

Religião e Política no Século XX

Uma nova avaliação do conceito voegeliniano de Religião Política

por Jürgen Gebhardt *

Enquanto o discurso intelectual Alemão continua a tratar a obra de Voegelin com uma negligência mais ou menos benevolente, o seu livro *Die politischen Religionen*, reeditado em 1993, atraíu alguma atenção dos leitores. Este interesse pelo conceito voegeliniano de religião política deriva, em primeiro lugar, da investigação em curso sobre a natureza do Nacional Socialismo. Mas estamos recordados que no passado, a ciência social convencional ignorou a investigação aprofundada que interpretava os modernos movimentos ideológicos de massas como fenómenos político-religiosos; como Voegelin indica criticamente: 'um número considerável de cientistas políticos carecem do conhecimento mais elementar sobre experiências religiosas e suas expressões, e são incapazes de reconhecer fenómenos político-religiosos quando os vêem e não estão conscientes do seu papel decisivo na constituição da sociedade política...'¹ Os textos, sobre o tema, de Aron, Talmon, Cohn, Kolakowski, e outros, tiveram um impacto mínimo na academia, tal como as teses mais surpreendentes de Voegelin sobre a natureza gnóstica dos movimentos intelectuais e políticos modernos. A noção de gnosticismo político moderno pretendia clarificar o argumento original de *Die politischen Religionen*, mas foi mal recebida na maioria dos meios intelectuais do tempo e rapidamente ignorada.

O interesse renovado nas primeiras tentativas de Voegelin de uma análise político-religiosa dos acontecimentos públicos, assinala uma mudança no clima de opinião e, mais particularmente, um interesse renovado no óbvio mas inesperado protagonismo da 'religião' na política contemporânea. Isto é especialmente verdade para a ciência política que é guiada por um conceito de política que se tornou claramente dissociado do de religião e assume que política e religião constituem, pelo menos, 'domínios de sentido e acção analiticamente distintos.'² Este dualismo é pensado como tendo sido trazido à luz pela modernização e o processo de secularização a ela associado, o qual dissolveu a sobreposição de política e religião das sociedades pré-modernas. Esta visão defende que a secularização removeu a religião do domínio político no mundo moderno e, conforme se desenvolve o argumento sociológico, que esta foi sendo marginalizada até ao ponto onde 'toda a evidência está próxima do declínio da crença no sobrenatural e da rejeição da ideia de que o sobrenatural tem alguma influência significativa na vida quotidiana do

* Professor Ordinário da Universidade de Erlangen-Nuremberga.

Tradução de Nuno Lobo

¹ Voegelin, *History of Political Ideas*, (dact.), VIII, cap. 2, "The People of God", Stanford, p. 51.

² Moyser, *Politics and Religion*, p. 12.

homem moderno.³ Esta afirmação reflecte, naturalmente, a noção de Weber de que morreram as “raízes religiosas” do homem moderno (*Menschentum*).⁴ A evidência que susteve esta crença acabou por se tornar um pouco problemática porque ‘é muito difícil ignorar, no mundo moderno, a presença da religião nos acontecimentos públicos’, como recentemente confessou um cientista político, dando voz a uma crescente convicção na disciplina: ‘secularização e ‘modernização’ não marginalizaram a religião no mundo moderno - pelo menos não o fizeram até ao ponto em que ela cesse de ter bastante relevância para a política, ou a política para a religião.’⁵ Esta afirmação é, obviamente, ocasionada pelo recente aparecimento dos chamados movimentos religiosos fundamentalistas, como também pelo ressurgimento de actividades e sentimentos religiosos, ainda presentes, na maior parte do mundo moderno. Mas a visão dos cientistas políticos sobre este fenómeno é sempre antecipada pelo discurso conceptual de dois domínios de significação distintos: a política, referente ao domínio da decisão política geral, baseada no uso do poder; a religião, referente ao domínio da transcendência sobrenatural, do sagrado, e causas últimas. A relação entre política e religião é então descrita como a interacção destes dois domínios em termos de impacto mútuo de um no outro. Esta abordagem conceptual em Ciência Política é, claro, um produto das teorias sociológicas dominantes sobre a sociedade moderna, precisamente pela razão de que a Ciência Política se confinou a si mesma ao segmento da realidade social acima definido e desistiu de uma teoria política genuína. É este tema que proponho apresentar.

