

O Sectarianismo da Idade Axial e as Antinomias da Modernidade

por S. N. Eisenstadt *

I

Gostaria, neste ensaio, de focar alguns temas que têm sido centrais na obra de Eric Voegelin e que são cruciais para a compreensão dos dinamismos da civilização moderna e suas raízes históricas na civilização Axial. O tema principal do meu ensaio será o lugar do sectarianismo e das heterodoxias na civilização Axial, no moldar da civilização moderna.¹ O ponto de partida da minha análise será as antinomias básicas da Grande Civilização; e a transformação destas antinomias nas Grandes Revoluções e no programa cultural e político da modernidade.²

II

Uma das características distintivas destas civilizações é que se foram desenvolvendo continuamente no seu interior visões alternativas e transcendentais concorrenciais das relações entre as ordens transcendental e mundana. Estas concepções ou visões alternativas, cristalizaram-se em torno de três antinomias básicas distintas, inerentes às próprias premissas destas civilizações e no processo da sua institucionalização - a saber, primeiro em torno da consciência de uma grande variedade de possibilidades de visões transcendentais e da sua implementação; segundo, em torno da tensão entre razão e revelação ou fé, ou seus equivalentes, nas civilizações Axiais não-monoteístas; e terceiro, em torno da problemática da desejabilidade das tentativas de plena institucionalização destas visões na sua forma pristina.

A consciência de uma grande gama de possibilidades de visões transcendentais, da própria definição das tensões entre as ordens transcendental e mundana e da busca pela sua superação, i.e. da implementação de tais visões, constitui uma parte

* M. A. Ph. D. Rose Issacs Professor Emeritus of Sociology. The Hebrew University of Jerusalem.

Tradução de Elísio Gala.

¹ Sobre as Civilizações da Idade Axial, ver S. E. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology*, 23/2, 1952, pp. 294-314.; S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, New York, SUNY Press, 1986.

² S. N. Eisenstadt, "Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency", *International Social Science Journal*, Vol. 133, 1992, pp. 385-401.; idem, *Revolutions and the Transformation of Societies*. New York: Free Press, 1978; idem, "Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization", *Religion*, Vol. 15, 1985, pp. 315-338.; idem, "Cultural Traditions and Political Dynamics", *British Journal of Sociology*, Vol. 32, 1981, pp. 155-181.; Eric Voegelin, *Enlightenment and Revolution*, edited by John H. Hallowell, Durham N. C., Duke University Press, 1975; A. Seligman, "The Comparative Studies of Utopias", "Christian Utopias and Christian Salvation: A General Introduction" e "The Eucharist Sacrifice and the Changing Utopian Moment in Post Reformation Christianity", em idem (ed.) *Order and Transcendence*, Leiden, E. J. Brill, 1989, pp. 1-44.

intrínseca da sua institucionalização nas civilizações Axiais. Historicamente, tal processo de institucionalização das visões transcendentais jamais foi um processo simples ou pacífico. Qualquer destas institucionalizações continha, usualmente, elementos fortemente heterogêneos e até contraditórios. Estava frequentemente ligado com uma contínua luta e competição entre vários grupos e entre as suas visões respectivas. Por causa desta multiplicidade de visões, nenhuma podia ser considerada como certa ou completa. Uma vez institucionalizada numa sociedade, ou pelo menos no seu centro, a concepção de uma tensão básica entre a ordem transcendental e a mundana, ela tornou-se muito problemática. A elaboração de uma tal visão subordinada a uma tal institucionalização em termos totalmente articulados, gerou a possibilidade de diferentes ênfases, de reacções ou interpretações, todas elas reforçadas pela existência em qualquer fundo histórico, de uma tal institucionalização de múltiplas visões realizada por diferentes grupos.

A segunda antinomia básica inerente a estas civilizações tem sido aquela entre, por um lado, a razão e, por outro lado a revelação e a fé na tradição monoteísta e alguns princípios transcendentais no Confucionismo, Hinduísmo e Budismo. As premissas destas civilizações - e as institucionalizações das mesmas - implicaram um alto nível de reflexibilidade, inclusive uma reflexibilidade de segunda ordem, sobre estas mesmas premissas. Tal reflexibilidade foi, claro, reforçada pela consciência de visões alternativas. Arrastou consigo necessariamente, o exercício da razão não apenas como uma ferramenta pragmática mas também, pelo menos, como um árbitro ou guia de tal reflexibilidade, dando frequentemente origem à construção da *razão* como uma categoria distinta, no discurso, da desenvolvida nestas civilizações. A partir daí a razão pode ter sido facilmente dotada de uma dimensão e autonomia metafísica ou transcendental, inexistente nas civilizações pré-Axiais - e podia ter gerado confrontações entre o exercício autónomo da razão e revelação ou os seus equivalentes nas civilizações não-monoteístas. Tal confrontação foi historicamente muito central nas civilizações monoteístas na medida em que tenham confrontado a única civilização Axial - a Grega - que de facto definiu razão, *logos*, como o derradeiro valor transcendental. Mas confrontações paralelas, ainda que, escusado será dizer, aninhadas em outros termos e meios menos conflituais desenvolveram-se nas civilizações Axiais.

Esta antinomia relacionava-se estreitamente com a terceira que era inerente às civilizações Axiais, nomeadamente a que se centrava no problema da deseabilidade do ponto de vista destas visões, das tentativas na sua plena institucionalização na sua forma pristina. Por um lado, na maior parte destas civilizações, enfatizava-se fortemente o facto de existir uma nítida discrepância entre, por um lado, a ordem ideal, como prescrita ou prevista pelas visões transcendentais prevalecentes nelas, pelos mandamentos de Deus, pelos ideais de harmonia cósmica, e por outro lado a ordem mundana enquanto construída pelas exigências da vida política e social, pelas extravagâncias da natureza humana - frequentemente concebida como guiada por condições puramente utilitárias ou por considerações de poder ou de *raison d'état*. De acordo com o que temos visto, uma das características centrais de todas estas civilizações foram tentativas de implementar as visões transcendentais na ordem mundana.

Por outro lado, todavia, desenvolveram-se também dúvidas dentro das tradições

reflexivas destas civilizações, dúvidas, dada a imperfectibilidade do homem, quanto à possibilidade - e até exequibilidade - da total implementação de tal visão. Tal opinião não era inerentemente exógena às concepções básicas e premissas destas civilizações - era até uma componente básica, ainda que controversa, destas premissas. O próprio ênfase na diferença entre a ordem transcendental e a ordem mundana arrastou consigo também a visão da inerente imperfectibilidade do homem. Foi também de igual modo frequentemente enfatizado no discurso que se desenvolveu nestas civilizações, que tais tentativas para ultrapassar totalmente a diferença entre as ordens transcendentais e as mundanas, poderiam ser muito perigosas, e que poderiam levar humanos frágeis a a tentarem ab-rogar para si mesmos o poder divino. Nessa conformidade, desenvolveram-se no interior destas civilizações fortes ênfases na necessidade de regular os assuntos humanos, sem tentativas de uma extrema e totalística implementação de uma visão pristina transcendental. Os limites adequados de uma tal implementação, o campo de acção das arenas e aspectos da vida social que deviam ser regulados de acordo com tal visão, em oposição àquelas em que preocupações mais mundanas, de poder ou económicas deviam ser aceites - mas também reguladas por meios mundanos, constituiu uma das maiores preocupações do discurso reflexivo em todas estas civilizações.

