo.² É nesse enquadramento que se constituirão os elementos de regulação do Estado moderno. No âmago desse processo, surge a figura do indivíduo que, no entendimento de nosso autor, encarna a autonomia e realiza uma de suas características principais, a saber, o fato de “construir-se na ordem coletiva em relação a uma crença de ordem individual” (Gauchet, 1998, p. 78). Essa característica constitui também a assimilação sobre a noção de individualismo, que configura as ações autônomas dos indivíduos nas sociedades modernas.³

Na concepção de Tocqueville (1981, p. 125-29), o individualismo marca um momento recente em termos de história, pois tem “origem democrática e ameaça a se desenvolver à medida que as condições se igualizam”. A democracia moderna rompe, por conseguinte, com a tradição da aristocracia e cada um dos indivíduos é colocado como um “elo à parte”. Esse acontecimento permitiu que os indivíduos se isolassem e buscassem determinar por completo seus destinos, colocando-os “inteiramente em suas mãos”. Contudo, eles correm o risco “de se fecharem novamente (...) na solidão de seu próprio interior”.

Aos olhos de Gauchet, essa mesma solidão e mergulho na interioridade, determina a autonomia como uma peculiaridade indissociável na forma de agir do indivíduo propriamente moderno. A autossuficiência dessa ação vem do apuro de uma concepção religiosa que desperta, por assim dizer, um novo modo de ser e de atuar neste mundo. Todavia, na interpretação de nosso autor, “a gênese do princípio de individualidade que triunfa

² A noção de indivíduo implica a ideia de unidade e, no que lhe diz respeito, engloba uma “articulação que pode ser lida como humanidade” no sentido de indicar o gênero humano. O uso da palavra é originário do grego e tem o significado de “átomo (ἄτομον)” (Merker, 2012, p. 74). No entendimento de Aristóteles (*Metafísica*. V, 10, 1018b 5), o indivíduo concerne à espécie e, nesse caso, refere-se à unidade do gênero. Como é possível verificar, a concepção de indivíduo existe desde os tempos antigos, com a filosofia grega. E, seguindo a linha do pensamento grego, Cícero considerava que o indivíduo pode ser distinguido como “cada um dos indivisíveis corpúsculos, os ‘átomos’.” Contudo, como veremos no decorrer de nossas análises, com a emergência da modernidade, o conceito de indivíduo adquire um significado novo, vinculado intimamente com a exigência da autonomia, que singulariza e dá forma à “liberdade, da qual os Modernos, a partir do humanismo do Renascimento ou do cartesianismo, foram os geniais inventores” (Renaut, 1998, p. 6). Obs.: todas as traduções do francês para o português e do espanhol para o português apresentadas neste artigo foram realizadas por nós.

³ O termo individualismo provém “do adjetivo individual que pertence a uma longa lista de palavras constituídas pelo sufixo ismo”, de origem grega, que foi difundido através do latim. O termo individualismo foi muito utilizado desde a Renascença para expressar uma grande quantidade de palavras relacionadas com “correntes de pensamentos, doutrinas, sistemas, concepções filosóficas [e] políticas”, passando a integrar, especialmente a partir da “primeira metade do século XIX (...), [o] vocabulário político econômico [e] filosófico” (Piguet, 2008, p. 40).

entre os modernos é um negócio muito longo que começa pelo menos com os profetas de Israel, passa certamente pela Grécia [e] conhece uma virada crucial com o advento do cristianismo” (Finkielkraut; Gauchet, 1988, p. 149). Mas a marcha do indivíduo se revela mais especificamente com a interiorização da fé, que se dá a partir da crise de mediação da Igreja Católica que culminou com a Reforma. Assim, a relação interna e direta com o divino desencadeia uma resposta particular a cada crente. *Sola fide*, esse é o princípio que suscitará na modernidade a ideia de indivíduo e a sua ação autônoma neste mundo.

Não obstante, como indicamos, o filósofo francês nos faz entrever que a ideia geral de indivíduo vem de muito mais longe, não podemos esquecer que ela se disseminou pelo mundo antigo através do pensamento grego e romano. Por isso, “falamos em individualismo a respeito da Grécia antiga ou da Roma tardia [e também] da Idade Média” (Finkielkraut; Gauchet, 1988, p. 146). E poderíamos ir mais longe ainda se considerássemos outras culturas. Como nos confirma o antropólogo francês Louis Dumont (2003, p. 35-6), ao escrever que

nos últimos decênios, o individualismo moderno apresentou-se cada vez mais, a alguns dentre nós, como um fenômeno excepcional na história das civilizações. Mas, se a ideia do indivíduo é tão idiossincrática quanto fundamental, é necessário que se esteja de acordo quanto às suas origens. Para certos autores, sobretudo nos países onde o nominalismo é forte, ela esteve sempre presente por toda parte. (...) Para alguns classistas, a descoberta na Grécia do “discurso coerente” é obra de homens que se viam como indivíduos: as névoas do pensamento confuso ter-se-iam dissipado sob o sol de Atenas, rendendo-se o mito à razão, e o evento marcaria o início da história propriamente dita.

No entanto, se não podemos dizer que o individualismo é um produto exclusivo da modernidade, podemos, em contrapartida, identificar alguns traços que são típicos do indivíduo moderno e é isso que nos interessa demarcar neste momento. Mas, para fazê-lo, teremos que comparar, ora aqui ora acolá, alguns dos aspectos daquilo que diferencia o individualismo moderno de outros individualismos possíveis. Não seguiremos, contudo, somente pela via exaustiva da comparação, nossa intenção é, nesse caso, deixar bem destacados os contornos de nosso objeto de análise.

Para tanto, seguiremos inicialmente os passos de Louis Dumont, que nos oferece uma verdadeira arqueologia acerca do indivíduo moderno e, como sabemos, Marcel Gau-

chet recorre às reflexões desse autor para formular suas próprias ideias sobre a noção de indivíduo. Dumont (2003, p. 35) faz uma análise singular na qual distingue os “indivíduos-fora-do-mundo” dos “indivíduos-no-mundo”. Em suas considerações, procura nos apresentar os primórdios cristãos do individualismo. Trata-se de uma genealogia que permite uma comparação de dois tipos distintos de indivíduos. O primeiro tipo, o indivíduo-fora-do-mundo, encontra-se presente em quase todas as sociedades; o segundo tipo é o caso típico do individualismo moderno, ou seja, o indivíduo-no-mundo. De acordo com Dumont (2003, p. 36, grifo nosso),

quando falamos de “indivíduo”, designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito empírico que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade.