Voegelin já sustentava na sua *geisteswissenschaftlicher Staatslehre* uma ciência que abrangesse o domínio total da experiência do estado. Em *Die politischen Religionen*, Voegelin abdicou da visão de política centrada no estado, em favor de um conceito amplo de comunidade política, com o objectivo de evidenciar o fenómeno político-religioso: ‘A vida de seres humanos em comunidade política não pode ser definida como um domínio profano, no qual só estamos preocupados com questões de direito e de organização do poder. Uma comunidade é também um domínio de ordens religiosas e, no que respeita a um ponto decisivo, o conhecimento dos assuntos políticos do estado será incompleto se, primeiramente, não tiver em conta as forças religiosas inerentes numa comunidade e os símbolos através dos quais estas são expressas ou, secundariamente, se inclui as forças religiosas mas não as reconhece como tais e traduz as mesmas em categorias a-religiosas. O homem vive numa comunidade política com todos os elementos do seu ser, do físico ao espiritual e religioso. Nós só apresentámos exemplos de áreas culturais do Mediterrâneo e da Europa Ocidental, mas a tese é universal e aplica-se, também, às formas políticas de Leste.’⁶ Voegelin contesta a bifurcação conceptual e ideacional da realidade social e a consequente eliminação da religião do domínio da política identificada, na tradição Alemã, com o estado. Para Voegelin, a realidade empírica do Nacional Socialismo e movimentos ideológicos afins exige uma revisão da linguagem

³ B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976, p. 83.

⁴ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, Hamburg, 1972, p. 373.

⁵ Moyser, *Politics and Religion*, p. 2.

⁶ Voegelin, *Die politischen Religionen*, Stockholm, 1939, p. 63 e ss.

conceptual convencional, tal como da rede teórica de investigação, com vista a trazer à luz o essencial do carácter político-religioso do colectivismo político moderno. A representação do fenómeno político-religioso, em *Die politischen Religionen* e obras posteriores, colide com as doutrinas da ciência social ainda dominantes e, em particular, no entendimento de modernidade em termos de secularização e diferenciação. Além disso, será sustentado na parte final desta reflexão que a Ciência Política pode beneficiar da hermenêutica política de Voegelin e apropriar-se do conceito de política, fundado antropologicamente, que ele apresenta.

A avaliação crítica voegeliniana acerca das conceptualizações modernas de política e religião é suportada por investigações recentes de história conceptual, especialmente na parte da 'religião'. Voegelin afirma no início da sua análise que na linguagem do discurso político, a 'religião' está em relação estreita com a instituição da igreja e a política com a instituição do estado. 'Estas instituições confrontam-se uma com a outra como claramente distintas, entidades permanentes, e o espírito de que estes dois corpos estão imbuídos não é um e o mesmo.' O estado e o respectivo espírito secular reivindicaram o monopólio do poder na feroz batalha contra o Santo Império medieval. 'No curso desta luta, desenvolveram-se símbolos linguísticos, os quais não reflectiram a realidade como tal, mas pretendiam capturar e defender as posições que nela se opunham.'

Os conceitos do religioso e do político tiveram origem no conflito simbólico e institucional e as suas contendas ainda mostram a marca desta origem. Por esta razão, o aparato conceptual pré-determinado historicamente impõe no conhecimento a percepção de contrastes, 'apesar de uma visão crítica poder meramente revelar diferentes casos de realização de forças humanas fundamentais intimamente relacionadas.' Desta forma, no discurso Europeu convencional - ciência incluída - a religião é equacionada com o Cristianismo e as outras religiões sotereológicas, e o estado com as organizações políticas prevaletentes nos Estados-Nações modernos.⁷ Para pôr estas observações numa rede mais geral de referência, deve ser notado que as civilizações não-Europeias não conhecem esta terminologia ou o subjacente fenómeno social. As conceptualizações da actualidade são neologismos instigados pelo Ocidente. À primeira vista, esta afirmação soa um pouco banal enquanto não forem pensadas as implicações teóricas para um estudo hermenêutico da realidade social; afinal, ela lança dúvidas nas categorias supostamente aplicáveis de modo universal a todos os modos da acção humana. A ciência social convencional irá, claro, negar aquelas dúvidas e apontar para o contínuo processo de modernização em direcção à crescente homologação de todas as sociedades humanas. Por outras palavras, os cientistas sociais esperam que a realidade se adapte às suas categorias analíticas. Se retornarmos aos primórdios sócio-intelectuais da nossa própria civilização, somos confrontados com o facto de o significado próprio daqueles termos ser originário do seu lugar sócio-político específico. A *ta politika* Grega abarca a vida cultural dos cidadãos da *polis*. Por esta razão não havia ali o conceito genérico de 'religião' (não obstante os muitos livros sobre religião na Grécia). O muito pouco pacífico termo originário Romano de