A famosa distinção de Santo Agostinho entre a Cidade de Deus e a Cidade do Homem é uma das melhor conhecidas ilustrações desta preocupação - bem como da resolução deste problema na direcção da separação das duas cidades - que foi desafiada por vários grupos heterodoxos, entre os quais os gnósticos. Discursos idênticos podem todavia ser também encontrados noutras civilizações Axiais.

Estas preocupações estavam estreitamente relacionadas de com o problema que era central no discurso de todas estas civilizações, nomeadamente o da avaliação dos impulsos hedonísticos e anárquicos e do interesse mundano dos povos. Em todos os discursos que se desenvolveram em todas estas civilizações, desenvolveu-se uma forte preocupação com as relações entre, por um lado, estes impulsos e interesses, entre os impulsos egoístas, hedonistas e anárquicos dos indivíduos e grupos no âmbito da sociedade e, por outro lado, o encorajamento da ordem social adequada.

Em estreita relação com estas considerações, desenvolveram-se em muitas destas civilizações alguns núcleos da ideia de contrato social, da ideia de que a verdadeira ordem mundana, especialmente a política, é constituída através de um qualquer contrato implícito entre diferentes membros de uma sociedade, ou entre eles e o governante. Diferentes variações dessa ideia de contrato social poderiam ser encontradas em alguns dos grandes escritos sobre questões políticas e sociais das civilizações Asiáticas, como as de Artashartra de Katulya³, na obra de Ibn Khaldoun⁴, ou na obra de alguns pensadores chineses - como Motzu ou Hsunt-su.⁵ A maioria

³ J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

⁴ Ver E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; B. B. Lawrence, ed., *The Ibn-Khaldoun and Islamic Ideology*, Leiden, E. J. Brill, 1984.

⁵ T. A. Metzger, *Escape from Predicament - Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977; W. T. DeBary, "Introduction", in W. T. DeBary and the Conference on 17th Century Chinese Thought, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York, Columbia University Press, 1970, pp. 1-3.

destas discussões enfatizava que um tal contrato com os governantes era baseado em algumas considerações utilitárias, bem como sobre as do medo. Tais considerações eram usualmente vistas como sendo uma parte natural da ordem mundana, nos potenciais anárquicos da natureza humana, que tinham de ser regulados pelas leis ou costumes que embainhavam nestes potenciais anárquicos e/ou pelo poder dos governantes. O reconhecimento desta necessidade foi frequentemente ligado à legitimação da ordem política baseada em considerações de poder. O contrato baseado em tais considerações poderia ser visto como legítimo mas certamente não como vinculando a plena implementação da visão transcendental pristina; mas a sua legitimidade também poderia ser associada com o medo de tentativas de implementar totalisticamente a visão transcendental pristina.

Ao mesmo tempo todavia, foi criada a possibilidade neste discurso de que a regulação de tais impulsos poderia ser melhor assegurada pelo exercício da razão do que por tentativas para implementar visões transcendentais de um modo totalístico.

III

Foi sobretudo em redor das antinomias básicas inerentes às premissas das civilizações que analisámos acima, que se desenvolveram dentro delas as várias visões alternativas de ordem transcendental e das suas relações com a ordem mundana. Estas visões alternativas com as suas possibilidades fortemente antinómicas, vincularam a reconstrução quer das concepções ontológicas básicas da realidade, da concepção da ordem transcendental, bem como das suas relações com a ordem mundana, especialmente a ordem política e as formações sociais básicas que estavam institucionalizadas nestas civilizações,

Algumas destas visões frequentemente negavam a validade das próprias definições da realidade ontológica sustentada nas respectivas civilizações. Uma direcção de tal negação foi a reformulação da tensão entre as ordens transcendental e mundana, como foi o caso da reformulação Budista das premissas do Hinduísmo e a reformulação Cristã das premissas do Judaísmo. Tais visões alternativas podiam também promulgar a negação ideológica do próprio *stress* na tensão entre ordens transcendental e mundana e um *regresso* a uma concepção *pagã* de retorno, como se fosse para um estágio pré-transcendental e pré-Axial à concepção de mútua reincrustração do transcendental e do mundano, e por vezes a uma concepção cronológica do mundo. Outra tendência ou visão muito forte ligada com a procura do *regresso* a tal reincrustração que frequentemente se desenvolveu nestas civilizações, foi a gnóstica que tentou imbuir o mundo com um profundo mas escondido sentido. Esta demanda podia também vir a ligar-se com a ênfase na autonomia da razão e a legitimidade dos esforços mundanos. Tão diferentes visões alternativas podiam vir a ligar-se com a elaboração de uma grande variedade de orientações religiosas e intelectuais, especialmente místicas e esotéricas que foram além da versão ortodoxa, estabelecida e rotineira da implementação da visão transcendental.

Todas estas visões com as suas fortíssimas potencialidades antinómicas foram geralmente articuladas por agentes especiais que se apresentaram como os portadores das religiões pristinas e/ou das visões civilizacionais destas civilizações. Ilustrações de tais portadores são os homens santos da antiguidade, os ascetas

Indianos ou Budistas, os monges Cristãos - em outras palavras, os virtuosos religiosos, que frequentemente permaneceram em relações ambivalentes ou dialécticas com as vias existentes de institucionalização das visões transcendentais, frequentemente agindo do íntimo de situações liminares e que frequentemente surgiram no âmago de grupos distintos - sectores, ordens que se poderiam tornar heterodoxias.⁶

Estes agentes souberam frequentemente combinar as tentativas de implementar tais visões com mais vastos movimentos sociais, especialmente com movimentos de protesto. Como consequência, tais visões alternativas tornaram-se de facto muito frequentemente combinadas com os temas perenes do protesto social, com tentativas de suplantar ou substituir os predicamentos e limitações da existência humana em geral e da morte em particular; a tensão e dificuldades inerentes à institucionalização da ordem social; especialmente a tensão entre igualdade e hierarquia; a tensão entre a complexidade e a fragmentação das relações humanas inerentes em qualquer divisão institucional do trabalho e a possibilidade de alguma participação total, incondicional e não mediada nas ordens social e cultural; e a tensão entre a demanda de uma participação significativa nas principais arenas simbólicas e institucionais pelos vários grupos na sociedade e a limitação no acesso a tais arenas.

Um dos mais importantes resultados das combinações de tais visões alternativas, com os problemas da implementação das respectivas visões transcendentais, com os termos universais de protesto, foi a emergência nestas civilizações Axiais de visões utópicas de uma ordem cultural e social alternativa.⁷ Essas concepções utópicas, essas visões, continham muitas vezes fortes elementos milenários e revivalistas que também podem ser encontrados em civilizações da Idade pré-Axial ou não-Axial tal como o Japão; mas estas visões utópicas vão além das milenaristas combinando-se com a busca por uma *melhor* ordem alternativa para além da dada, uma nova ordem social e cultural que será construída de acordo com os preceitos de uma mais elevada ordem transcendental e que negará e transcenderá a existente. Tais visões utopistas também frequentemente continham componentes ou visões fortemente gnósticas e escatológicas.⁸

IV

Estas visões alternativas com as suas fortes potencialidades antinómicas, não estavam confinadas ao domínio puramente intelectual - também podiam ter mais amplas implicações institucionais e políticas. Estas implicações estavam enraizadas no facto de que estas visões frequentemente vinculam orientações muito fortes para a

⁶ Para alguns exemplos do lugar dos intelectuais nos processos de des-Axialização ver: E. Cohen, Christianity and Buddhism in Thailand: The "Battle of the Axes" e "Contest of Power" in *Social Compass*, 38 (2) 1991, pp. 115-140.

