

# Religião, ética e democracia

## Religion, ethics and democracy

Marcel Gauchet\*

### Resumo

Este artigo discute as relações entre a religião, ética e democracia. Procura-se identificar as metamorfoses que elas experimentam no mundo atual e o modo como tais processos alteram os fundamentos da democracia. Avaliar esse contexto requer a compreensão de que tais metamorfoses modificam o pensar habitual acerca do religioso, do político e da moral. Dentre as várias modificações pode-se listar, por exemplo, o lugar do discurso religioso na sociedade, o estatuto do divino, do crer e as condições de conduta neste mundo, indicando que a religião, possivelmente, encontrou um lugar razoável e operacional nas novas fundações da democracia. Por sua vez, o fim das “religiões seculares” assinala o esgotamento da moderna aliança entre o secular autônomo e remanescentes da heteronomia religiosa, abrindo espaço para a reabilitação pública da ética que atualmente, porém, resulta de e dá forma a uma individualização radical dos horizontes essenciais organizadores da vida dos indivíduos e dos coletivos.

**Palavras-chave:** religião, política, democracia, ética, indivíduos.

### Abstract

This article discusses the relations between religion, ethics and democracy. Its aim is to identify their actual metamorphoses, as well as the way how they are changing the core substance of democracy. To do so, it must be consider that such metamorphoses alter also what was usually thinkable about religion, politics

\* Professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Contato: <http://www.marcelgauchet.fr/blog/>

Tradução: Walquíria Corrêa de Araújo Cardoso Vale. Revisado por Wilmar do Valle Barbosa. Artigo recebido em 28/03/2013. Aprovado em 01/08/2013.

and ethics. This event changes, for example, the religious discourse's place in society, the concept of divine, the religious belief's conditions and the rule of conduct in the world. This means that religion has possibly found a reasonable and functional place in the new foundations of democracy. In its turn, the end of "secular religions" indicates the exhaustion of the modern and artificial alliance between the autonomous secularity and remainings of traditional religious heteronomy. This scenario opens a door to the public reinstatement of ethics which nowadays, however, results from and shapes a radical individualization of the essentials horizons which organize the individual and collective life.

---

**Keywords:** *religion, politics, democracy, ethics, individuals.*

---

Antes de tudo, devo dar algumas explicações sobre a natureza do meu propósito na medida em que ele se baseia em um procedimento inabitual ou, pelo menos, minoritário. Atualmente, a filosofia política, ao menos em sua corrente principal, se quer primordialmente uma disciplina *normativa*. Seu procedimento é essencialmente *fundacional*. Levando-se em consideração os primeiros princípios de legitimidade declarados pela consciência comum em nossas sociedades, e uma vez estabelecida a maneira exata de compreendê-los, quais seriam suas conseqüências quanto à boa organização e quanto à boa administração de nossas comunidades políticas? Não cabe aqui discutir sobre o bom fundamento desse procedimento e da pertinência dessa ambição normativa. Menciono-os apenas com o propósito de situar de modo claro o estatuto do meu próprio discurso que será, contrariamente, descritivo e analítico. Proporei uma interpretação fundamentada de algumas das transformações atuais das democracias, que desejo venha a ser tão realista quanto possível. É minha convicção, como é possível supor, que o que deve preceder a uma ação coletiva criteriosa é a compreensão da realidade com a qual ela deverá se confrontar.

Ora, se existe uma situação opaca esta é a das democracias atuais cujas evoluções escapam à nossa compreensão e não param de nos desconsertar. Donde a urgência de começar a introduzir algumas luzes nas trevas em que nos encontramos. Não tenho outra ambição senão tentar fazê-lo.

Assumi como um dever levar ao pé-da-letra o título que me foi sugerido: *Religião, Ética e Democracia*. Assim sendo, abordarei sucessivamente esses três termos e as metamorfoses que eles estão em vias de experimentar, uns em relação aos outros. Por menos visível que isto seja, o lugar e o estatuto da religião encontram-se no âmago das transformações atuais da democracia, pelo menos na Europa, quadro de referência no qual vou me basear. Compreender melhor os deslocamentos consideráveis que estão afetando a substância íntima das democracias e a compreensão que elas têm de si mesmas – a forma como elas compreendem seu funcionamento – exige que se leve em conta a dimensão religiosa.