⁷ *Ibid.*, pp. 11-12.

religio foi reinterpretado por Cícero para significar a ordem sagrada da *res publica*. Em qualquer dos casos o 'religioso' é uma componente integral de uma ordem política marcada pela comunidade de deuses e seres humanos. O conceito de religião foi transmitido ao Cristianismo Latino através de Agostinho e Lactâncio e significava, de modo genérico, a adoração e intelecção de deus (*colere et intellegere deum*) e as respectivas práticas rituais baseadas na virtude da *pietas*. Deste modo, Tomás de Aquino identifica *religio* com *pietas* e o seu oposto como *impietas* ou *ateísmo*. Isto é suficiente para afirmar que a 'religião' desempenhou um papel marginal no vocabulário Cristão medieval. Apenas a resposta filosófico-humanista para a crise do mundo medieval fez da 'religião' um símbolo chave para a interpretação da existência humana: a visão filosófica do Cristianismo, de Nicolau de Cusa através de Marsilio Ficino até Bodin, expressou pelo termo de religião o encontro do humano-divino que significava o centro da humanidade. Este entendimento da religião passou para o discurso político neoclássico Europeu até os Pais Fundadores da América. Estes consideraram a religião, isto é, o reconhecimento da divina providência, como pré-requisito de qualquer boa ordem e governo.

A noção moderna de religião alimenta-se numa tradição diferente, a tradição pós-Reforma. A bipolaridade medieval de *sacerdotium* e *imperium* foi subsumida pela ideia unificadora da *res publica Christiana*. Mas a interacção do poder papal e imperial, a diferenciação entre *temporalia* e *spiritualia* e a separação escatológica directa de *civitas terrena* e *civitas Dei* prefiguraram os contornos de uma nova imagem da realidade. Ela intensificou-se no curso da transformação reformadora do Cristianismo e da emergência de um novo tipo de organização política, o estado. A fragmentação do Cristianismo e a concomitante génese de uma pluralidade de estados privaram o dualismo de *spiritualia* e *temporalia* do seu ponto unificador de referência. Um novo ordenamento sócio-político adquiriu existência histórica e dominou o mundo experiencial e ideacional dos seus habitantes: o sistema estatal de governo e as comunidades de crença organizadas em igreja. Estas últimas denominadas a partir de agora sob o nome de religião, 'sistema de crenças e práticas, consideradas como sistema, independentemente de gerarem ou não no coração humano um temor ou amor genuíno a Deus.'⁸ A partir deste complexo de experiências sócio-políticas, culturais, e espirituais, que variam nas diferentes culturas nacionais do Ocidente, desenvolveram-se os conceitos modernos de política e religião.

O impacto dominador do estado na vida social em combinação com os processos sociais tendentes ao decréscimo da relevância da religião organizada (i.e., a igreja como meio de controlo social e uma crescente descristianização da vida cultural), deu origem à tese sociológica da secularização. A sociologia pretendia afinal, desde o início, descobrir as leis que governam a evolução da sociedade moderna. A secularização parecia ser a lei na qual o desenvolvimento Europeu era assumido como sendo o paradigma de um mundo a tornar-se moderno. A noção sociológica de secularização ligou-se intimamente ao conceito de diferenciação da sociedade em várias esferas sociais de vida, governadas por significações e sistemas de significação

⁸ W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964, p. 39.; v. - para a história conceptual de religião: E. Feil, *Religio - Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen, 1986; J. Gebhardt, "Religion und Christentum in der humanistischen Politik der frühen Neuzeit", in P. Haungs et al. eds., *Civitas*, Paderborn, 1992, pp. 212-222.