⁷ A. Seligman "The Comparative Studies of Utopias", "Christian Utopias and Christian Salvation: a General Introduction" e "The Eucharist Sacrifice and the Changing Utopian Moment in Post Reformation Christianity", op. cit.; S. N. Eisenstadt "Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization", op. cit.

⁸ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1952; idem, *Die Politischen Religionen*, Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1996; N. Cohn, *In the Pursuit of the Millennium*, New York, Harper, 1961.

construção do mundo mundano dando origem ao potencial de discórdia pelos detentores destas visões. Mas além disto, estas visões tal como foram experimentadas pelos vários actores - especialmente pelos virtuosos religiosos, seitas ou potenciais heterodoxias, podiam também ter mais específicas, directas - e potencialmente mais amplas - implicações institucionais e políticas. A promulgação destas visões estava estreitamente ligada à luta entre diferentes elites - tornando todas estas elites - para seguir a designação de Weber dos antigos profetas Israelitas - em *demagogos políticos* que também podiam desenvolver distintos programas políticos pessoais. Tais programas podiam em princípio - e sob condições propícias - tornar-se desafios muito fortes dos regimes existentes, aos sistemas políticos e religiosos.⁹

Tal potencial político destas seitas e das visões alternativas por elas promulgadas estava enraizado nos problemas emergentes de qualquer institucionalização concreta das civilizações Axiais, acima da ligação de tal institucionalização às concepções da responsabilidade dos governantes perante uma ordem maior, especialmente das relações de tal responsabilidade com os problemas e as possibilidades e limites da implementação das visões pristinas transcendentais. Qualquer destas institucionalizações naturalmente arrastou algum compromisso de uma aproximação pristina ou visão com a realidade política, social e mundana; a aceitação da impossibilidade de uma total união que ultrapassasse o abismo entre a ordem mundana e a ordem transcendental; o estreito entrelaçamento de uma tal implementação parcial com a ordem política, e a ênfase concomitante e a importância da manutenção da ordem política em vista a manter inclusive a possível parcial implementação da visão transcendental. Ao mesmo tempo foi exactamente esse *compromisso* que pôde constituir o topo da crítica da diferença sobretudo dos movimentos sectários utopistas - movimentos que promulgaram visões utópicas visando a total anulação do abismo entre ordem transcendental e ordem mundana, da plena implementação das visões transcendentais e à construção de uma ordem política que asseguraria uma tal plena implementação.

V

Apesar destas visões alternativas, o sectarianismo e as tendências para a heterodoxia cristalizaram em todas estas civilizações, desenvolvendo grandes diferenças entre si quanto à extensão do desenvolvimento de tais utopias e heterodoxias e ao seu impacto na cena política para a qual o institucional e político existente constituiu um foco central de tais orientações e actividades sectárias ortodoxas, especialmente das visões utópicas e escatológicas. Tais diferenças estavam relacionadas com as concepções e critérios de responsabilidade dos governantes, especialmente até ao grau em que os governantes eram vistos como responsáveis pela implementação, na sociedade, das visões transcendentais, bem como para a especificação das leis institucionais e processos mediante os quais essa responsabilidade possa ser realizada.¹⁰

⁹ S. N. Eisenstadt, "Heterodoxies and Dynamics of Civilizations", *Diogenes*, Vol. 120, 1982, pp. 3-25; idem, "Comparative Liminality, Liminality and Dynamics of Civilization", op. cit.

¹⁰ S. N. Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics" op. cit.; "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and Rise of Clerics", op. cit.; idem, (ed.), *The Origins and*

Os diferentes modos em que as concepções da responsabilidade dos governantes era concebida nestas civilizações, estava estreitamente relacionada primeiro que tudo, com as concepções ontológicas básicas da natureza do abismo entre as esferas transcendentais e mundanas e dos modos de ligar este abismo - i.e. as diferentes concepções da visão transcendental que eram predominantes nestas civilizações. Segundo, estas estavam ligadas a e influenciadas pela concepção do lugar da arena política na implementação das visões transcendentais; e terceiro, pela extensão da aceitação e possível legitimação das dimensões utilitárias e egoístas da natureza humana.

Quaisquer que fossem as diferenças entre estas civilizações Axiais, os vários grupos sectários heterodoxos, constituíam um componente contínuo na dinâmica destas civilizações. Na esfera das civilizações Europeias-Cristãs, eles constituíram um componente central na cristalização da civilização moderna, da modernidade, à medida que ela cristalizava no Iluminismo e nas Grandes Revoluções. Contrariamente a algumas interpretações simplistas da tese da Ética Protestante de Weber, estas orientações sectárias não originaram o capitalismo ou a moderna civilização em geral. Pelo contrário, sob condições institucionais e geopolíticas muito específicas e distintivas, constituíram uma componente importantíssima nesta cristalização da civilização¹¹ - uma componente que implicou simultaneamente uma continuação e uma radical transformação do lugar dos movimentos sectarianistas e proto-fundamentalistas na dinâmica das Grandes Civilizações.

VI

As Grandes Revoluções podem ser vistas como o culminar das potencialidades heterodoxas sectaristas que se desenvolveram nas civilizações Axiais - especialmente naquelas em que a arena política era vista como, pelo menos, uma das arenas de implementação da sua visão transcendental, incluindo outros componentes verbais ou orientações. Tal transformação vinculou a reviravolta - ainda que em termos seculares - da hegemonia da visão Agostiniana, e a tentativa concomitante de implementar as visões heterodoxas *gnósticas*, e as visões sectárias que queriam trazer a Cidade de Deus para a Cidade do Homem.

As Grandes Revoluções podem de facto ser vistas como a primeira ou pelo menos a mais dramática e possivelmente a mais bem sucedida tentativa na história da humanidade de implementar, numa escala macro-societária, a visão utópica com fortes componentes gnósticas. Esta visão partilhava muitas características com os movimentos proto-fundamentalistas - excepto que nas revoluções eram sobretudo visões orientadas para o futuro que se tornaram predominantes e componentes centrais do programa cultural da modernidade. Foi de facto o grande discernimento de Eric Voegelin - ainda que o tenha apresentado de um modo bastante exagerado - o apontar para aquelas raízes profundas do programa político da modernidade nas tradições heterodoxo-gnósticas da Europa medieval.¹² O programa cultural e

Diversity of Axial Age Civilizations, op. cit.

¹¹ Ver S. N. Eisenstadt, "Origins of the West. The Origins of the West in Recent Macrosociological Theory. The Protestant Ethic Reconsidered", *Cultural Dynamics*, Leiden, E. J. Brill, 1991, pp. 113-147.

¹² E. Voegelin, *The New Science of Politics*, op. cit.; idem *Die Politischen Religionen*, op. cit.

político moderno, o programa cultural e político tal como cristalizou com a Renascença, a Reforma e o Iluminismo, e sobretudo nas Grandes Revoluções foi de facto grandemente influenciado pelos movimentos sectários proto-fundamentalistas da era medieval tardia e da era moderna primeva. São estas raízes históricas das Grandes Revoluções e as suas transformações na sua forma moderna, que estão estreitamente relacionadas com algumas das suas características distintas que as diferenciam de outros movimentos de rebelião, protesto ou mudanças de governantes que podem ser encontrados na maior parte das sociedades. Estas características das Grandes Revoluções são também muito importantes para a compreensão das relações entre estas Revoluções e os regimes e processos políticos que cristalizaram após estas revoluções.