Em outro sentido, as mudanças muito profundas sofridas pela religião na Europa, não somente no que se refere às suas instituições e à sua influência social, mas também no que se refere ao olhar de seus adeptos, enquanto experiência, e no seu teor último, só se tornam plenamente inteligíveis se postas em relação com a dimensão política e social. Proporei algumas generalizações a partir do que mostrei sobre o caso francês, em *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*<sup>1</sup>. Este caso não é aqui considerado como uma “exceção”, algo que ele de fato não seja, mas como uma variante e um caso-limite de uma situação europeia com a qual ele é fortemente solidário em todas as suas dimensões. Já é tempo, nesses domínios, de passar a uma história europeia comparada, história cujas experiências nacionais constituem variantes singulares, todavia, variantes de uma história comum.

Em seguida, terminarei com algumas observações a propósito da situação atual da ética, uma situação também essencialmente evolutiva e problemática tal como a da religião. Se for verdade que, por um lado, assistimos a um retorno impressionante da ética, com a qual acreditávamos já ter rapidamente feito as contas, por outro se trata de um retorno que modifica radicalmente seu status e sentido aos próprios olhos do ator moral. Donde as incertezas que atormentam a esfera da ética.

<sup>1</sup> Livro publicado em 1998, em Paris, pela Editora Gallimard.

## 1. A consumação da transição moderna

Para analisar o alcance da virada histórica que estamos vivendo, é indispensável tomar certa distância, situando-a numa perspectiva de longa duração, inscrevendo-a no percurso da modernidade a partir do século XVI. Não se deve hesitar aqui em partir de coisas simples, sobre as quais deixamos de refletir justamente por conhecê-las muito bem.

A questão das relações entre religião e política encontra-se no centro da gênese das democracias. Antes de ser um fenômeno social e político, a democracia dos modernos é um fato metafísico. Recolocada no contexto de longa duração das sociedades humanas, a democracia é a expressão por excelência da saída da religião. Ela é, na sua essência, uma ruptura com o modo de estruturação religiosa característico das sociedades humanas antes da nossa. A democracia é o poder dos homens substituindo a ordem definida pelos deuses ou exigida por Deus. Pois a religião, em outro sentido, não se refere originariamente apenas a crenças, como nosso etnocentrismo de modernos nos faz pensar. Ela é primordialmente uma organização do mundo humano-social, constituindo a ordem que mantém os homens juntos como uma ordem exterior, anterior e superior a sua vontade. É uma economia da submissão dos homens a algo mais alto do que eles, uma economia que se traduz notadamente na forma de poder que vem do alto e se encarna em uma individualidade que foge à condição comum, impondo-se sob o signo do inquestionável ao qual os demais devem obedecer. Uma economia, porém, que se traduz igualmente na forma de elos hierárquicos que mantêm todos necessariamente unidos, uns aos outros, e na própria forma do corpo político que os une. A religião, em resumo, é originalmente a organização da heteronomia. Comparativamente, a essência do fenômeno democrático moderno, seu caráter excepcional na história humana, que faz dele o começo de outra história, é ruptura com essa ordem heterônoma e advento da política da autonomia. Os homens passam a definir eles próprios, entre si, enquanto indivíduos, a organização de seu mundo comum. Percebe-se de imediato que se

as religiões puderam sobreviver a essa mutação radical, isto se deve ao fato que elas também modificaram radicalmente seu próprio estatuto, tornando-se, em certos aspectos, o contrário do que foram inicialmente. Antes, elas estruturavam a comunidade como um todo; agora se tornaram religiões do indivíduo, convicções da pessoa.