O que distingue essa *ideologia* e lhe dá forma é, sobretudo, a ação do indivíduo como domínio autônomo de ordem coletiva. Segundo Dumont, isso se revelará de modo peculiar com o desenvolvimento da emancipação autônoma com relação à realidade deste mundo terreno. Dentro desta perspectiva, Dumont nos oferece, segundo Gauchet (2005, p. 406), um “estudo aprofundado de um momento circunscrito, mas decisivo desse processo multissecular: a constituição do econômico em categoria separada, solicitando um tratamento específico. A plena promoção do indivíduo no sentido moderno, tal como L. Dumont busca centralmente demonstrar, é inseparável da revolução dos valores”.

O filósofo francês sublinha que a configuração de mundo que se desdobra a partir desse domínio autônomo acaba por promover a superação de uma “antiga subordinação”, dissolvendo, assim, a velha relação de dependência. Com isso, estabelece-se outro tipo de relação da qual emergirá uma nova explicação para a materialidade do mundo. É o que se verifica segundo a concepção que nosso filósofo apresenta acerca do que ele entende ser “o afastamento do divino em seu registro específico, a saber, a explicação do funcionamento do universo material” (Gauchet, 2002, p. 77).

Antes da mudança promovida pelo longo processo de “afastamento do divino”, o que vigorava até então, enquanto domínio político, no âmbito do mundo cristão, era o

poder eclesiástico. A Igreja tinha pretensões de soberania que se baseavam em uma lógica de supremacia. Mas essas pretensões vão ser confrontadas e solapadas pela autonomia política dos indivíduos e esse processo fará com que a Igreja afaste-se sempre mais do poder político. Em outras palavras, a Igreja cederá, pouco a pouco, ao “ponto de vista do indivíduo, o ponto de vista da preeminência do poder público, o ponto de vista de uma política comandada pelos interesses deste mundo terreno” (Gauchet, 2007, p. 92).

É no ambiente desenvolvido pela autonomia política que se consumará “a instalação da liberdade e da igualdade dos indivíduos” (Gauchet, 1989, p. iv). Doravante, a ordem do dia passa a ser a construção do político e do direito sob a égide das identidades engendradas pelas liberdades individuais, ou seja, pela ação livre dos indivíduos. Em virtude disso, o Estado passa a se constituir como corpo-nação dos cidadãos, passa a seguir um trajeto que, segundo Gauchet (2007, p. 118), levará à consumação gradativa dos direitos dos indivíduos. Desse modo, a autonomia do indivíduo instalar-se-á no jogo das forças sociais (Gauchet, 2002, p. 17).

O que nosso autor destaca como efeito desse processo é a emancipação do “átomo humano” em face da coletividade. Para ele, essa é uma forma inédita de configuração do ser-conjunto na qual a sociedade passa a se determinar a si mesma pela ação livre dos indivíduos autônomos. Dentro dessa compreensão, considera-se que “o primado do indivíduo (...) não é evidentemente a ausência do social, é mesmo uma ideia extremamente determinada da sociedade” (Gauchet, 2005, p. 418).

A dificuldade que se apresenta através dessa ideia é a de saber como compreender a pluralidade de indivíduos autônomos e a coexistência destes no âmbito da coletividade. E, ainda: como compreender de que modo a soma de todos toma a forma da unidade social nesse caso? Uma distinção de Louis Dumont nos será útil neste momento. Como indicamos acima, ele diferencia a noção de indivíduo em dois tipos. O primeiro é um “tipo tradicional, holista”, que se encontra “em oposição à sociedade e como uma espécie de suplemento em relação a ela, ou seja, sob a forma de indivíduo-fora-do-mundo” (Dumont, 2003, p. 38-39). O segundo, é o indivíduo moderno que em certa medida é comparável com o primeiro, entretanto, possui características que lhe são muito próprias, pois ele é, antes de tudo, um “indivíduo-no-mundo”.

Para Dumont (2003, p. 38 e 45), a sociedade existe antes do indivíduo, mas o renunciante, ou seja, o “indivíduo-fora-do-mundo”, basta-se por completo a si mesmo e, assim procedendo, acaba por retirar-se do mundo social. Dito de outro modo, ele abandona o mundo em prol de seu desenvolvimento espiritual individual. Não há, nesse caso, nenhuma tentativa de mudar a ordem social. Essa perspectiva de “mudar o social” é uma concepção própria do Ocidente. Mas, é possível assinalar que foi através do primeiro tipo de individualismo que se passou ao segundo.

Ao que tudo indica, na concepção de Dumont (2003, p. 38-9), o modelo de indivíduo que aparece nos primórdios da era cristã é ainda o do primeiro tipo. Quando, então, surge a ideia de “homem nascido do ensinamento do Cristo”; esse homem é o que se apresenta e que se concebe como “um indivíduo-em-relação-com-Deus, o que significa um indivíduo essencialmente fora-do-mundo”. No seu modo de ver, Jesus ensinava dirigindo-se diretamente à pessoa do crente. De acordo com sua interpretação, a Igreja segue uma regra secular segundo a qual não importa a quem pertença uma determinada propriedade, mas a que serve o seu uso. O que se postula nesse caso é que a propriedade seja utilizada para o bem e, de um modo muito especial, que seja utilizada em prol dos necessitados (cf. Dumont, 2003, p. 50).

A lógica do individualismo nos primórdios do mundo cristão segue ainda o modelo de uma forma de renúncia e, em certa medida, de retirada do mundo. Com o advento da Reforma e a consequente quebra da hegemonia da Igreja, ou seja, na medida em que a Igreja não é mais a fonte de legitimação da soberania política, pouco a pouco o “indivíduo-fora-do-mundo se converterá no moderno indivíduo-no-mundo.” Isso porque, segundo Dumont (2003, p. 45 e 63), é com o desenvolvimento das seitas e, sobretudo, a partir da teologia calvinista e daí em diante com o Iluminismo, que o “indivíduo-no-mundo” se manifestará cada vez mais. Em virtude disso, “o valor individualista [reinará] sem restrições nem limitações”.

Sendo assim, a ação salvadora do crente, que, até então, era consagrada a uma concepção extramundana — e seguia, por sua vez, as obediências da Igreja cujo foco era a salvação em um mundo espiritual — converter-se-á pouco a pouco em uma ação intramundana. Durante séculos, a Igreja posicionou-se e impôs-se contra o indivíduo e simulta-

neamente contra a instituição política. Desse modo, sugere Dumont (2003, p 70-71), quando

Lutero e Calvino atacam a Igreja católica, sobretudo, como instituição de salvação, em nome da autossuficiência do indivíduo-em-relação-a-Deus, eles põem fim à divisão do trabalho instituída no plano religioso pela Igreja. Ao mesmo tempo, eles aceitam ou, pelo menos, Calvino aceita de maneira muito nítida, a unificação obtida pela Igreja do lado político. Por essa dupla atitude, o individualismo-no-mundo de Calvino apropria-se, de um só golpe, do campo unificado — já em grande medida unificado pela Igreja. A Reforma colhe o fruto que amadureceu no seio da Igreja.