VII

Esta transformação das actividades sectárias que teve lugar na Grande Revolução esteve estreitamente relacionada com o desenvolvimento de um novo tipo de activistas políticos e de liderança.

O componente mais central de tal liderança, o componente mais central nestes processos revolucionários - e um que provavelmente constitui as suas características mais distintas - é o lugar de grupos específicos, culturais religiosos ou seculares e acima de tudo de intelectuais e activistas políticos, entre os quais se salientavam os depositários da visão *gnóstica* do trazer o Reino de Deus, ou alguma sua visão secularizada, para a Terra. Os puritanos Ingleses e numa extensão diferente os puritanos americanos; os membros dos clubes Franceses tão brilhantemente descritos por Albert Cochim e mais tarde por François Furet¹³, Mona Ozouf, e outros dos vários grupos da *intelligentzia* Russa¹⁴, são as ilustrações melhores e mais conhecidas deste tipo social. Foram frequentemente estes grupos que forneceram o elemento distintivo que transformou rebeliões em revoluções.

Foi de facto o papel central em todas estas revoluções de intelectuais autónomos que mostrou uma transformação radical, das actividades políticas e orientações das mais significativas heterodoxias e seitas medievais, da natureza do processo político e do lugar dos intelectuais neste processo. A essência desta transformação foi a que se verificou contra a supressão ou abolição das actividades mais radicais, sectárias e heterodoxas e orientações em espaços especiais e altamente controlados (tal como os mosteiros, o que era característico na cena medieval), estas actividades e orientações foram transpostas, nas Revoluções e no moderno processo político subsequente, para a arena política central.

A Reforma constitui, deste ponto de vista, o ponto crucial de transformação do sectarianismo *Católico* numa orientação deste mundo: a famosa frase de Lutero de transformar o mundo inteiro num mosteiro - enquanto manifestamente orientado

¹³ A. Cochim, *La Révolution et la libre pensée*, Paris, Plon-Nourrit, 1924; idem, *L'esprit du Jacobinisme*, Paris Presses Universitaires de France, 1979; F. Furet, *French Revolution*, New York, Macmillan, 1970; idem, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; M. Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1982.

¹⁴ V. C. Nahirny, *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*, Rutgers, N. J. Transaction Publications.

contra as ordens monásticas existentes - denotava a radical transformação das até então prevalentes tendências hegemónicas em actividades sectárias na Cristandade. Tal transformação foi levada a cabo ainda mais energicamente, tanto pela Reforma radical como pelo Calvinismo - em que se desenvolveu uma muito forte ênfase no juntar a Cidade de Deus e a Cidade do Homem. Mas o Luteranismo não deu, no seu todo, origem a actividades políticas autónomas, e a Reforma radical e o Calvinismo foram bem sucedidos - e só por períodos relativamente curtos em comunidades relativamente pequenas - em Génova, em algumas seitas Holandesas e Escocesas e em algumas das primeiras colónias Americanas.

Tudo isto forneceu de facto um pano de fundo crucial para o desenvolvimento das Grandes Revoluções. Mas foi somente nas revoluções que tais actividades sectárias foram retiradas, na sociedade em geral e os seus centros. Foi só nas revoluções que estas orientações sectárias radicais se tornaram entrelaçadas com rebeliões, levantamentos populares, movimentos de protesto e com a luta política no centro e foram transpostas para o centro. Nesse entrelaçamento, as aptidões ideológicas, propagandísticas e organizacionais destes intelectuais ou elites culturais foram de crucial importância ideológica e organizacional.

VIII

Foi através das actividades desses activistas e intelectuais que o programa cultural moderno, os programas culturais e políticos da modernidade com as suas distintas antinomias, desenvolveram, como é bem sabido, este promulgado programa cultural.¹⁵

Os componentes mais importantes deste programa foram primeiro a supremacia potencial da razão na exploração e até no moldar do mundo; a *naturalização* do homem, sociedade e natureza; e a ênfase na autonomia do indivíduo.

O homem e a natureza tenderam a tornar-se *naturalizados*, tenderam a ser progressivamente percebidos não como directamente regulados pela vontade de Deus, como nas civilizações monoteístas, não por alguns superiores princípios metafísicos transcendentais, como no Hinduísmo e Confucionismo, nem pelo *logos* universal, como na tradição Grega. Ao invés, foram concebidos como entidades autónomas reguladas por algumas leis internas que podiam ser plenamente exploradas e compreendidas pela razão e inquirição humana. Foi tal naturalização do cosmos e do homem que constituíram o ponto de viragem central da visão pré-moderna para as modernas visão e concepção cosmológicas e ontológicas.

Concomitantemente, central a este programa cultural foi a ênfase na crescente autonomia do indivíduo; na emancipação dele ou dela, mas neste programa certamente a emancipação dele das cadeias da autoridade tradicional, política e cultural e a contínua expansão do domínio da liberdade e actividade pessoal e institucional. Tal autonomia arrastou duas dimensões - primeira, a reflexibilidade e a

¹⁵ S. Toulmin, *Cosmopolis*, New York, Free Press, 1990; J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, M. I. T. Press, 1987; H. Blumenberg, *Die Legitimat der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987; S. N. Eisenstadt, ed., *Post-Traditional Societies*, New York, Norton, 1972; C. Taylor, *Hegel and the Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; idem, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

exploração, e depois a construção activa, domínio da natureza e da sociedade. Mas se a *naturalização* do cosmos foi sobretudo concebida como sendo governada por algumas leis ou forças inerentes - quer as leis da natureza que podiam e deviam ser cientificamente exploradas, ou alguma espécie de essência *romântica* interior, a situação foi mais complicada no respeitante à autonomia do homem. A naturalização e a autonomia do homem foi concebida em duas diferentes e contraditórias direcções, como Kant mostrou. Por um lado, o homem era também visto como sujeito às leis da natureza, as quais ele mesmo podia explorar. Por outro lado ele, era caracterizado pela autonomia moral - parecendo pelo menos transcender estas leis e precedendo uma forte orientação crítica como componente básico desta ordem.

A exploração da natureza e a busca pelo seu potencial domínio, também tendeu, pelo menos em algumas versões desta nova tradição, especialmente em alguns sectores do Iluminismo, para extravasar para além das esferas técnicas e científicas para a esfera social. Uma tal perspectiva conduziu quase naturalmente ao ênfase na exploração e na investigação da natureza humana e da sociedade. Podia vir a estar ligada com a ênfase na importância e possibilidade de uma crescente aplicação de um tal conhecimento à própria esfera social; na relevância da informação e conhecimento para a gestão dos assuntos da sociedade e a construção da ordem sócio-política.

Tal esforço consciente podia-se desenvolver em duas direcções - por vezes complementares, outras vezes conflituantes. Uma foi a direcção *tecnocrática*, baseada na presunção de que aqueles que eram detentores do conhecimento, os que dominavam os segredos e os arcanos da natureza e do homem, podiam imaginar os esquemas apropriados, as apropriadas disposições institucionais para a implementação do bem humano, da boa sociedade. A segunda destas direcções pôs um grande ênfase na implementação de tal visão mediante o esforço moral-racional dos homens.