Minha tese é precisamente que estamos na consumação desse processo de passagem da heteronomia à autonomia, iniciado há cinco séculos. Seu ponto de partida é perfeitamente observável: começa com a revolução interna da religião cristã que conhecemos pelo nome de Reforma. Não podemos aqui, evidentemente, seguir, ainda que em seus aspectos gerais, esse percurso através da diversidade de seus caminhos na Europa, para não falar da América, algo que, no entanto, introduziria um contraponto dos mais esclarecedores. Seria necessário mostrar como, durante esses cinco séculos, a afirmação da autonomia não cessou de negociar muito diversamente com a herança da heteronomia. As “religiões seculares”, aliança totalmente artificial da secularidade autônoma e da religiosidade heterônoma, foram a última e monstruosa forma disso. Essa negociação obstinada, incansavelmente reconstituída, contra todos e tudo, nos permite falar de uma *transição moderna*.

Assim sendo, a originalidade de nossa situação, parece-me, está no fato que essa negociação esgotou seus recursos. Pela primeira vez, não estamos mais sob sua influência. Estamos assistindo à transição moderna. Estamos na eminência de nos tornar integralmente modernos.

É esse dado que altera o estatuto da fé. A religião encontrou o espaço metafísico da autonomia. Os crentes esposaram integralmente a modernidade. Eles não tiveram que se colocar a questão: eles se viram eventualmente lançados aí, contra a sua própria vontade. Em outros termos, do ponto de vista metafísico, a democracia venceu.

É isso que em um país como a França modifica tão decisivamente os parâmetros da laicidade, que não tem mais diante de si o adversário que a justificava. O crente mais zeloso, mais convicto, mais fervoroso não acredita mais na existência de uma política de Deus, uma ordem divina ou qualquer atestação providencial da vontade do Criador

relativa à autoridade que comanda os homens ou à lei que os une. Os sucedâneos tradicionais, hierárquicos e comunitários, que mantiveram por muito tempo a sombra da estrutura heterônoma no meio de corpos políticos em princípio autônomos, não têm também mais a mínima consistência. Cabe aos homens edificar a cidade que os agrupa apenas com seus próprios meios, e a organização de seu estarem juntos não os associa, de forma alguma, a uma sobrenaturalidade, direta ou indiretamente. Isto significa que se impôs, aos olhos dos crentes, a separação entre o que é da ordem do além e o que é da ordem do governo comum aqui na terra. Uma proposição que na sua simples evidência atual implica, no entanto, em consequências teológica e metafisicamente perturbadoras, similares em escala às do passado espiritual da humanidade.

Seguem-se daí dois efeitos diretos. A religião, para começar, não tem mais, por si mesma, proposta legítima a fazer sobre a política. Se os crentes, a título individual ou coletivo, acham que devem introduzir o que julgam ser o prolongamento de sua fé no debate público, devem justificar sua intervenção na língua agnóstica da argumentação comum. Isso significa que o status oficial e público das Igrejas, que subsiste ainda largamente na Europa protestante, onde a reforma se traduziu, diversamente, pelas nacionalizações das confissões, não tem mais razão de ser. A “desinscrição” (*désinscription*) política da religião está na ordem do dia por toda parte. As convicções e as adesões religiosas foram decididamente transferidas para a sociedade civil enquanto o Estado liberal acedia à neutralidade – ele não tem, como tal, nada a ver com a religião. Assim sendo, a separação da sociedade civil e do Estado pode ir integralmente até o fim de si mesma, livre da barreira que, apesar tudo, lhe representou a designação de um princípio de supremacia espiritual no âmbito do Estado, fosse ele religioso, através do estabelecimento das Igrejas, ou laico, por ereção do Estado mesmo em anti-igreja, como no modelo republicano à francesa. Este último está igualmente afetado por este trabalho de esvaziamento. Ele perde a supereminência de lugar transcendente no qual a liberdade dos homens se afirma à distância e acima da submissão aos deuses. A coisa pública não se impõe mais na sua dignidade superior em relação às coisas privadas. A autoridade

coletiva cessa de dominar as liberdades individuais enquanto esfera de seu derradeiro cumprimento.