muito discrepantes. Não há qualquer dúvida da profunda mudança sócio-cultural trazida pela interacção entre o avanço da ciência e o crescimento do poder, e o seu efeito na estrutura política e económica do mundo Ocidental que se expandia em direcção a uma ecúmena global. A divisão social do trabalho resultante diferenciou a acção humana em diversos campos de acção organizados em unidades institucionalmente separadas. Actividades económicas, culturais, científicas, religiosas ou políticas podiam ser analiticamente distinguidas. A sociologia, no entanto, nascida a partir da compreensão oitocentista de ciência e, imbuída de um conceito de racionalidade como adaptação de meios a fins, coisificou a realidade empírica; confrontou-se e tornou-se num objecto de investigação científica: o artefacto de uma sociedade moderna homóloga. Na abordagem corrente mais comum, a 'sociedade' é concebida como um sistema funcional unificado por um sistema de racionalidade que se estende até subsistemas individuais. Estas pretensas unidades funcionais autónomas reproduzem os imperativos funcionais de uma 'sociedade' unitária, funcional, ampla e fictícia. Assim, chegamos à presente categorização do sistema político e do sistema religioso prevaletentes, cada um deles considerado uma unidade autocontrolada com efeito específico na própria sociedade. O paradigma da sociedade moderna e o seu oposto, a sociedade tradicional, foi extraído da realidade sócio-histórica por meio dos métodos da investigação empírica. O que significa isto epistemologicamente? O mundo experiencial das pessoas concretas e o todo social significativo criado através da sua auto-interpretação e auto-actualização estão dissociados, exteriorizados, e transformados em duas 'quantidades' mutuamente relacionadas. Isto implica que os membros de uma sociedade, apesar de criarem acontecimentos sociais, são incapazes de atingir qualquer conhecimento autêntico destes acontecimentos, considerados como uma realidade *sui generis*, e das forças que nela operam. Este conhecimento apenas se revela àqueles 'que por intermédio de métodos profissionais adquiridos e cultivados... se elevam acima da prisão dos acontecimentos sociais e podem elaborar o seu caminho para uma compreensão do que é verdadeiramente real nos acontecimentos sociais: o sociólogo.' Assim, uma experiência sociológica metodologicamente construída serve de substituto para as experiências das pessoas interessadas: a realidade não é auto-interpretação, mas depende da experiência científica do sociólogo que é compelido, por assim dizer, a operar 'por trás das costas' do horizonte de experiência dos membros da sociedade que investiga.⁹

Podem perdoar-me este desvio epistemológico porque ele é relevante para a questão em causa. Supõe-se que a lógica evolutiva da modernização em termos de diferenciação e secularização liberta a sociedade de grilhões político-religiosos. Reduziu a política (isto é, a esfera do poder) e a religião (isto é, a esfera do sobrenatural) a subsistemas funcionais subordinados a um sistema de racionalidade. Consequentemente, o conceito de política centrado no poder não tem ordem e o conceito de religião aberto ao sobrenatural não tem realidade. A ciência política conforme anteriormente referido, tornou-se dependente da teoria sociológica genérica do sistema social, e consequentemente sofreu tanto como a sociologia do carácter aporético do paradigma sociológico. A realidade empírica do humano

⁹ J. Matthes, "Über die Erfahrung der Erfahrung", in: H. J. Schneider - R. Inhetveen, *Enteignen uns die Wissenschaften*, München, 1992, p. 106. e ss.

reafirmou-se contra o paradigma de 'sociedade moderna'. A dinâmica da modernização metamorfoseou o mundo Ocidental; a diferenciação, contudo, não transformou o sentido do todo social da existência colectiva em colmeias funcionais, e a secularização produziu uma nova mundaneidade sem marginalizar as experiências religiosas até ao ponto do seu desaparecimento da vida social. A interacção do político e do religioso também permaneceu constitutiva das sociedades modernas, uma vez que o complexo político-religioso foi o centro formativo da identidade social, embora a formação tenha sido redefinida em termos modernos. A erosão do paradigma sociológico pode ser demonstrada pela chamada "viragem hermenêutica" nas ciências sociais; foi acelerada pelo estudo histórico comparativo de civilizações não-Ocidentais que se recusaram a entrar no paradigma secular. Aqui a alienação da experiência sociológica pelo mundo experiencial tornou-se muito óbvio, e iniciou-se uma revisão da visão convencional de modernização. "Contrariamente à visão implícita nos estudos 'clássicos' de modernização e a convergência da sociedade industrial por trás da qual assomou a convicção da inevitabilidade do progresso vindouro da modernidade - político, industrial, ou cultural -, desenvolveu-se lentamente um reconhecimento crescente da enorme variabilidade simbólica e institucional e dos diferentes modos de atendimento dinâmico ideológico e institucional na expansão da civilização moderna". Eisenstadt afirma uma nova perspectiva no processo de modernização: "Assim, o processo de modernização não deve ser mais visto como o fim último na evolução de todas as sociedades conhecidas", e já não lhe cabe "apresentar o potencial evolucionista comum a todas as sociedades". Mais propriamente, a modernidade é um tipo específico de civilização, originária da Europa e expandida no mundo. "Uma grande variedade de sociedades modernas ou em modernização desenvolveram-se... fora da interacção entre a civilização moderna em expansão e as várias civilizações Asiáticas, Africanas, e Latino Americanas. Estas partilham muitas características comuns mas também evidenciam grandes diferenças entre si". Partilham os problemas que resultam da urbanização, industrialização ou comunicação intensa; mas "diferem nas 'soluções' institucionais para estes problemas... Estas diferenças cristalizam fora da incorporação selectiva - consequentemente, também da transformação - da maioria das premissas simbólicas e formações institucionais da civilização Ocidental original, tal como também das tradições e experiências históricas da sua própria civilização".¹⁰ A revisão de Eisenstadt do paradigma estrutural e funcionalista traz à superfície uma compreensão da modernidade de alguma forma alterada: uma pluralidade de sociedades modernas ou em modernização marcadas por variados modos de diferenciação estrutural e simbólica. Devemos notar que, no que respeita à diferenciação simbólica, o termo 'secularização' tem sido evitado. Do ponto favorável de uma abordagem civilizacional comparativa, a aporia envolvida neste conceito tornou-se aparente porque na maioria das sociedades não-Ocidentais perdeu-se o substrato histórico-social, a instituição da igreja.