Fora das conjunções destas diferentes concepções ou orientações desenvolveu-se no interior desta nova moderna tradição ou programa cultural, a crença na possibilidade de formação activa pela actividade e participação da consciência humana e pela reflexão crítica dos aspectos culturais das ordens social, cultural e natural. A própria sociedade tornou-se um objecto das actividades humanas do esforço humano consciente orientado para a sua reconstrução. Tal reconstrução foi também frequentemente vista como um componente básico da possibilidade de alargar o domínio dos indivíduos do seu próprio destino.

IX

No âmbito deste novo programa cultural, desenvolveu-se o específico programa político da modernidade.¹⁶

As novas concepções ontológicas promulgadas no programa cultural da modernidade transformaram necessariamente as características e orientações básicas da tradição e da autoridade; os parâmetros e premissas da ordem política, da sua

¹⁶ E. Shils, "Center and Periphery; and Society and Societies - The Macrosociological View", in idem, ed., *Center and Periphery, Essays in Macrosociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, pp. 3-11.; C. Leforte, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

legitimação, e das concepções da responsabilidade dos governantes; bem como as da estrutura das relações centrais e centro-periferia. Este novo programa político, em estreita relação com os programas culturais que se enraizaram em revoluções e na institucionalização de novos regimes políticos que cristalizaram no seu início, implicou uma transformação radical das próprias concepções de política. Deu origem, talvez pela primeira vez na história da humanidade, à crença na possibilidade de ultrapassar, através da acção política, o hiato entre as ordens transcendentais e mundanas, de realizar nas ordens mundanas, na vida social, algumas das visões utópicas e escatológicas, e na possibilidade de transformação da sociedade através da acção política guiada por uma visão distintiva. Num programa cultural mais vasto da modernidade tal visão podia ser uma visão tecnocrática, de *engenharia* que implicava a perspectiva de que a comunidade política é uma entidade auto-constitutiva e auto-reflexiva, que a sociedade pode, mediante acções políticas reconstituir-se continuamente de um modo conscientemente reflexivo.

Ao mesmo tempo, em estreita relação com o comportamento utópico na vida política moderna, vastas transformações enraizadas no imaginário das Grandes Revoluções, ocorreram no simbolismo e estrutura dos centros da política moderna, enquanto comparadas com as suas predecessoras ou com os centros de outras civilizações. O ponto capital desta transformação foi a carismatização do centro como o portador das visões transcendentais inerentes no programa cultural da modernidade e a concomitante incorporação de temas e símbolos de protesto como um básico e legítimo componente das premissas destes centros, e das suas relações com as periferias das suas respectivas sociedades.¹⁷

Em contraste com quase todas as anteriores civilizações, temas e símbolos de igualdade, participação e justiça social tornaram-se não só elementos de protesto orientado contra o centro existente, mas também um importante componente da legitimação política de exigências de *ordem* pela periferia no centro. Eles tornaram-se componentes centrais da visão transcendental que promulgou a autonomia do homem e da razão. Protesto e a possibilidade de transformar alguns aspectos das premissas institucionais da sociedade deixavam de ser considerados ilegítimos ou, no máximo, aspectos marginais do processo político. Eles tornavam-se componentes centrais do discurso e prática política moderna. A incorporação de temas de protesto constitui um componente importante do moderno projecto de emancipação do homem, um projecto que procurou combinar igualdade e liberdade, justiça e autonomia, solidariedade e identidade. Foi de facto a incorporação destes temas no centro que epitomizou o seu estatuto como componentes centrais da visão transcendental da modernidade e que anunciou a radical transformação da visão sectária, utópica em componentes centrais do programa político e cultural. Concomitantemente, desenvolveram-se tendências contínuas ao permear das periferias pelos centros e ao impacto das periferias nos centros, da concomitante desfocagem das distinções entre centro e periferia, e da incorporação dos símbolos e exigências de protesto nos símbolos centrais da sociedade.

¹⁷ S. N. Eisenstadt, *Modernization, Protest and Change*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966; idem e J. Azmon, eds., *Socialism and Tradition*, New York, Humanities Press, 1975.

X

A cristalização e institucionalização deste programa com as suas múltiplas e sempre mutáveis implicações institucionais desde o séc. XVIII, com a sua expansão da Europa Ocidental para as Américas, Europa Oriental, e depois para a Ásia e África, implicou, tal como aconteceu com a institucionalização de qualquer grande visão transcendental da ordem social, múltiplas antinomias, tensões e contradições, dando origem a um dos mais intensos discursos e dinâmicas sociais e políticas na história da humanidade - discursos e dinâmicas que naturalmente se intensificaram com o contínuo desenvolvimento e expansão da modernidade.

Por detrás destas antinomias e tensões surgiram algumas muito poderosas ainda que por vezes escondidas, diferentes meta-narrativas da modernidade - segundo a feliz expressão de E. Tiryakian - a Cristã, no sentido de afirmação deste mundo em termos de uma mais elevada, não totalmente realizada visão, a gnóstica que tenta imbuir o mundo de um profundo sentido escondido, e a ctónica que enfatiza a plena aceitação da palavra dada e da vitalidade das suas forças.¹⁸

Estas antinomias e tensões básicas no programa cultural e político da modernidade tiveram as suas raízes nas civilizações Axiais que analisámos acima, especialmente na tensão entre, por um lado, a busca pela implementação da visão transcendental no mundo mundano e o reconhecimento da imperfectibilidade do homem que naturalmente se apoia na possibilidade de tal implementação no programa cultural da modernidade. No programa cultural da modernidade, estas antinomias e tensões transformaram-se radicalmente naquelas entre as diferentes interpretações da autonomia e hegemonia do homem e da razão, e da própria possibilidade de fundar a moralidade e a ordem moral numa tal autonomia e hegemonia. As premissas básicas deste programa constituíram os temas culturais de contínuos discursos e críticas que se focavam nestas antinomias e suas relações com os desenvolvimentos institucionais nas sociedades modernas.

A mais radical crítica deste programa - enraizada nas meta-narrativas acima mencionadas e nas premissas e antinomias das civilizações Axiais *pré-modernas* - negou a validade das reivindicações dos promulgadores destes programas para fundamentar as suas premissas - e a sua institucionalização - em princípios metafísicos transcendentais bem como para os ver como epítomes da criatividade humana. O ponto central da maior parte destas, enquanto críticas radicais, *externas* deste programa, foi a negação da possibilidade de fundamentação de qualquer ordem social e moralidade, bem como da criatividade humana na premissa básica do programa cultural da modernidade; especialmente na autonomia do indivíduo e na supremacia da razão. Estreitamente relacionada estava a negação das reivindicações de que o desenvolvimento institucional da modernidade se enraizava numa visão transcendental e podia ser visto como a implementação de uma tal visão e da criatividade humana. Estas críticas afirmaram que, ao contrário destas reivindicações, a institucionalização destes programas negava a criatividade humana; rebaixava a experiência humana e conduzia à desintegração ou erosão da ordem moral, das morais - e transcendentais - bases da sociedade, e à alienação do homem, da natureza

¹⁸ E. Tiryakian, "Three Meta Cultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic", *Theory Culture and Society*, Vol. 13, Nº 1, 1996, pp. 99-118.

e da sociedade.