Essa deshierarquização que tem na França uma expressão tão espetacular coloca-nos na pista do segundo efeito do fenômeno: a mudança das relações entre uma sociedade civil e um Estado, convidados doravante a se separarem inteiramente, e a mudança correlata do modo de definição da sociedade civil diante do Estado. A relação entre sociedade civil e Estado se torna integralmente representativa. Esse Estado neutro não possui mais consistência espiritual, intelectual ou moral independente que se oporia ao domínio privado das pessoas e grupos e o elevaria acima dele. O Estado torna-se apenas árbitro da coexistência. Só pode ser edificado legitimamente com base no que os indivíduos e os grupos projetam nele. O que implica, notadamente, que as identidades religiosas, espirituais ou morais, que têm seu espaço no seio da sociedade civil, possam exigir não uma inscrição oficial, que só poderia ser prejudicial ao pluralismo, mas uma expressão pública e o reconhecimento de seu papel como componentes do espaço público. A desoficialização acompanha-se, de fato, por um ganho em visibilidade e em legitimidade sociais das instâncias religiosas enquanto fontes morais e espirituais. Reconhece-se que elas aportam algo que a existência em comum não pode dispensar e que a coisa pública não se encontra mais em condições de oferecer por si mesma. Algo que não causa mais problemas, desde que não se apresente sob o signo da autoridade e se dê em uma pluralidade essencial. *Pluralismo* é aqui a palavra-chave para designar esse modo de concepção de si da sociedade civil na sua relação de representação e de reconhecimento com o Estado; ela encontra uma aceção renovada e reforçada nesse seu deslocamento.

## 2. Uma metamorfose do pensável

Chego ao segundo ponto que anunciei, a saber: as consequências da mudança do próprio teor do religioso que acabo de assinalar.

Podemos considerar esta mudança como sendo a derradeira virada teológico-política da modernidade. É, com efeito, o processo pelo qual a religião cessa inteiramente de ser política – quer dizer,

deixa de ser o que ela sempre foi e o que veio sendo cada vez menos, durante os últimos séculos, mas que continuava invencivelmente a ser até data recente, ainda que de um modo sub-reptício. Essa virada modifica de maneira espetacular o lugar do discurso religioso e da crença religiosa na vida social, bem como suas modalidades de manifestação. Isto é o que chama a atenção dos observadores. Devemos aos sociólogos preciosas medidas deste refluxo do religioso no espaço europeu. Mas, além disso, gostaria de sugerir, essa virada afeta e transforma o próprio âmago do *pensável* religioso.

O que vemos e que nos chama fortemente a atenção é, por um lado, o recuo das práticas, o enfraquecimento dos magistérios, a marginalização das Igrejas cristãs, processos vivenciados por todas as suas confissões. De outro lado, vemos a fragmentação das crenças pela bricolagem realizada por fiéis que gostariam de estar em conformidade com suas igrejas, mas que, no entanto, se recusam a ser contidos pelo aparato da ortodoxia, pelas adesões sectárias ou por uma busca espiritual sem fronteiras definidas. Todos esses fenômenos são atualmente bem conhecidos e solidamente estudados. Mas há algo mais profundo neste processo. Ao terminar de desconectar o religioso da ordem política e de sua imemorável função de enquadramento social, essa virada abre uma nova era da religião que ainda não parou de nos surpreender. Ela modifica os termos e os horizontes do pensável religioso. Procurarei não intervir no que não me diz respeito, a saber, o modo pela qual o *pensamento* crente é susceptível de apropriar-se desse pensável. Todavia, é permitido a um observador exterior analisar e interrogar o que se segue a esse fenômeno maior, a saber: o desaparecimento, hoje, no solo europeu, dos últimos vestígios do que foi a alma organizadora das religiões desde suas origens, ou seja, a definição e a legitimação da ordem coletiva. É-nos dado assistir a um acontecimento extraordinário: a dissociação da crença religiosa com relação ao que a implicava na forma mesma da sociedade. É tacitamente considerado ímpio, aos olhos da fé vivida com intensidade, misturar Deus com as coisas que só dizem respeito aos homens. O que resta do cristianismo de direita e do cristianismo de esquerda está mais ligado às inércias sociológicas do que com a filosofia religiosa. Sabe-se, implicitamente, que a



preocupação com o além pertence a outro registro que não é o da organização da cidade terrestre. É nesse ponto que opera a revolução do pensável religioso. Essa dissociação leva a repensar na raiz pelo menos três coisas: o estatuto do divino, o do crer e as condições da conduta neste mundo.