Sobre essa questão, nosso autor converge sem dúvida com os postulados de Louis Dumont. Isso porque considera que o resultado que se obtém de todo esse processo de individualização é a conversão ao mundo. Em outras palavras, o fator determinado com o advento da sociedade dos indivíduos é o “reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua sociedade” (Gauchet, 2005, p. 421-22).

Todavia, considera também que

o cume da liberdade individual reside na identificação do indivíduo com o constrangimento absoluto de pertença. Dito de outro modo, o individualismo se afirma através da assunção do holismo. No espelho dessa experiência limite, o indivíduo moderno, destacado, altamente consciente de sua possessão de si mesmo e de sua singularidade, reata com uma antiga experiência da fidelidade, da obediência, do serviço de adesão ao grupo e à sua regra, mas em um quadro que modifica radicalmente o sentido e o teor íntimo (Gauchet, 2010, p. 41).

A liberdade e a objetividade que afloram da ação particular de cada indivíduo conduzem gradativamente à concretização da autonomização. Para Gauchet (1995, p. 38), “não é certo que a figura de opinião constituía uma novidade. Ela é de nascença uma figura eminente do mundo dos indivíduos: a figura ideal do conjunto que eles formam quando cada um é olhado somente no isolamento de sua faculdade singular de julgamento. (...) O que é novo é o papel político que ela conquistou”. Papel que torna possível a crítica e o desenvolvimento dos agentes sociais como atores independentes. Possibilita, ainda, a libertação produtiva com vistas à “autossuficiência originária do indivíduo que torna concebível a decifração do social como objeto específico, dotado de uma consistência própria, revelando leis internas sem uma medida comum com o que espontaneamente cada um

percebe do funcionamento coletivo” (Gauchet, 2005, p. 422). Desse modo, podemos entrever que a apropriação do mundo terreno na esfera do ser-conjunto se dá através de uma afirmação de caráter individual e autônomo. Entretanto, tal tipo de afirmação supõe, para nosso autor, a presença do Estado como extensão do poder social desses mesmos indivíduos autônomos enquanto coletividade (cf. Gauchet, 2002, p. 18).

É no âmbito do Estado moderno que se verá o surgimento de uma inter-relação direta com o indivíduo. Ver-se-á emergir um tipo de coletividade que caminha e que se orienta para a emancipação de seus membros. Na interpretação de Gauchet (2002, p. 18-9), foi somente com o desenvolvimento do Estado que se tornou possível a emergência do indivíduo moderno. A compreensão sobre a sociedade se aprofunda significativamente com os filósofos do contrato social, que se colocam a pensar sobre as categorias e os fundamentos do ser-conjunto. Decifrar a realidade do social é o que lhes interessa em primeiro plano e, como veremos e sabemos, eles tiveram um papel fundamental na construção do mundo moderno.

Contudo, precisamos assinalar, antes, a existência de uma situação paradoxal que toma corpo com o avanço da emancipação dos indivíduos no campo social e que nosso filósofo entende ser “o paradoxo da liberdade segundo os modernos: a emancipação dos indivíduos do constrangimento primordial que os comprometia com relação a uma comunidade que supostamente os precede quanto a seu princípio de ordem” (Gauchet, 2002, p. 20).

Se, por um lado, a dinâmica individualista moderna permite uma nova concepção de ser humano ao considerá-lo como um sujeito, ou seja, um ente em plena posse de si mesmo; por outro lado, essa mesma dinâmica dilui os indivíduos na ordem social que é comum a todos. Em decorrência disso, aparecem contradições que vão gerar “situações de ressentimento” como, por exemplo, o anonimato de alguns e a indiferença para com outros. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo em que se procura garantir e universalizar os direitos individuais, novas contradições aparecem e se manifestam através da própria formação e da organização societal em curso neste momento, seja através da autonomização do econômico, seja através do próprio modo de estruturação do político. Isso significa que a “sociedade onde há homens dos quais é preciso individualmente garantir os direitos é também aquela cujo modelo dominante de organização tende por todo lado a supor e a

criar seres anônimos intercambiáveis, dos quais as características pessoais são, tanto quanto possível, colocadas fora do circuito ou apresentadas *a priori* como indiferentes” (Gauchet, 2002, p. 22).

Na concepção do filósofo francês, a emancipação moderna do indivíduo não lhe garante total autonomia, melhor dizendo, não lhe garante uma independência suficiente para que ele seja completamente autônomo. Existe, desse modo, um *vetor alienante*, que trabalha contra a capacidade interior de cada um, isto é, contra aquilo que diz respeito à virtualidade que permite que cada um seja suficiente a si mesmo. Segundo Gauchet (2002, p. 23), há que se considerar a distância entre o indivíduo e o sujeito, a qual irá “destruir a capacidade de os indivíduos se comportarem como sujeitos autônomos”.

Caímos, então, com a modernidade, em uma ilusão do indivíduo? Em grande medida, podemos considerar que sim. Como dizíamos acima, é certo que Gauchet converge com muitas das postulações de Louis Dumont acerca do indivíduo, mas é preciso assinalar que essa convergência não é total. Ou seja, ele procura nos apresentar alguma coisa a mais e chama a atenção para algo que passou despercebido a Dumont, limitando sua própria crítica ao individualismo moderno.

Para Gauchet, quando pensamos acerca da ruptura que se deu com a emergência do indivíduo moderno, o “indivíduo-no-mundo”, precisamos definir em que instância se deu tal ruptura. A seu ver, a sociedade é algo além de um simples “fato de consciência” e, sendo assim, é no próprio mecanismo de subordinação social que devemos procurar o *locus* dessa ruptura. A ausência dessa definição constitui, possivelmente, o “ponto cego da marcha de Louis Dumont”. Essa ausência decorre de uma dificuldade de Dumont em lidar com o fato da ruptura? Na opinião de nosso autor, para além da consciência da sociedade dos indivíduos, será preciso

levar em conta esse outro traço capital[,] (...) a subordinação a uma vontade superior àquela dos homens: aquela de um Deus ou dos Deuses. É através da consciência do outro Divino, suposta a ter se instaurado e se desejado como ela é, que a sociedade se constitui em fato de consciência. A dependência para com a totalidade social segue junto da ideia de que os homens vistos em seu conjunto não têm poder (compreendido aí o soberano que vela pela boa ordem das coisas, mas não crê) sobre a ordem de seu mundo. O advento da sociedade dos indivíduos implica o reconhecimento do poder dos homens sobre a organização de sua socie-

dade, organização que não lhes preexiste, que não é desejada por outros senão por eles mesmos (Gauchet, 2005, p. 421).