Estas críticas radicais podiam ser consideradas de dois pontos de vista opostos, ainda que por vezes curiosamente complementares. O primeiro era o religioso ou o tradicional - que sublinhava a primiciedade da tradição e da autoridade religiosa sobre as reivindicações da razão e da autonomia humana. A outra crítica da primazia da razão podia vir daqueles que proclamavam que tal primazia nega a autonomia da vontade e criatividade humanas.

Lado a lado com estas críticas radicais *externas* e de facto muito estreitamente relacionadas com elas, desenvolveram-se tensões e contradições no interior do programa cultural da modernidade entre as suas várias premissas e entre estas premissas e o desenvolvimento institucional das sociedades modernas. Mais importante é que essas tensões e antinomias foram, primeiro, entre concepções totalizadoras e mais diversificadas ou pluralistas dos componentes mais relevantes deste programa - da própria concepção de razão e do seu lugar na vida e sociedade humana, e da construção da natureza, da sociedade humana e sua história; segundo, entre a reflexibilidade e a construção activa da natureza e da sociedade; terceiro, aquelas entre as diferentes avaliações de dimensões mais relevantes da experiência humana; e, quarto, entre o controle e a autonomia, entre disciplina e liberdade.

O foco central da dicotomia entre visões totalizadoras e pluralistas tem sido aquele entre a visão que aceita a distinção de diferentes valores e racionalidades, enquanto contra a visão que conflitua as diferentes racionalidades num modo totalizador, que basicamente subsume a racionalidade-valorativa (*Wertrationalität*) ou racionalidades, sob a racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*) quer nas suas versões tecnocráticas ou moralistas utópicas. Esta tensão desenvolveu-se primeiro que tudo no respeitante à concepção de razão e ao seu lugar na constituição da sociedade humana. Era manifesto por exemplo, como Stephen Toulmin mostrou ainda que exacerbadamente, na diferença entre as concepções mais pluralistas de Montaigne ou Erasmo e a visão totalizadora da razão promulgada por Descartes.¹⁹

Esta tensão entre concepções totalizadoras e pluralistas da existência humana e da vida social desenvolveu-se também na concepção e construção do curso da história humana - especialmente por algumas visões totalizadoras guiadas pela razão ou pelo *espírito* das diferentes colectividades contra a ênfase na multiplicidade de tais caminhos. As concepções utopistas escatológicas inerentes à crença na possibilidade de unir ligar os abismos entre as ordens transcendental e mundana, implicou, também algumas ideias muito específicas de tempo, especialmente enquanto relacionadas com o curso da história humana. Entre as mais importantes destas concepções, muitas delas enraizadas na escatologia Cristã, que também constituíram nela transformações de grande alcance, esteve primeiro uma visão do progresso histórico e da história como processo mediante o qual o programa cultural da modernidade, especialmente a autonomia individual é a emancipação devia ser implementado. Tal progresso foi definido sobretudo em termos de valores universalistas da racionalidade instrumental, como razão, ciência e tecnologia. Nesta concepção desenvolveu-se uma tendência muito forte para fazer confluir ciência e tecnologia com os valores últimos, para fazer confluir a *Wertrationalität* e a

¹⁹ S. Toulmin, *Cosmopolis*, op. cit.; J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, op. cit.

Zweckrationalität humana com a racionalidade instrumental e até técnica. Mas todavia quanto para o futuro estivesse orientado este programa, ele também desenvolveu referências a um comum e passado imaginário humano. Ele tinha também uma forte orientação evangelista e que, juntamente com as suas verbalizadas orientações, lhe deu um muito forte ímpeto para a expansão.

Como que contra tais visões totalizadoras da história desenvolveram-se diferentes visões - talvez melhor representadas por Vico, e mais tarde por Herder - da existência de múltiplos caminhos de histórias de diferentes sociedades. Esta maior tendência contrária (romântica) enfatizou a autonomia das emoções e da distinção das colectividades primordiais, mas partilhou com o novo maior programa muitas das concepções fortemente utópicas, escatológicas, ainda que não certamente a ideia de progresso.²⁰

A segunda tensão que se desenvolveu no interior do programa foi aquela entre diferentes concepções de autonomia humana e da sua relação com a constituição da sociedade e da natureza - especialmente entre por um lado a flexibilidade e exploração e por outro a construção activa ou mestria da natureza e da actividade humana e da sociedade; entre a engenharia tecnocrática e as mais exploratórias, reflexivas, críticas e moralmente autónomas concepções de construção da sociedade e atitude para com a natureza. O ênfase na construção activa da sociedade e domínio da natureza pode tornar-se estreitamente ligado com a tendência, inerente às concepções instrumentais cognitivas para enfatizar a radical dicotomia entre sujeito e objecto, e entre homem e natureza - reforçando a crítica radical que reclamava que o programa cultural da modernidade necessariamente implicou uma alienação do homem, da natureza e da sociedade.

A terceira tensão mais significativa que se desenvolveu no interior do programa cultural da modernidade foi a respeitante à relativa importância ou primazia de diferentes dimensões da existência humana. De especial importância neste contexto, tem sido a avaliação da relativamente importante autonomia e predomínio da razão e como que contra a dimensão emotiva da existência humana, a segunda sendo frequentemente estreitamente relacionada ou identificada com a estética, ou com várias forças vitais, bem como com os chamados componentes primordiais na construção das identidades colectivas. Estreitamente relacionadas estavam tensões entre diferentes concepções das bases da moralidade humana, quer tal moralidade possa ser baseada ou enraizada em princípios universais enraizados acima de tudo na racionalidade, instrumental da razão, quer nas experiências concretas das diferentes comunidades humanas.

²⁰ Mark Lilla, *Making of an Anti-Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1933; idem, "Was ist Gegenklärung?", in *Merkur*, Nº 566, 1966, pp. 400-411; I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1975, pp. 118-172; idem, *Vico and Herder*, New York, 1976; idem, *Against the Current*, New York, 1980; idem, *The Crooked Timber of Humanity*, New York, 1991; G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, Abridged and Rev. Ed., Garden City N. Y., Anchor Books, 1961; J. Herder, *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

XI

Cortando através destas tensões ou contradições no programa cultural da modernidade, desenvolveu-se no seu interior e acima de tudo com a sua institucionalização uma forte tensão contínua entre controle e autonomia, entre disciplina e liberdade.

Esta tensão tem duas raízes básicas: a primeira, a mais geral foi o facto de que a institucionalização de qualquer visão ontológica que por definição implica limitações mediante o exercício do controlo social, em que poder e confiança estão ligados com a distribuição dos recursos, limitações na criatividade humana.²¹ Mas além deste facto geral e num sentido mais central para a compreensão das dinâmicas da modernidade, esta tensão tem sido enraizada nas contínuas - ainda que continuamente mudando - contradições entre as premissas básicas do programa cultural da modernidade e os mais relevantes desenvolvimentos institucionais das sociedades modernas, que eram até a algum ponto pelo menos inerentes a este programa.

A primeira destas contradições foi aquela entre por um lado a ênfase na autonomia e por outro lado a dimensão de controle fortemente restritivo enraizada em concepções tecnocráticas e/ou morais visionárias de institucionalização deste programa - uma dimensão de controle energeticamente analisada - ainda que de um modo exagerado - por Norbert Elias e Michel Foucault.²² Entre as mais importantes manifestações desta dimensão de controle estavam as tendências homogeneizadoras dos estados modernos, especialmente a pós-revolucionária nação-estado e a concepção do que significa ser civilizado na sociedade burguesa cristalizada.