No que respeita à cultura Ocidental, o princípio sociológico de secularização foi sempre objecto de controvérsia. Já nos anos 60, D. Martin referiu que a "noção de

¹⁰ S. N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning*, Chicago, 1995, p. 35. e ss.

uma teoria geral da secularização permanece prematura” e suspeita que seja um constructo ideológico.¹¹ Focando o cenário Americano, M. E. Marty conclui: “Primeiro, contrariamente ao previsto, a religião está muito mais em evidência, o que significa que o paradigma secular e previsão que dominaram o pensamento acadêmico Ocidental têm vindo a ser questionados. Segundo, em vez de contida dentro dos limites das instituições formais, a religião tem-se, inequívoca e progressivamente, difundido através da cultura, e tem assumido formas particulares na vida privada dos cidadãos. Terceiro, a religião tradicional não desapareceu, como esperado, mas sobreviveu e situa-se num retorno impressionante, estabelecendo-se firme e duradouramente em largas subculturas”.¹² Martin dá um novo rumo à determinação crítica de secularização. Afirma que, em comparação com o resto do mundo, a Europa tornou-se o único continente verdadeiramente secular. Para ele, a Europa é um “caso especial” e esta excepcionalidade deve ser explicada em termos das especificidades da história sócio-religiosa Europeia. Os Europeus descreveram e explicaram a sua própria realidade, e concluíram da exportação bem-sucedida de outros componentes da modernidade que o declínio da religião teria de ocorrer onde a modernidade criasse raízes. Assim, converteram a secularização em evolução universal. O facto da secularização, na Europa, e a teoria da secularização, devem ser entendidas em termos de mútua complementaridade.¹³ Mas por convincentes que estes argumentos sejam, deixam algo a desejar. O conceito de religião é ainda modelado no tipo de religião institucionalizada no Ocidente; mesmo quando é definida de um modo mais abstracto como um complexo normativo de experiências, ideias, doutrinas e modelos comportamentais, permanece ligada à visão particular Cristã do transcendente, do sobrenatural e do sagrado. Conceptualmente, religião e política permanecem dissociados e a interligação do religioso e do político em qualquer ordem política, mesmo que seja moderna, se reconhecida como tal por evidência empírica, leva a dificuldades terminológicas que se reflectem em conceitos como religião pública, religião civil, ou teologia política.

Tanto *Die politischen Religionen* de Voegelin como a sua obra teórica ulterior resolvem o problema da secularização Europeia sob o ângulo antropológico da persistência do fenómeno político-religioso como o constituinte de qualquer ordem humana. Ele concordou com Weber que a Europa passou por um processo de secularização caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Uma “nova intra-mundaneidade abriu-se nos séculos desde a idade média”. Ela brota do “conhecimento do mundo como um inventário de factos existenciais de todos os estádios e como conhecimento dos contextos essencial e causal: o conhecimento do espaço e natureza, da terra e os seus povos, da sua história e das suas diferenças espirituais, de plantas e animais, do homem como ser físico e como espírito, da sua existência histórica, e a sua capacidade de adquirir conhecimento, a sua vida interior e emocional e a sua motivação, completa a nova imagem do mundo e impulsiona todo o conhecimento da ordem divina para o extremo e para além”. A ciência, ao explicar a realidade

¹¹ D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, 1978, p. 1.