Como conceber o divino na hora de sua derradeira dissociação com o mundo humano? Tal é o desafio imposto pela conjuntura histórica ao pensamento cristão. É o *pensável* acerca desta questão que se deslocou. Desde o ano mil, todas as grandes variações do pensamento cristão giraram em torno do aprofundamento da diferença divina. Isso é verdade tanto no que se refere à reforma gregoriana, que funda em sua plenitude as pretensões da Igreja mediadora, quanto à Reforma protestante que, cinco séculos mais tarde, coloca radicalmente em questão essa mediação eclesial em nome do insondável divino, que se revela na certeza da fé e na incerteza da salvação. É também verdade, de maneira menos evidente, mas tão determinante quanto, no que se refere às Luzes, à deshierarquização das ordens da realidade que reverte a imperfeição constitutiva do aqui-em-baixo em função da perspectiva de seu aperfeiçoamento progressivo. Encontramo-nos diante de um relançamento tal da alteridade capaz de mudar a relação com o além e a habitação deste aqui-em-baixo. Ao contrário da “humanização do divino”, correlativo da “divinização do humano” que acredita ter detectado Luc Ferry, o pensamento religioso vê-se confrontado com um vertiginoso afastamento do divino, associado, aliás, a um extremo desnudamento do humano. Será ainda possível encontrar uma teologia para dar a esse pensamento uma linguagem de razão e um sentido para a fé? Tais recursos de pensamento são ainda disponíveis nesse domínio ou, então, o que subsiste da fé estaria condenado, por essa exteriorização, a uma experiência impossível de ser formulada numa linguagem transmissível?

Correlativamente, o lugar e o sentido da fé exigem uma redefinição. É a condição de sua plausibilidade aos olhos de seus próprios adeptos que está em pauta. Num mundo em que a religião não é mais uma tradição na qual nos inscrevemos naturalmente e que não comporta mais signos objetivos do religioso aos olhos de

todos, mesmo que tácitos, *o ato de crer* torna-se o foco em torno do qual gravita a religião inteira. Não é mais a verdade revelada desde fora que conta em matéria de prioridade, mas a aspiração interior a essa verdade, a força moral íntima susceptível ao sentido de uma revelação, algo, aliás, mais indispensável que nunca, mas que não comporta nem capacidade de impor-se por si mesmo, nem tampouco atestação intrínseca. A graça conferida a alguns eleitos aparece como uma explicação bem limitada em relação ao mistério que a acessibilidade do divino vem a ser. Que estatuto reconhecer nessa subjetividade crente? Como ancorar sua função fundadora? Como articulá-la com o acesso a uma realidade superior, que é próprio da natureza da fé reivindicar? São questões que nenhum pensamento religioso e nenhum pensamento cristão, em particular, podem mais evitar, na atual conjuntura em que se encontram.

Da mesma forma, enfim, como situar-se e orientar-se neste mundo, já que ele não deve mais apresentar-se como inspirado em qualquer coisa que seja de outro mundo? De semelhante modo, como não se trata mais de falar da defesa de uma ordem social cristã que ninguém mais sabe em que consiste, não constitui mais uma questão a realização dos ideais evangélicos, algo que durante algum tempo fez o papel de programa conveniente aos olhos de muitos fiéis – como se fosse possível recuperar à esquerda o que desaparecia à direita. Sob este ponto de vista, o progressismo não é menos afetado do que o tradicionalismo. Quanto mais a manutenção dos ideais evangélicos continue a ter sentido para o indivíduo, tanto mais será vão esperar sua concretização num mundo que não é feito para isso, cujos possíveis progressos dependem de valores que lhe são internos e diante do qual as consciências cristãs não poderiam pretender nenhum monopólio de definição, mesmo que no plano ideal. Para tais consciências trata-se, doravante, de encontrar as condições para o acordo com aqueles espíritos para os quais os ideais evangélicos, enquanto tais, não têm sentido, mas cuja ideia de mundo profano é susceptível de convergência com as exigências de uma consciência religiosa. O problema, em outros termos, é operar a tradução da ideia religiosa para uma ordem que não é

a sua, no interior de um mundo que não é feito para obedecer à religião, mas no qual o crente tem o direito de reivindicar uma orientação relativamente ao destino humano em conformidade com o que ele crê.