Estreitamente relacionadas tem sido as contradições tão fortemente enfatizadas por Weber. Assim, a segunda destas contradições foi aquela entre a dimensão criativa inerente às visões que conduziram à cristalização da modernidade, as visões da Renascença, Reforma, Iluminismo e as Revoluções e o esvaziamento destas visões, o *deseñcantamento* do mundo inerente à crescente rotinização acima de tudo na crescente burocratização do mundo moderno.

Terceira foi a contradição também acentuada por Weber, entre uma visão excessiva mediante a qual o mundo moderno se torna com sentido e fragmentação de tal sentido gerada pela crescente autonomia, as diferentes arenas institucionais - a economia, a política e a cultural.²³

Quarta, foi a contradição entre a tendência para a auto definição e construção de

²¹ Ver em maior detalhe S. N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, especialmente o capítulo III.

²² N. Elias, *The Court Society*, Oxford, B. Blackwell, 1983; idem, *The Civilizing Process*, New York, Urizen Books, 1978-1982; M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, New York, Vintage Books, 1973; idem, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988; idem, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris, Galimard, 1975; idem, *Madness and Civilization: A history of Insanity in the Age of Reason*, New York, Pantheon Books, 1965.

²³ Para uma muito boa análise destes problemas ver M. Weber, *On Charisma and Institution Building: Selected Papers*, Chicago, University of Chicago Press, 1968; idem, "Wissenschaft als Beruf", in idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 4^a ed. 1973, pp. 582-613; idem, "Politik als Beruf", in idem *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971, pp. 505-560.

unidades políticas autónomas - acima de todos os estados e estados-nação e o contínuo crescimento das forças internacionais acima do controle de tais unidades políticas auto-constituídas, aparentemente autónomas. Dadas as contínuas mudanças sociais e políticas inerentes ao desenvolvimento das sociedades modernas, esta tensão entre controle e autonomia constitui - como Peter Wagner mostrou - um componente contínuo destes desenvolvimentos.²⁴

XII

Estas tensões e contradições surgiram também na arena política e tornaram-se manifestas nela. O trazer junto, sobretudo no despertar do Iluminismo e das Grandes Revoluções em esquemas culturais institucionais comuns, das várias orientações ideológicas e institucionais e tensões institucionais que se tornaram componentes inerentes do programa cultural e político da modernidade, da dinâmica política dos regimes modernos. Estas tensões foram grandemente intensificadas pela sua combinação com as tendências de carismatização do centro, à absolutização das mais significativas dimensões da existência humana com o desenvolvimento das novas relações centro-periferia e de um novo tipo de processo político nas sociedades modernas.

A primeira destas tensões foi aquela entre a aproximação construtivista que visiona a política como o processo de reconstrução da sociedade e especialmente da política democrática - para seguir as formulações de Claude Lefort ou Johann Arnason como uma activa auto-construção da sociedade igualmente como uma visão que aceita a sociedade na sua corporação concreta.²⁵

A segunda destas tensões, estreitamente relacionada com a que se desenvolveu na totalidade dos programas culturais da modernidade, foi aquela entre uma visão global totalizando frequentemente visões utópicas e/ou comunais, frequentemente implicando uma forte aproximação construtivista, ou, por outro lado, uma visão mais pluralista que, ainda que não necessariamente negando uma aproximação construtivista à política, implica a aceitação de muitos padrões de vida, de tradições e concepções de interesses sociais que se desenvolveram no seu interior. Esta tensão frequentemente aderiu com aquela entre os componentes civis e utópicos na construção das modernas arenas e processos políticos, entre política *revolucionária* e *normal* e por outro lado a aceitação da sociedade na sua composição concreta.

XIII

Estas tensões cristalizaram no domínio da ideologia política entre por um lado a legitimação da pluralidade dos interesses discretos de indivíduos e grupos, e por diferentes concepções da vontade comum, da liberdade para seguir tais interesses e concepções, e por outro lado, em orientações que negaram a legitimidade dos interesses privados e de diferentes concepções de bem comum e que enfatizaram a reconstrução total da sociedade através de acções políticas. O foco central destas

²⁴ Peter Wagner, *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline*, London, Routledge, 1994.

²⁵ C. Leforte, *Democracy and Political Theory*, op. cit.; ver também J. P. Arnason, "The Theory of Modernity and the Problematic of Democracy", *Thesis Eleven*, Nº 26, 1990, pp. 20-46.

tensões foi o problema do lugar da pluralidade dos interesses (individuais) e as suas relações com a constituição da vontade geral nas constituições e trabalho dos regimes democráticos modernos extremamente constitucionais.

Os depositários das concepções pluralistas consideraram que quaisquer que fossem as possíveis resoluções entre estas concepções, elas serão alcançadas através do processo político tal como focado no trabalho das instituições representativas e judiciais e mediante o contínuo entrelaçamento entre a sociedade civil e o estado.

A imagem de espelho destas visões pluralistas, das diferentes concepções da legitimidade de múltiplos interesses privados individuais ou grupais, e de diferentes concepções de bem comum, que se desenvolveram em ligação com as tensões inerentes ao programa político da modernidade, foram o que pode ser chamado várias orientações colectivas ou ideologias que desposaram a primazia da colectividade e/ou de visão colectiva. Dois destes tipos amplos de orientações ou ideologias foram especialmente importantes. Um foi alguma forma de ideologia enfatizando a primazia da colectividade baseada em comuns atributos primordiais e/ou espirituais da - acima de tudo - colectividade nacional. A outra e possivelmente distinta orientação ou ideologia moderna enraizada na ideologia revolucionária, tem sido a Jacobina. A essência de tais orientações Jacobinas ou a crença na possibilidade de transformar a sociedade mediante uma acção política totalística. Estas orientações, as raízes históricas que recuam às fontes escatológicas medievais, desenvolveram-se plenamente em conjunto com o programa político da modernidade e epitomizaram a moderna transformação das atitudes sectárias nas antinomias das civilizações Axiais.

Os componentes Jacobinos do programa político moderno tem sido manifestos numa muito grande ênfase no activismo social e cultural, na capacidade do homem, para reconstruir a sociedade de acordo com algumas visões transcendentais, com a estreitamente ligada e muito forte tendência para a absolutização das mais significativas dimensões da experiência humana, bem como com as maiores constituintes ou componentes da ordem social e com a concomitante ideologização da política. Tais orientações Jacobinas tendem a enfatizar a crença na primazia da política e na capacidade política para reconstituir a sociedade. As pristinas orientações e movimentos Jacobinos tem sido caracterizadas por uma forte predisposição, para desenvolver não só uma visão totalística do mundo, mas também ideologias totalitárias que enfatizam uma total reconstituição da ordem social e política e que desposaram um forte zelo missionário, ainda que não sempre frequentemente universalista.