¹² M. E. Marty, *Religion and Republic*, Boston, 1987, p. 11.

¹³ D. Martin, “Säkularisierung in Europa - Glaubensvielfalt in Amerika”, in: *Transit* H. 8, 1994, p. 45. e ss.

imane e mundana, toma o lugar da religião salvífica da revelação. Mas, se “o homem pode deixar os conteúdos do mundo crescerem até uma extensão tal que mundo e Deus desaparecem por trás deles, não pode afastar o problema da existência. Eles permanecem vivos em cada alma individual, e quando Deus é invisível por detrás do mundo, os conteúdos do mundo tornar-se-ão novos deuses...”.¹⁴ O divino é puxado para a existência do ser humano, e, em consequência, a sociedade é “redivinizada”, tal como Voegelin escreveu na *New Science of Politics*. O indivíduo perde a sua proximidade com Deus e torna-se dependente, na sua existência, do mundo intramundano para além de uma comunidade sagrada, a nova *ekklesia* intramundana é a sua humanidade genérica, nação, raça ou classe. Assim, o momento político-religioso da formação da comunidade volta à tona sob as condições de secularidade. Com o objectivo de captar esta metamorfose do fenómeno político-religioso, Voegelin sugere uma reconceptualização da religião que inclua essas religiões que localizam o divino em conteúdos parciais do mundo. Elas foram definidas como religiões intra-mundanas. São o produto da dialéctica de secularização e redivinização especificamente Europeia. Heinz H. Schrey, resumindo textos recentes sobre a secularização, afirma que, no início da modernidade, o sagrado é desviado para qualidades em competição, tais como povo, nação, pátria, classe, humanidade ou personalidade, substituindo o anterior sagrado no lar mental dos contemporâneos. A consagração do mundano e a profanação do sagrado determinam a ambivalência da secularização Europeia.¹⁵

Voegelin não se confinou a uma análise descritiva. Ele transpôs o complexo político-religioso para as suas raízes antropológicas - um procedimento central para a sua ciência política hermenêutica. O ponto de partida da reflexão antropológica é a experiência mais fundamental da existência humana: finitude e ser criado. “O homem experimenta a sua existência como criada, e, portanto, questionável”. Desta condição humana surgem estádios de agitação que variam em forma e conteúdo, mas que foram descritas como “a experiência do ser com destino para algo suprapessoal e todo poderoso” que articula “um sentimento de absoluta dependência”. “Todos os estados de agitação que irrompem da condição do ser criado podem manifestar-se diferentemente através do medo, esperança, desespero, felicidade, inquietação, indignação, rebelião, humildade, e por aí fora”. Múltiplos são os modos de ser nos quais a agitação encontra redenção e preenchimento. “O além próximo pode ser procurado e encontrado em todas as direcções nas quais a existência humana está aberta ao mundo: no corpo e espírito do homem, no homem e na comunidade, na natureza e em Deus”. Assim, as experiências que transcendem o imediato da existência humana reflectem o modo multidimensional da existência humana. Variam “desde a união mística do espírito até à exaltação na celebração da comunidade; até à dedicação à fraternidade dos companheiros; até à extensão amorosa de nós mesmos até à paisagem, às plantas e animais; até às convulsões carnis do acto sexual e em banho de sangue”. Seja qual for o modo do ‘real’ se revelar, o sagrado nestas experiências torna-se o *realissimum* envolvente no qual

¹⁴ Voegelin, *Die politischen Religionen*, Stockholm, 1939, p. 49 e ss.

¹⁵ H. H. Schrey ed., *Säkularisierung*, Darmstadt, 1981, pp. 6-9.