Na compreensão gauchetiana, o que acontece no âmbito do Estado moderno é o resultado do conjunto das vontades manifestadas pelas ações conscientes e livres dos indivíduos. O resultado disso é a união da vontade de todos a uma só. Isso pode ser comparado a uma ligação de elementos que se juntam para formar um todo. Nesse caso, podemos dizer que a “vontade livre” de cada indivíduo vai compor com a “vontade geral” que é legitimada pela autoridade? É exatamente isso que nosso autor indica, ao escrever que,

independentemente da consciência e da vontade de seus condutores, o Estado, em função do esquema de adequação da coletividade a ela mesma, comandando e justificando doravante o aprofundamento de sua empresa, trabalhará implacavelmente para desligar seus sujeitos, desfazendo-se pelo modo mesmo de sua intervenção, a anterioridade da lei, tendo os homens juntos com relação à sua vontade e, portanto, desfazendo seu caráter de imposição irresistível, bem como a organicidade essencial da ligação social. O vínculo não é o primeiro com relação aos elementos vinculados, ele é segundo e procede da composição de suas vontades livres, da autoridade legítima, ele não é senão proveniente de uma delegação expressa dos indivíduos soberanos: a inversão democrática está no fim do crescimento do poder que implica a secessão do divino, com a carga inteira da coesão coletiva que ela recoloca entre as mãos da instância política (Gauchet, 1985, p. 78-79, grifo nosso).

Se, por um lado, Marcel Gauchet considera, tal como Louis Dumont, o valor da positividade do individualismo moderno naquilo que diz respeito à transformação e à reestruturação do mundo político-social; por outro lado, ele elabora uma crítica a esse mesmo individualismo. No seu entendimento, a ação do indivíduo que se desdobra através de uma autonomia relativa seguirá, muitas vezes, um caminho alienante e insidioso que levará à banalização, à apatia e ao desinteresse com relação ao político, permitindo com isso “uma disjunção privativa entre o ponto de vista individual e o ponto de vista coletivo” (Gauchet, 2002, p. 25). Na interpretação de Yves Couture (2008, p. 58-59),

para combater essa redução insidiosa da autonomia que favorece o individualismo, Gauchet, seguramente, não estima ser mais possível nem desejável apoiar-se sobre o velho utensílio religioso. Ele não sublinha senão mais fortemente o papel útil dessas alteridades fundadoras e reguladoras que foram o Estado Moderno, a Nação ou ainda a escola republicana. Sem ter a ingenuidade de acreditar que poderíamos retornar às suas figuras plenas de transcendência laica, ele se esforça,

entretanto, em mostrar as consequências nefastas das inclinações morais que derivam de uma concepção simplificada e unilateral da democracia.

Para nosso autor, é no âmbito mesmo do desenvolvimento dos direitos dos indivíduos que se veicula uma “dinâmica alienante” do sujeito. Em decorrência disso, “a vitória política do indivíduo, a consagração da liberdade e o triunfo da autonomia são acompanhados de uma desagregação dos fundamentos da autonomização da individualidade” (Finkielkraut; Gauchet, 1988, p. 151). É preciso, pois, ir além do indivíduo (cf. Gauchet, 2005, p. 424-6). Para o filósofo francês, temos que fazer a crítica ao individualismo e às ilusões geradas por ele. São ilusões que inspiraram as formas de dominação política mais violentas e perversas. São os “últimos avatares” que reabilitaram a velha fórmula heterônoma de constrangimento, ou seja, os regimes totalitários do século XX.

A CONFIGURAÇÃO DA PESSOA A PARTIR DO INDIVÍDUO

Como dissemos acima, o processo de autonomização da sociedade moderna se deu através da ação do indivíduo. Nesse sentido, “individuação e ‘sociation’ são movimentos em oposição, mas cada um [destes] é indispensável à pessoa” (Not, 2014, p. 129). Isso quer dizer que a pessoa acabou se configurando através do indivíduo. Para esclarecer esse processo, Gauchet (2003, p. 223) parte de uma definição crítica que coloca em jogo a tradição filosófica e a religião. Como tentaremos mostrar, sua reflexão é genuína e permitir-nos-á “ligar” Atenas a Jerusalém. Em outras palavras, permitirá estabelecer interfaces entre a razão grega e a religião judaica.

Mas, vejamos, primeiramente, alguns traços gerais sobre a noção de pessoa⁴ e a definição que nosso autor nos apresenta a esse respeito. Em sua opinião, a princípio, “to-

⁴ O termo pessoa é derivado de *persona*, palavra latina cujo significado é máscara e está relacionado mais propriamente com o uso da máscara no teatro e ao “que nós chamamos de personagem”. Mas, possivelmente, além de servir para caracterizar e identificar determinada personagem, a máscara cumpria também a função de “ampliar a voz”. Ademais, presumivelmente, “a máscara do ator [tinha] uma dupla função: ele a [utilizava] para esconder o que permitiria reconhecê-lo como sendo ele mesmo e para dar rosto a um outro” (Not, 2014, p. 125). Todavia, a noção de pessoa surge mais propriamente com o direito romano, tanto do ponto de vista da pessoa jurídica quanto do ponto de vista ético ou moral. Com relação à “pessoa jurídica, [designa-se] um sujeito que tem direitos e deveres para com a cidade”. Já a pessoa no sentido ético ou moral do termo, tem a ver com o modo como devemos “nos conduzir e nos interrogar sobre o verdadeiro sentido de nossas práticas [e como] conduzimos nossas existências e nossas relações com os outros”. Mas, além disso, podemos registrar também, que “a noção de pessoa foi, com efeito, inicialmente pensada em termos substanciais [pelo] teólogo Boécio, em seu *Tratado sobre o Cristo*, [que] define a pessoa como uma ‘substância individual de natureza racional’” (Delassus, 2013, p. 12).

das as sociedades humanas, (...) foram sociedades de *peessoas*". Para ele, antes de tudo, devemos considerar que "a humanidade, a exemplo das outras espécies vivas, é composta de indivíduos, no sentido biológico do termo. Esses indivíduos são dotados de reflexividade e de presença a eles mesmos, possuem o sentido de sua identidade singular no quadro das identidades coletivas. Nesse caso, é preciso falar das pessoas" (Gauchet, 2003, p. 198).