Nada indica que esses diferentes desafios lançados para a consciência religiosa serão relevados, mas nada permite, por outro lado, excluí-los. Podemos tanto assistir à dissolução do que resta das confissões cristãs na indiferença geral, quanto testemunhar redefinições mobilizadoras da fé.

### 3. Os dois registros da ética

Chego ao meu terceiro e último ponto, que concerne à ética. Em consonância com meu propósito anterior, gostaria de considerar brevemente a maneira pela qual o problema, que chamávamos classicamente de “moral”, encontra-se reinvestido por este eclipse conjunto do religioso e do político, e, sobretudo, considerar a forma nova como ele se apresenta. Pois as duas questões devem ser cuidadosamente distintas. Nada foi dito ainda desde que constatamos o retorno do problema moral, pois nada seria mais falso do que acreditar que ele voltou em seu estado original.

Sobre a primeira questão, a revivescência da interrogação moral, serei breve, pois o fenômeno é, ao mesmo tempo, evidente e bem repertoriado. A desconstrução das morais e da ética, anunciada há um século, durou bastante. Na perspectiva aqui esboçada, o triunfo da metafísica da autonomia, ao dissolver tanto os vestígios da religiosidade comunitária, quanto as esperanças investidas na história e na ação coletiva, culminou por dar novamente aos indivíduos a carga inteira da responsabilidade de sua conduta pessoal. Agora, cabe a eles determinar os valores e as regras de sua ação singular. Nada poderá desobrigá-los desta responsabilidade e ninguém lhes poderá ditá-la.

Mas essa individualização, de certa forma exterior, que dá novamente força ao problema moral na escala de cada consciência, está longe de esgotar a transformação. Além disto, esta última

comporta um aspecto interior e subterrâneo que, parece-me, é a fonte dos mal-estares e das dificuldades que se sente acerca da questão da ética, ao mesmo tempo restabelecida em seus direitos e tornada altamente problemática. Ela é obsidional e inacessível. O que, por sua vez, indica que não há jamais restauração do idêntico. A hipótese que proponho para dar conta desse deslocamento é que detrás dessa primeira individualização ocorre uma segunda individualização, uma individualização de outra ordem. Poderíamos qualificá-la como *uma individualização radical dos horizontes essenciais*.

Para situá-la com toda a precisão desejável, seria novamente necessário traçar a história do problema moral na modernidade e na saída da religião, pelo menos desde o século XVIII. Seria preciso considerá-la paralelamente com o percurso das ideologias, as quais se constroem como alternativas para a religião na história e no elemento coletivo. Elas se dão, conseqüentemente, como sistemas completos de sentido da existência e do destino sociais. A transferência que as ideologias operam no âmbito da ação coletiva, as morais a efetuam na esfera da conduta individual. Elas transformam a consciência autônoma em mestre da regra universal, organizando e dando sentido à coexistência humana. Realizam, no que se refere às normas da relação consigo mesmo e da relação com o outro, uma apropriação, ao mesmo tempo refletida e singular, do que se impunha pelo canal do pertencimento a uma tradição e a uma comunidade.

Mas este paralelismo das trajetórias não impediu às ideologias de assumirem a preeminência, em um dado momento, e de parecerem reenviar para sempre as morais para o museu das antiguidades, devido ao individualismo burguês e ultrapassado que veiculavam. A solução do problema das relações sociais em geral, inclusive as relações privadas entre os indivíduos, só poderia advir de uma transformação histórica e coletiva. O eclipse da moral foi, em boa parte, o produto dessa ascensão das ideologias em direção a um poder de explicação total da destinação social do homem. É precisamente a perda dessa capacidade totalizante que reativa novamente as morais, que as reabilita na sua função distinta. É mesmo possível afirmar que assistimos à consagração da independência da moral. Ela emancipa-

se definitivamente da tutela religiosa, com o desaparecimento do que podia subsistir como vocação englobante da parte da esperança de salvação e da fé no sobrenatural. Essa moral é deduzida do princípio do poder da ideologia – mesmo supondo-se que advenha uma sociedade economicamente justa, a questão da conduta das existências e das relações interpessoais continuaria a existir. As normas que devem prevalecer nesse domínio específico devem ser definidas entre os interessados. A força da problemática comunicacional encontra-se na sua capacidade de dar aparência tangível a essa consistência autônoma do domínio das regras que nos comprometem uns com os outros, indicando sua fonte deliberativa e argumentativa. Aquilo que obriga os indivíduos só pode nascer de um acordo entre os indivíduos.