cristalizam as visões de ordem. Onde quer que o *realissimum* se localize dentro do ser imanente do mundo, Voegelin fala de religião intramundana, em comparação com 'religião sobrenatural' que encontra o *realissimum* num fundo transcendente do mundo.¹⁶ Uma análise detalhada do estudo de Voegelin está para além do alcance deste artigo. No seu trabalho posterior ele reviu bastante a rede teórica e terminológica assim como o horizonte de análise. Mas a *conditio humana* permanece o centro reflexivo da sua investigação quanto aos problemas da existência humana em sociedade e na história. Como o sentido da existência humana se revela em experiências de transcendência e a existência humana é sempre existência social, toda a ordem social resulta da visão de ordem de seres humanos concretos. Nem toda a experiência de transcendência implica uma existência social; pode ser, *sensu stricto*, a-política. Mas cada ordem política funda-se em experiências transcendentais de ordem como se depreende das formas simbólicas acompanhantes. Onde quer que seres humanos se empenhem numa comunidade ordenada, o momento 'religioso' da experiência de ordem torna-se 'político'. A exposição ulterior de Voegelin do fenómeno político-religioso coloca ênfase no aspecto 'político'. "A angústia é a resposta para o mistério da existência a partir do nada. A busca de ordem é a resposta para a angústia". E generaliza: Toda a simbolização "que expressa a tensão da existência tem a sua componente de verdade à medida que conduz a um discernimento para o *logos* desta tensão". E todo o acto de simbolização "tem o propósito e o efeito de trazer adiante, mantendo, ou restabelecendo, a ordem de existência, pessoal e social". Consequentemente, todos os actos de simbolização "que expressam a tensão da existência têm a dupla função de minorar a angústia e preservar a ordem". A simbolização abre-se ao *logos* desta tensão entre o homem como algo existente e o fundo da sua existência, pelo que "há razão na procura da ordem".¹⁷ Neste ponto tem que se levantar a questão da compreensão voegeliniana da política.

Na *History of Political Ideas*, que nas palavras do autor é "baseada numa teoria de evocações", Voegelin afirma: "É nossa crença que a esfera da política é a esfera original na qual as mudanças fundamentais de sentimento e atitudes ocorrem, e que do domínio da política novas forças irradiam para o domínio da filosofia, da arte e da literatura". Ele não postula uma "relação causal simplista entre instituições políticas e outros fenómenos civilizacionais de uma época. Mas, de acordo com a nossa teoria do carácter evocativo do *cosmion* político, significa que segundo o princípio da evocação política, o homem empenha-se com toda a sua personalidade e que todas as criações civilizacionais de uma comunidade devem veicular a marca do todo compreendido".¹⁸ A compreensão da comunidade política como um *cosmion* político realça a sua função política principal, a saber, "minorar a angústia existencial do homem, dando à sua alma, através da evocação mágica da comunidade, a segurança de ter um lugar com sentido num cosmos bem ordenado".¹⁹ Neste sentido, como Voegelin indicou no fragmento sobrevivente da

¹⁶ Voegelin, *Die politischen Religionen*, Stockholm, 1939, pp. 15-19.

¹⁷ Voegelin, *Collected Works*, vol. 28, Baton Rouge, 1990, p. 71. e ss., p. 87.

¹⁸ Voegelin, *History of Political Ideas*, (dact.), VII B, "The Structure of the Saeculum", Stanford, p. 100.

¹⁹ Voegelin, *History of Political Ideas*, (dact.), IV, "From Alexander to Augustin", Stanford, p. 48 e ss.

Introdução para a sua *História*, “o problema da política tem de ser considerado no lugar amplo de uma interpretação da natureza humana”.²⁰ Na *New Science of Politics*, a sociedade política denota um *cosmion* de sentido iluminado por dentro pela sua própria auto-interpretação e organizado para a acção na história. Os tipos de ordem e os símbolos resultantes de auto-expressão representados por sociedades políticas históricas são o objecto de estudo em *Order and History*. Estes *cosmoi* não são entidades políticas autárquicas e fechadas; constituem o campo histórico que reflecte o padrão de sentido “à medida que se revelam na auto-interpretação de pessoas e sociedades na história”.²¹ Estes padrões de sentido emergem da “consciência do homem da sua humanidade como diferenciada historicamente”.²² Nela, a natureza do homem “revela as suas potencialidades historicamente”.²³ Desta perspectiva privilegiada, a realidade já não é limitada à sociedade politicamente organizada. Vê-se o todo da experiência humana de ordem e desordem: o homem procura a sua humanidade e a sua ordem.