Nesta perspectiva, é preciso entender que, apesar da diversidade e da pluralidade de entendimento do que significa pessoa no âmbito das diferentes culturas humanas, a capacidade individual de reflexividade e a presença do indivíduo a si mesmo constituem a invariante estrutural comum a todos eles, a qual, por sua vez, permite a existência de identidades singulares, mesmo no contexto determinante das identidades coletivas, mais originárias ou mais tradicionais.

Na concepção de Emmanuel Mounier (1972, p. 12), a pessoa está intrinsecamente ligada com uma "existência incorporada" e, nesse caso, podemos dizer que tem uma dimensão que se encontra "imersa na natureza". Daí resulta uma "união indissolúvel da alma e do corpo que é o eixo do pensamento cristão. Este não opõe o espírito ao corpo ou a matéria em sua acepção moderna." E foi justamente com o cristianismo que "a noção de pessoa se colocou no centro de expressão da fé, o acontecimento da encarnação do Filho de Deus" (Bely, 1999, p. 94). Essas questões relacionadas com as compreensões cristãs interessam muito a Gauchet, como veremos mais à frente. Contudo, o que ele procura desvelar de modo mais direto é a possibilidade de entendimento que a peculiaridade da formação tanto das identidades, quanto da pessoalidade tiveram na era moderna. Porém, não obstante ao que concerne à sua posição, para situarmos melhor o contexto de nossa análise, faremos uma breve digressão sobre a pessoa na tradição grega.

Segundo Jean-Pierre Vernant, o panteão grego é povoado de figuras de "deuses individuais", deidades que, na religião grega, são entidades que se definem explicitamente por sua individualidade. Em virtude dessa assertiva, seria legítimo considerar as deidades gregas como pessoas? Na opinião de Vernant (1990, p. 333), para responder a essa pergunta, precisamos investigar "em que medida a individualização e a humanização das forças sobrenaturais concernem à categoria de pessoa, [e] quais aspectos do 'eu', do homem interior, a religião grega contribuiu para formar".

Pelo que podemos inferir, a pessoa entre os antigos gregos não emergiu completamente, pois “os deuses helênicos são forças e não pessoas” (Vernant, 1990, p. 339-345). Contudo, outras figuras de importância na cultura grega, como por exemplo, os antepassados e os heróis, nós poderíamos considerá-los como “pessoas”? Não encontraremos, nas figuras helênicas, sejam elas deuses, mortos ou heróis, qualquer traço que evoque a pessoa tal como a concebemos na modernidade. Porém, como veremos, de acordo com Vernant (1990, p.445), não se pode negar que a religião grega teve “um papel decisivo na própria origem da pessoa e da sua história no homem do Ocidente”.

A *psique* humana, tal como pensada pelos filósofos gregos a partir de Sócrates e Platão, não é mais como aquela narrada pelo mito. A alma passa a ser considerada como estranha ao mundo terreno, ela é aparentada com o divino e está em exílio neste mundo. É a partir do desenvolvimento das reflexões filosóficas sobre a divindade da alma, que se chegará progressivamente à compreensão do *eu* na antiga Grécia. No entanto, na interpretação de Vernant (1990, p. 346), a categoria de pessoa traz dois problemas na concepção grega, “de um lado, (...) a alma define-se como o contrário do corpo; ela aí se encadeia como uma prisão, enterra-se como túmulo. O corpo se acha, pois, de início, excluído da pessoa, sem o elo com a individualidade do sujeito. [De outro lado,] a alma, sendo divina, não poderia exprimir a singularidade dos sujeitos humanos; por destino, ela supera, ultrapassa o individual”.

A conclusão a que se chega lendo a obra de Vernant é que a pessoa na cultura grega encontra-se em uma etapa inicial de desenvolvimento, uma vez que ela “não concerne ao indivíduo singular no que existe de insubstituível e de único, e [muito] menos ao homem no que o distingue do resto da natureza, no que ele comporta de especificamente humano; ela é orientada, ao contrário, para a busca de uma coincidência, de uma fusão dos particulares com o todo” (Vernant, 1990, p. 346).

Diferentemente dessa compreensão, Marcel Gauchet (2009, p. 13) considera que é a singularidade e a individualidade que definem a pessoa de um modo universal. Para ele, “por ‘pessoa’, é preciso entender seres possuídos do sentido da singularidade individual e atentos à originalidade pessoal dos outros que os rodeiam”. Em seu entendimento, a pessoa supõe o *si* de si mesmo e o sentido de *si* com relação à pessoa do outro. Supõe, assim, um sentido de responsabilidade para com os outros, supõe uma participação social, supõe

um nome, pois “não há sociedade onde as pessoas não recebam nomes”. Sob esse ponto de vista, será necessário considerar que essa categoria sempre existiu porque as pessoas sempre tiveram nomes que as identificam como “esta pessoa” e “não aquela”.

Contudo, segundo nosso autor, é somente a partir do século XVI que se define o conceito de pessoa no sentido moderno. Apesar de este mundo emergente ter suas raízes plantadas nos terrenos da era medieval, é na era moderna que “duas especificidades complementares” reunir-se-ão com o “universal antropológico da pessoa tal como explicitado pelo pensamento escolástico. A primeira delas é exterior; ela é de ordem jurídica, política, social; as sociedades modernas vão fazer destas pessoas *indivíduos*. A segunda é interior; ela é de ordem filosófica, intelectual, ética, estética; ela concerne ao ser afetivo e psíquico; as sociedades modernas vão constituir as pessoas em *sujeitos*” (Gauchet, 2009, p. 14). A partir dessa compreensão, será possível associarmos a categoria de *pessoa* como *indivíduo* à categoria de *sujeito*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O SUJEITO NO LIMIAR ENTRE A PESSOA E O INDIVÍDUO: A SAÍDA DA RELIGIÃO E A AUTONOMIA DO HUMANO

Gauchet identifica a fórmula do desencantamento do mundo ou saída da religião, através da correlação entre as categorias de indivíduo, pessoa e sujeito. Sua lógica argumentativa e expositiva nos conduz a pensar tal desencanto como uma dinâmica político-religiosa associada a uma transformação afetiva e psíquica da pessoa. Para ele, “o processo de saída da religião que engendra a modernidade *transforma as pessoas* pelo interior. Ele as erige em sujeitos, mudando as condições do funcionamento de sua reflexividade e de sua identidade” (Gauchet, 2003, p. 198, grifo nosso). Isso quer dizer que é em decorrência desse *efeito transformador* das pessoas que emergiu o sujeito moderno.