Estas orientações tornaram-se visíveis acima de tudo nas tentativas de reconstruir os centros das suas respectivas sociedades; na quase total confluência do centro e periferia, negando a existência de instituições intermediárias e associações - do que pode por vezes ser chamado a sociedade civil, fazendo confluir a sociedade civil com o todo da comunidade. As tendências de hegemonização promulgadas pela maioria das modernas nações-estado, especialmente aquelas que cristalizaram depois das Revoluções eram fortemente imbuídas por tais orientações Jacobinas.²⁶

²⁶ Sobre os elementos Jacobinos nas políticas modernas ver: A. Cochin, *La Revolution et la Libre Pensée*, op. cit.; idem, *L'esprit du Jacobinisme*, op. cit.; e J. Baechler, prefácio em idem, pp. 7-13.; F. Furet, *Rethinking the French Revolution*, op. cit. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarianism Democracy*,

As orientações Jacobinas na sua, pristina forma moderna ou nas suas versões desenvolveram-se nos vários movimentos revolucionários *esquerdistas* que frequentemente confrontaram a primazia da política com a implementação do progresso e razão. A componente Jacobina também apareceu em diferentes aparências concretas e em diferentes combinações com outros componentes políticos ideológicos. Assim de facto, tal como Norberto Bobbio tem muito frequentemente enfatizado nos seus trabalhos, a componente Jacobina tem estado presente quer nos movimentos socialistas, nacionalistas e fascistas, estas orientações podem vir a tornar-se estreitamente interligadas tal como foi em muitos movimentos fascistas e Nacional-Socialistas, com os movimentos enfatizando a primazia das comunidades primordiais.²⁷ Os componentes Jacobinos também constituíram componentes muito fortes de muitos outros movimentos. Também podiam tornar-se estreitamente ligados como nos movimentos fundamentalistas com o apoio da primazia da autoridade religiosa. Esta componente também se podia tornar manifesta em modos mais difusos, por exemplo, na peregrinação intelectual para outras sociedades, em tentativas de encontrar aí o pleno florescimento do ideal revolucionário utópico²⁸ e em muitas atitudes totalitárias que floresceram em diferentes movimentos sociais e na cultura popular. Em todos estes cenários, a componente Jacobina ligou-se com a sua posição intelectual no respeitante às diferentes antinomias da modernidade desenvolvidas dentro delas.

XIV

São estas diferentes concepções da relação entre a ordem individual e social, dos diferentes modos de legitimação dos regimes políticos modernos, que geraram algumas das tensões básicas no discurso político moderno e na sua dinâmica. Foi no interesse da estrutura básica do discurso político da modernidade que as tensões concretas nos programas políticos da modernidade se desenvolveram - nomeadamente aquelas entre liberdade e igualdade, entre a ênfase numa visão da boa ordem social e os *acanhados* interesses de sectores individuais da sociedade, entre a concepção do indivíduo como um soberano autónomo e a ênfase na comunidade, entre os componentes *racionais* e *processuais* deste programa; e as estreitamente relacionadas tensões entre política *revolucionária* e *normal*, e entre diferentes bases de legitimação destes regimes. No programa político da modernidade, estas tensões e

New York, Praeger, 1960; Ver também J. L. Salvadori e N. Tranfaglia (eds), *Il Modello Politico Giacobino e le Rivoluzioni*, Firenze, La Nuova Italia 1984; e M. Salvador, *Europe, America, Marxismo*, Torino, Einaudi; 1990, capítulo VII. Ver também E. Frankel. "Strukturdefekte der demokratie und deren unberwindung" e "Ratenmythos und soziale selbstbestimmung". In Frankel Ernest *Deutschland und die Westlichen Demokratien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 68-95. e 95-137., respectivamente. Um testemunho muito forte contra o ênfase na "vontade comum" em nome da "emancipação" pode ser encontrado em H. Lubbe: *Freiheit statt Anwartschaftszwang. Die Liberalen Traditionen und das Ende der Marxistischen Illusionen*, Zurich: Edition Interfrom, 1991.

²⁷ N. Bobbio. *Il Futuro Della Democrazia*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1984; idem, "Postfazione" In Bobbio N. *Profilo Ideologico del Novecento Italiano*, Torino: Giulio Einaudi, 1986, pp. 177-185.; N. Matteucci. "Democrazia e autocracia nel pensiero di Norberto Bobbio", In *Per una Teoria Generale della Politica*, Scritti dedicati Norberto Bobbio. Firenze: Passignoli Editori, 1983, pp. 149-179.

²⁸ S. N. Eisenstadt, *Transcendental Visions*, op. cit.

antinomias coalesceram sobretudo na forma, para seguir a terminologia de Luebe, entre liberdade e emancipação que em alguma extensão coincide também com a distinção de Isaiah Berlin entre liberdade negativa e positiva.²⁹

Estas várias tensões no programa político da modernidade estavam estreitamente relacionadas com aquelas entre os diferentes modos de participação ou legitimação dos regimes modernos, especialmente mas não só dos políticos constitucionais e democráticos - nomeadamente entre por um lado a legitimação processual em termos de adesão civil às regras do jogo e por outro lado em termos *substantivos* diferentes; e por outro lado uma muito forte tendência para promulgar outros modos ou bases de legitimação - acima de tudo, para usar a terminologia de Edward Shils, algumas primordiais *sagradas* - religiosas ou seculares - componentes ideológicas.³⁰

A contradição entre por um lado a ênfase numa visão circundante revolucionária ou tecnocrática e por outro lado a aceitação da possibilidade de múltiplas vias sobre assuntos políticos e sociais, e da legitimação de múltiplos padrões de vida e interesses, e o forte ênfase nas regras processuais que são da essência dos regimes constitucionais, e as outras tornaram-se totalmente visíveis nas posteriores revoluções Russas, Chinesas e Vietnamitas, mas os seus ingredientes podiam ser identificados bastante explicitamente nos grupos Jacobinos e ideologia na Revolução Francesa e mais implicitamente, em alguns grupos puritanos, na Inglaterra, Estados Unidos, Holanda, e de modo mais tortuoso em França. Em todas as sociedades posteriores foi a opção constitucional republicana que ganhou o dia.³¹ O reconhecimento da legitimidade de múltiplos interesses desenvolveu-se apesar das origens revolucionárias - na maioria destes regimes democráticos constitucionais. De facto, um dos problemas mais importantes na análise dos modernos regimes democrático-constitucionais, é o perceber como o reconhecimento da legitimidade de múltiplas visões da boa sociedade se podia desenvolver de tais origens revolucionárias. Mas ainda quando tal reconhecimento se desenvolveu ele não podia obliterar o medo da potencial divisibilidade que podia surgir do desenvolvimento de múltiplas concepções de interesse geral, bem como da ênfase nos interesses múltiplos e diferentes.

Quaisquer que fossem as manifestações concretas destas orientações Jacobinas, ela constitui um componente contínuo do discurso moderno, do discurso da modernidade. É de facto a contínua confrontação entre o componente e orientação e as orientações mais pluralistas, bem como entre diferentes ideologias Jacobinas que constitui um dos ângulos centrais do discurso da modernidade.

O desafio da contradição, entre a visão de uma circundante, totalística, potencialmente totalitária colectividade primordial, e/ou um compromisso com as premissas pluralísticas constituiu um elemento inerente destes regimes constitucionais e um componente básico de dinâmicas políticas da era moderna. Nenhuma das modernas democracias constitucionais e/ou liberais tem inteiramente

²⁹ I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", op. cit.; H. Lubbe: *Freiheit statt Emanzipationszwang. Die Liberalen Traditionen und das Ende der Marxistischen Illusionen*, Zurich: Edition Interfrom, 1991.

³⁰ E. Shils, "Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties", op. cit.

³¹ B. Fontana, ed., *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

dato - ou poderá até dar - com, quer componentes Jacobinos, especialmente com a sua dimensão utópica, a orientação para alguns componentes primordiais da identidade colectiva, ou com os apelos para a centralidade da religião na construção de identidades colectivas ou na legitimação da ordem política.