A pergunta do homem pela humanidade e sua ordem e a resposta histórica a esta pergunta na forma de criações simbólicas e sociais, espelha nas suas modalidades a realidade que inclui Deus e o ser humano, mundo e sociedade, em estádios variados de diferenciação histórica: “... história é o processo no qual o homem articula a sua própria natureza; e nem as dimensões nem as limitações do homem são explicitamente conhecidas antes de terem sido experimentadas e a experiência ter articulado a ordem da existência humana”.²⁴ A articulação criativa das potencialidades humanas é expressa nas categorias respectivas de ordem de sociedades históricas particulares que eram, como Voegelin uma vez notou, para ser estudadas em termos historicamente comparativos segundo uma “ontologia geral da ordem”. “Terá de lidar-se com o problema da ordem em sociedades históricas em diferentes estádios de diferenciação como casos especiais” em respeito com “categorias genéricas de ordem dos seres” (*allgemeine Ordnungskategorien des Seins*).²⁵ No decurso da sua obra, em *History of Political Ideas*, a compreensão voegeliniana do domínio da política foi expandida do *cosmion* político para o mundo histórico-político na sua amplitude global e profundidade temporal. Mas, gostaria de insistir que ela é ainda a “esfera central” de evocação simbólica e social. “No dinamismo do esforço para encontrar a correcta expressão da ordem, encontramos a origem da tensão na realidade política”.²⁶ Deste modo, Voegelin, no seu manifesto programático ‘O que é a realidade política?’ determina “a ordem da existência humana na sua totalidade como o objecto de uma teoria da política”.²⁷ A realidade política é determinada sob o horizonte experiencial da interrelação essencial entre o humano e a sua ordem. Explicada analiticamente, estende-se desde a ordem da

²⁰ Voegelin, *History of Political Ideas*, (dact), “Introduction”, Stanford, p. 5.

²¹ Voegelin, *Order and History*, vol. IV, “The Ecumenic Age”, Baton Rouge, 1974, p. 57.

²² *Ibid.*, p. 302.

²³ Voegelin-Heilmann, Aug. 22, 1956.

²⁴ Voegelin, *Order and History*, vol. I, “Israel and Revelation”, Baton Rouge, 1974, p. 2.

²⁵ Voegelin, “Diskussionen”, in F. M. Schmölz ed., *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien, 1963, p. 141.

²⁶ Voegelin, *Anamnesis*, München, 1966, p. 288.

²⁷ *Ibid.*, p. 341.

consciência humana concreta através das ordens da sociedade organizada e campos socio-culturais sobrepostos de interação, até à ordem da existência humana e social na história. Daqui resulta a conclusão metodológica de que “uma filosofia política é empírica no sentido fecundo de uma investigação de experiências, que penetram o domínio total da existência humana ordenada. Ela requer... examinação recíproca rigorosa do fenómeno concreto de ordem e a análise da consciência, através da qual, por si só, a ordem humana na sociedade e na história se torna compreensível”.²⁸ A realidade política coincide com o domínio do próprio ser humano, isto é, enquanto ela mesma se manifesta na dimensão do espírito e liberdade para além da existência meramente animal. O conceito voegeliniano de política, conforme aqui descrito, não se limita à esfera do poder e liderança centrados no estado ou centrados nos cidadãos. Corresponde, antes, à *ta politika* ou *to politikon* da antiguidade que expressam o todo estruturado da vida comunitária nas suas dimensões governamentais, económicas, sociais, e sagradas. Claro que isto se aplica ao alcance da *ta politika* e não ao ponto histórico de referência que é a *polis*. Com o objectivo de alcançar uma precisão terminológica, gostaria de introduzir a distinção presente e corrente entre política e o político que se tornou o centro do debate teórico. Mesmo em ciência política, os convencionais “termos de referência de política... aparecem forçados” como David Held notou recentemente: “Mais do que nunca, há razões para duvidar se uma primeira atenção na natureza e forma própria da política de governos e estados podem legitimamente permanecer o objecto temático básico da teoria política. Está em questão a coerência da ideia de política”.²⁹ A maioria das concepções de política concorrentes, recorrem ao poder como *definiens*, o que se aplica, também, ao conceito schmittiano da separação amigo-inimigo baseado no conflito. Isto não quer dizer que a realidade política é vazia de poder: a luta pela verdade da ordem é envolvida pelo poder e descarrila muito frequentemente em lutas puras de poder. Mas o momento do poder e a conduta humana com ele relacionada não é o determinante nas figurações sociais nas quais os seres humanos estão empenhados. A pergunta pela ordem e a resposta criativa brotam do fundamento experiencial da existência que se revela, ela mesma, na estrutura tensional da existência humana entre os extremos de vida e morte, imortalidade e mortalidade, perfeição e imperfeição, ordem e desordem, verdade e falsidade. Aí, como foi acima apontado, a realidade política é coextensiva com a revelação da humanidade do ser humano e sua ordem, e a política significa a modalidade fundamental da existência humana: a política é o epítome do ser humano neste mundo.

²⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁹ D. Held, “Introduction”, in Held ed., *Political Theory Today*, Oxford, 1991, p. 5.