A ideia de sujeito tem uma compreensão muito própria na modernidade. Para Gauchet (2003, p. 197) “o sujeito, no sentido corrente do termo, é o ser pensante, a individualidade considerada sob o ângulo da interioridade. (...) Há uma acepção filosófica elaborada do termo, vinda de Hegel e retomada por Heidegger, que indica no sujeito o caráter histórico próprio da razão moderna.” Aqui se mostra uma ligação clara entre subjetividade e modernidade. O indivíduo-sujeito moderno é, nesse caso, um transformador, é alguém que interroga a realidade das coisas e, a partir daí, elabora o seu conhecimento e estabe-

lece suas estratégias. Sendo assim, “a subjetividade é um produto da modernidade” e, mais ainda, é o “resultado específico” do processo de saída da religião.

Ao longo deste processo, a noção de sujeito recebe várias qualificações, que fazem parte de um desdobramento no qual “a saída da religião é inseparável de um tornar-se sujeito” dos indivíduos (Gauchet, 2003, p. 205). Uma noção de sujeito que aparece e toma forma na modernidade vem da ciência objetiva da natureza com Kepler, Galileu e Newton, em referência a um *sujeito de conhecimento* que estabelece um padrão subjetivo para compreender a ordem dos fenômenos. Outra noção vem da filosofia, que elabora a ideia de sujeito no sentido de um indivíduo que é assaz dotado de interioridade e que se erige como um *sujeito de razão*, tal como sugere Descartes (1983, p. 46).

Outro significado da noção de sujeito surge com o pensamento kantiano. Como escreve Gauchet (2009, p. 17), “Kant é o filósofo por excelência do sujeito moderno”. O autor da *Crítica da Razão Pura* estabelece um ponto focal para definir a identidade do sujeito. Para ele, o objeto do conhecimento se dá “somente na consciência do sujeito *determinável*, (...) em todos os juízos sou sempre o sujeito (*Selbst*) determinante, da relação que constitui o juízo” (Kant, 1991, p. 30).

Kant trata a noção de sujeito a partir do sintagma “eu penso”, desenvolvendo desde esse ponto o fio condutor das categorias. O sujeito empírico é o ser pensante, essa noção constitui uma estrutura transcendental, ou seja, constitui as condições de possibilidade do conhecimento. A ordem que fundamenta os objetos do mundo está no sujeito, é ele que representa em seu pensamento a regularidade dos fenômenos da natureza. Desse modo, “o *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional a partir do qual ela deve desenvolver a sua inteira sabedoria. Vê-se facilmente que tal pensamento se deve referir a um objeto (a mim mesmo), não pode conter nenhuma outra coisa a não ser predicados transcendentais do mesmo; o mínimo predicado empírico perverteria a pureza racional e a independência da ciência de toda a experiência” (Kant, 1991, p. 31).

O filósofo alemão nos oferece ainda, segundo Gauchet (2009, p. 17), um outro tipo de “resposta pelo sujeito, que encontra sua formulação completa e acabada” com a compreensão de que “a lei moral não pertence a nenhuma ordem de coisas que se imporiam a nós. Ela é subjetiva nisso que ela é colocada pelo sujeito de razão, que torna-se plenamente sujeito de autonomia, ao obedecer a regra que ele se dá livremente a ele mesmo”.

Segundo nosso autor, a noção de sujeito, tal como foi elaborada e reelaborada pelos filósofos modernos, só foi possível com a saída da religião. Para ele, “nós somos sujeitos na exata medida onde nós não somos mais religiosos” (Gauchet, 2003, p. 204-205). O que acontece, ao longo desse processo de saída, é uma recomposição do religioso que, por sua vez, incide na recomposição dos homens consigo mesmos e entre si. Na concepção de Gauchet (1985, p. 233), é justamente essa recomposição das diversas mudanças ocorridas durante o percurso cristão que permitirá, a partir de 1700, “o estabelecimento do devir dos homens nas antípodas de sua lógica de origem e de seu modo de quase sempre”. Em outras palavras, nas antípodas da estruturação da antiga alteridade religiosa.

Para o filósofo francês, foi com o cristianismo que se afirmou a ideia de um sujeito de razão. A individualização progressiva da fé ao modo da Reforma marcou uma posição a partir dos séculos XVI e XVII em que se verifica um acentuado sentido de “consciência pecadora”. Foi através da interiorização da fé que a figura do crente cristão emergiu nesse período, sendo que uma das características desse crente é a “intensa culpabilização religiosa” (Gauchet, 1985, p. 239-40). Nesse caso, o apelo que esse crente faz ao outro mundo e a culpa caminham no mesmo passo, isto é, a falha humana e a tentativa de superá-la caminham juntas nas suas relações com esse mundo.

A ascese individual do cristão toma, nesse período histórico, a forma de uma culpabilidade massiva. A consciência pecadora mostra-se, assim, como um *ato pessoal*, e a liberdade moral do crente implica, nesse caso, uma escolha individual. Trata-se de uma escolha que, diga-se de passagem, pode ser produtora do mal, uma vez que pode se colocar contra a vontade de Deus. Na interpretação de Gauchet (1985, p. 241), “a aparição do sujeito moderno é, do ponto de vista religioso, sua *inculpação*”. A seu ver, o desenvolvimento da consciência pecadora cristã, manifestado pela escolha pessoal, livre e individualizada, *participa do movimento fundador da modernidade*. A questão que se coloca com essa premissa nos conduz a investigar em que medida se dá essa *participação*. Como escreve o autor,

é preciso medir a qual nível ela [a inculpação do sujeito] participa da virada fundadora da modernidade, a que ponto ela é um aspecto ou um momento da deshierarquização ontológica e da desinserção do espírito do mundo e de Deus que acompanha e que liberta o ser de razão. Ela é passagem obrigatória pela emergência da autonomia subjetiva, sua tradução no registro da experiência moral e da

assunção de si. Mas apenas uma passagem somente, destinada a ser superada. A desculpa do homem está em germe na sua acusação. A retirada de Deus que, em um primeiro tempo, provoca refluxo do mal objetivamente presente no mundo sobre a interioridade livre do pecador [e] conduz logicamente, com efeito, em um segundo tempo, senão a expulsar inteiramente o mal do mundo, ao menos a relativizar radicalmente o seu alcance — ele existe, mas ele não diz nada da natureza última das coisas ou do ser do homem (Gauchet, 1985, p. 241-242).