Mas o que esta mesma problemática não consegue apreender é o passo suplementar em matéria de individualização que este cenário implica. A apropriação individual da norma comum, da regra universal e dos fins da humanidade em geral não basta. Ela não resolve, para o indivíduo, a questão do sentido singular, dessa norma, dessa regra e desses fins. Com efeito, nada mais daquilo que está fora ou acima do indivíduo dá sentido à existência. Não se pode esperar tal sentido, como queria uma regra de vida milenar, do cumprimento dos deveres sociais, da dedicação à sua família, do sacrifício pela sua comunidade, da realização escrupulosa das funções que lhe são dadas. Ele não pode mais ser dado pelo sentido da história. Supondo que houvesse salvação terrestre, ela não resolveria em nada a questão do sentido dessa salvação para mim e de meu lugar no seu seio. Nenhuma regra deliberada e decidida em comum pode me dar este sentido, nem tampouco um imperativo universal cuja validade racional eu possa aceitar conscientemente, mas que nada me diz acerca dos motivos próprios que eu teria para confiar nele. O sentido tem que ser constituído singularmente. Ele não advém nem do pertencimento concreto, nem da universalidade abstrata.

Isso não quer dizer que só existam horizontes individuais. Tal afirmação seria um absurdo. O valor do comum, do geral, do universal não é, de forma alguma, diminuído. O que se quer dizer,

e isto é muito diferente, é que os horizontes coletivos, na totalidade de suas acepções, e os horizontes individuais separam-se. Esse hiato, diga-se de passagem, faz com que não evoluamos mais no quadro da problemática da autenticidade. Essa problemática correspondia a uma idade afirmativa e heróica do indivíduo. Originava-se na recusa de submeter-se ao anonimato da regra social. Era movida pela aspiração do indivíduo de apropriar-se de sua conduta, ainda que à custa da norma comum. Ambicionava fazer coincidir o dentro e o fora do indivíduo. Agora, não se trata mais de tal perspectiva de coincidência, mas, pelo contrário, trata-se de um desdobramento de registros. Tudo o que eu fizer fora, seja lá o que for, terei que me explicar por dentro, interiormente, segundo outros critérios. É uma segunda cena que se abre, na qual, pela primeira vez, a existência individual encontra-se integralmente autonomizada como um domínio que tem seu fim em si mesmo e, portanto, não tem outro horizonte que não ele próprio – ao lado do domínio da coexistência. Assim, o indivíduo de hoje é muito menos anarquista e rebelde que o de ontem, o indivíduo da era da autenticidade que queria personalizar as regras sociais. Nosso indivíduo consente, voluntariamente, em partilhar, admite a norma interpessoal na sua ordem própria, não contesta sua validade geral, pede-lhe somente outra coisa com relação a si mesmo, ou seja, que em uma segunda ordem que duplique a primeira não haja interferência em sua própria ordem pessoal.

O resultado é que, em certos aspectos, nada parece ter mudado, senão as ilusões que alimentávamos ontem com relação à mudança. O sentimento que prevalece é o do retorno a um classicismo de qualidade, após um desvio vanguardista e crítico que se deteve bruscamente. Todavia, ao mesmo tempo tudo é diferente. Interiormente, nada mais é semelhante em função dessa demanda das pessoas, frequentemente muito obscura para si mesma, que mescla a procura de regras válidas para todos com a busca das condições susceptíveis de inscrevê-las na trama singular de uma vida. Nesse terreno, provavelmente, ainda não se esgotaram todas as surpresas em face do que poderá advir dessa “questão de sentido”, velha como o mundo, mas completamente renovada pela amplidão inédita de sua designação individual.