Por este motivo, com o advento da era moderna, os estatutos da *pessoa* e do *mal* mudam. O mal poderá, nesse caso, colocar-se a serviço do bem. Ao olhar de Gauchet (1985, p. 242; 2003, p. 198), essa mudança de estatuto implica a “redução do Outro na ordem da moralidade” e com isso amplia-se a liberdade do agir humano. O sujeito está agora numa relação direta consigo mesmo. Trata-se aqui de algo bem diverso do modo como se posicionavam os indivíduos nas “sociedades primitivas” (ou arcaicas), ou mesmo no âmbito do Estado nascente, isto é, ao modo da heteronomia. O sujeito moderno é para Gauchet (2003, p. 198) um produto do desencantamento do mundo, é o *indivíduo de interioridade* que age moralmente pelo viés da sua autonomia relativa. Sob esse ponto de vista, “sujeito é o conceito que (...) parece nomear de maneira apropriada esse modo de ser do humano que resulta da saída da religião”.

A recomposição do mundo humano só se realiza quando a heteronomia cede, paulatinamente, lugar para a autonomia. É somente com destituição da religião, enquanto fundamento da totalidade do social, que tal recomposição ocorrerá, quando então a comunidade humana passa a se definir a si e por si mesma. Antes, a identidade humana dependia totalmente dos desígnios do Outro. Com o sujeito moderno, o homem se liga direta e autonomamente a si mesmo. Em outras palavras, se antes “o homem estava separado de si mesmo”, com o processo de saída da religião e seu produto tardio, na modernidade, “ele se religou” (Gauchet, 2003, p. 199).

Para expressar de outro modo o que isso significa, tomamos de empréstimo as palavras de Danièle Hervieu-Léger. A interpretação que essa autora propõe acerca da modernidade revela-nos, de outra maneira, aquilo que, no pensamento gauchetiano, denomina-se saída da religião. Ela nos fala de um “exílio da religião”. Em sua interpretação, “nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual (...). Esta concepção

religiosa de uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida” (Hervieu-Léger, 2008, p. 34-35).

Poder-se-ia dizer que essa descrição está bem próxima do modo como nosso autor compreende a subjetividade moderna. Todavia, para ele, esse processo, bem mais do que apenas uma individualização do religioso, denota uma recomposição inédita do mundo humano e, portanto, constitui uma forma nova de subjetividade que se coloca como autônoma e que dará sentido por conta e risco próprios ao mundo imanente. Dentro desta perspectiva, Gauchet (2003, p. 215) vai ainda mais longe, na medida em que se esforça em distinguir três figuras do sujeito ou da subjetividade moderna, a saber, o sujeito crente, o sujeito de conhecimento e o sujeito político.

Como vimos acima, na concepção gauchetiana, o ambiente moderno, enquanto etapa do processo de saída da religião, transforma duplamente a noção de pessoa. Por um lado, transforma as pessoas pelo interior, no nível do ser afetivo, ou seja, erige as pessoas em sujeito. Por outro lado, há uma transformação externa que se dá no nível jurídico e sociopolítico, nessa vertente, a pessoa se constitui como indivíduo e, particularmente, como *indivíduo de direito* (cf. Gauchet, 2003, p. 198; 2009, p. 14). Esse tipo de indivíduo é precisamente aquele que o filósofo francês entende ser o *sujeito político*. No seu modo de ver, o sujeito político participa de uma sociedade que se dá o seu próprio fundamento, isto é, participa de uma sociedade em que a legitimidade política se dá de forma “independente da autorização divina” (Gauchet, 2003, p. 216).

Todavia, é através da ideia de um sujeito de conhecimento, que se interroga de modo autônomo sobre a realidade das coisas, que se define a noção de sujeito propriamente moderno (cf. Gauchet, 2009, p. 16; 2003, p. 214). E, no entendimento do nosso autor, a reflexão acerca do sujeito, concebido como ser em posse de si mesmo, tem certamente raízes comuns com o pensamento político. Contudo, existe

uma mesma raiz religiosa: a separação de Deus, que transforma de parte a parte a ideia de homem, não muda menos a representação do poder político. Ela suscita o sujeito de conhecimento e seu mundo-objeto, por reunião no seio de uma única *res cogitans* das faculdades antes hierarquizadas segundo os graus do ser e, por reabsorção, correlativamente no seio de uma *res extensa* homogênea, essas dife-

renças antigamente ligadas à coparticipação do visível e do invisível na ordenação das coisas do mundo (Gauchet, 1985, p. 248-249).

O sujeito de conhecimento, o sujeito político e o sujeito crente estão, por conseguinte, correlacionados na concepção gauchetiana de saída da religião. Ao ter em conta essa compreensão, Gauchet (2003, p. 216-17) recusa insistentemente “uma genealogia ‘protestante’ [e] sumária da modernidade”. Isso porque é necessário, no seu parecer, evitar, primeiramente, uma redução do indivíduo ao sujeito crente, na medida em que “é somente em seguida que esse esquema subjetivo se aplica à individualidade. O sujeito de conhecimento não é ninguém em particular. O sujeito político é a comunidade em seu conjunto. A aplicação à individualidade vem em último lugar”.

Como dizíamos acima, para o filósofo francês, a filosofia kantiana é fundamentalmente uma reflexão sobre o sujeito moderno, porque ela define a moral como subjetiva e pressupõe, assim, um sujeito de razão que age de modo autônomo. Este sujeito de razão é o mesmo sujeito de conhecimento que encontra em si mesmo, na autonomia de seu espírito, a lei moral.

Na interpretação de nosso filósofo, os três tipos de sujeitos alinham-se por uma mesma história da subjetividade moderna. Contudo, ele nos convida a pensar também acerca do sujeito que já existia antes no contexto das vivências religiosas. Em sua concepção, desde o aparecimento e a consolidação das divindades do mundo antigo, surgem indagações sobre a vontade e o pensamento delas. Por este motivo, para Gauchet (2003, p. 221), o sujeito é decididamente um produto da religião, ou seja, “o sujeito veio ao mundo a partir do divino. É pelo interior das religiões que se jogou por uma longa duração, a subjetivação do princípio invisível e superior que comanda a ordem humana”. Podemos dizer que isso não é diferente na modernidade, uma vez que, na concepção gauchetiana, a emergência do sujeito moderno remete aos vínculos entre o *logos* grego e o Deus de Israel.

Por um lado, a razão grega representa um novo tipo de saber que prima por conhecer o princípio de *unidade* do cosmos. Por exemplo, ao escrever no *Timeu* (32 c 5) sobre a criação do universo, Platão descreve a forma como o demiurgo estruturou e ordenou o cosmos. A filosofia platônica concebe o cosmos como um todo único que engloba realidades naturais. No *logos* grego os entes fazem parte da harmonia do todo, este é o princípio subjetivo do conhecimento, isto é, a “coincidência com o todo”. Por outro lado, a religião judaica apresenta uma noção de subjetividade através do Deus único. Nesta religião, a

essência do divino se manifesta em sua relação com o mundo e com o povo escolhido. A unidade entre humano e divino, entre o natural e o sobrenatural se mescla com a ordem social e com a ordem moral. Na concepção do filósofo francês, “a subjetivação do divino abre a questão da objetividade do mundo” (Gauchet, 2003, p. 222-223).

Trata-se de dois modos diferentes de inserção no cosmos, melhor dizendo, de dois modos de subjetivação do divino em sua relação com o mundo. Não obstante, para nosso filósofo, há algo de semelhante “entre o que se joga na religião judaica e na razão grega. (...) Entre os gregos, a via da especulação racional é rigorosamente homóloga a isso que se passa no judaísmo pela redefinição prática dos termos da religião.” Em sua opinião, o que difere no caso da religião judaica, “são as condições sociais e políticas dessa dinâmica religiosa que a impedem de explicitar os prolongamentos especulativos” (Gauchet, 2003, p. 223).

Contudo, na compreensão do pensador francês, é justamente a junção da razão grega com a religião judaica que permitirá ao cristianismo desenvolver o seu próprio princípio subjetivo. O dogma da encarnação é, em sua opinião, mais uma vez, a peça-chave que liga Javé ao *logos* grego. Dito de outro modo, através desse dogma, o cristianismo aprofunda a compreensão sobre o Deus de Israel à luz da razão grega, realiza, assim, a síntese entre os dois princípios de subjetividade. A *pessoa* do Cristo consome e agrega o que no pensamento grego diz respeito à coincidência entre o *logos* e o mundo. Ao mesmo tempo, une o que se encontrava separado na religião de Israel, ou seja, une o humano e o divino em uma só pessoa. As possibilidades abertas por este processo de fusão pavimentaram o caminho que levou à emergência do indivíduo e do sujeito modernos. Desse modo, “a saída moderna da religião se encaixa em função da dualidade ontológica que se instala entre a esfera humana e a esfera divina” (Gauchet, 2003, p. 226), tal como desenhado pelo cristianismo.⁵

Para o autor de *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, o princípio da subjetividade cristã liga a racionalidade cósmica emanada pelo pensa-

⁵ Na interpretação de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 36), o judaísmo já apresentava, através da ideia da aliança com Deus, um princípio de autonomia. O povo eleito pôde decidir seu futuro na medida de sua fidelidade a Javé. Com o cristianismo, todavia, o ponto de aplicação da aliança se desdobra para toda a humanidade, incorporando todo e qualquer indivíduo. Assim sendo, “a questão da fidelidade ou da rejeição [à “palavra divina”] está submetida à consciência de cada indivíduo. (...) Esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida.”

mento grego à ideia do Deus-sujeito de Israel. A figura do Cristo é o amálgama dessa ligação, é o ponto de união que articula duas formas distintas de subjetividade, aquela do Deus-sujeito e aquela da consciência racional. Conciliam-se, assim, duas dimensões distintas no cristianismo, a saber, “a dimensão pessoal do Deus feito homem e a dimensão impessoal do *logos*, da perfeição divina sustentando a ordenação de todas as coisas. (...) O princípio de subjetividade que se buscava desde o nascimento das divindades, na esteira da emergência dos estados, vai encontrar no quadro cristão, e somente nele, seu ponto de passagem em direção ao humano” (Gauchet, 2003, p. 225).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BELY, Marie-Etiennette. La notion de personne chez Emmanuel Mounier. Approche apophatique et mystique. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 73, fascicule 1, 1999. pp. 94-108. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1999_num_73_1_3476. Acesso em 14 de maio de 2023.

COUTURE, Yves. Hétéronomie et démocratie. In: NAULT, François. *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008.

DELOSSUS, Eric. De l'individu à la personne. In: *Hal open Science*, 2013. pp. 1-30. Disponível em https://hal.science/file/index/docid/853937/filename/De_la_individu_A_la_personne.pdf. Acesso em 21 de julho de 2023

DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FINKIELKREUT, Alain. Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme. Alain Finkelkraut, Marcel Gauchet: un échange. In: *Le Débat*. Paris, n. 51, 1988. pp. 130-151.

GAGNEPAIN, Jean; GAUCHET, Marcel. *Histoire du sujet et Théorie de la personne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009.

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

GAUCHET, Marcel. *L'avènement de la démocratie III. À l'épreuve des totalitarismes*. Paris: Gallimard, 2010.

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

GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.

GAUCHET, Marcel. *La démocraties contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

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

GAUCHET, Marcel. *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

GAUCHET, Marcel. *La révolution des pouvoirs: la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1995.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1885.

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

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MERKER, Anne. Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique. In: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 31, 2012. Disponível em <http://journals.openedition.org/cps/2234>. Acesso em 26 de setembro de 2022.

MOUNIER, Emmanuel. *El personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA, 1972.

NOT, Louis. Point de vue sur la notion de personne. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 3 (1986), 2014. pp. 125-156. Disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1336.pdf>. Acesso em 19 de agosto de 2022.

PIGUET, Marie-France. Individualisme: Origine et réception initiale du mot. In: *Œuvres & Critiques*, XXXIII, 1, 2008. pp. 39-60. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/235191465.pdf>. Acesso em 11 de junho de 2021.

PLATÃO. *O Timeu*. Belém: Ed. Universitária, 1986.

RENAUT, Alan. *O indivíduo: Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *La Démocratie en Amérique*. Vol. 2. Paris: Flammarion, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ABSTRACT:

This text seeks to analyse the configuration of the modern individual and their key characteristics as an autonomous agent, much as their segmentations as either person and subject, within the framework of the theory of departure from religion or the disenchantment of the world, developed by the French philosopher Marcel Gauchet. At first, we shall present some aspects that have propelled the emergence of the modern individual and the main traits defining them. Subsequently, we shall explore the key notions which encompass the concept of “person” and its correlations with the unfoldings arising from the actions of the individual. Finally, we examine the position of the modern subject as a result of interconnected development and social affirmations tied to the ways and procedures of the individual and of the person, besides their implications being vectors of the historical process of departure from religion.

Keywords: Individual; Subject; Person; Departure from religion; Gauchet

Recebido em 15/08/2023

Aprovado para publicação em 09/12/2023