



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

INSTITUTO DE
ESTUDOS
POLÍTICOS

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA – UCP
INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS – IEP
MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O “JUSTO POR NATUREZA”:

**A crítica de Eric Voegelin ao positivismo jurídico e às doutrinas da lei
natural**

EDUARDO SCHMIDT PASSOS

Orientador: Prof. Doutor Miguel Morgado

LISBOA, 2010.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA – UCP
INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS – IEP**

**EDUARDO SCHIMIDT PASSOS
Nº DO ALUNO: 100507013**

**O “JUSTO POR NATUREZA”
A CRÍTICA DE ERIC VOEGELIN AO POSITIVISMO JURÍDICO E
ÀS DOUTRINAS DA LEI NATURAL**

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais: Segurança e Defesa.

Orientador: Prof. Doutor Miguel Morgado

LISBOA, PORTUGAL

SETEMBRO DE 2010

Esta dissertação contém aproximadamente 49.400 palavras.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de recordar o meu débito e a minha gratidão para algumas pessoas. Ao meu orientador, o Prof. Miguel Morgado, pelo entusiasmo com que apoiou e incentivou a minha jornada voegeliniana, seu apurado senso crítico e seu rigor académico foram e continuarão a ser inspiradores. Aos meus colegas de tutoria pelas profícuas e estimulantes discussões. À minha colega Cláudia Duarte, agradeço pela amável e paciente disponibilidade em revisar o texto, obviamente todos os erros são da minha inteira responsabilidade. Aos meus amigos por serem o que são. À minha namorada, Caroline, pelo carinho e pela tolerância enquanto eu estava recolhido redigindo o trabalho. Finalmente, devo agradecer à minha família pelo amor, pelo apoio e pela compreensão ao longo desses anos.

*Quando Léon Chestov, por exemplo,
discute os pensamentos de Pascal,
parece não querer compreender que ser
pascaliano não é aceitar os seus
pensamentos, mas ser Pascal, fazer-se
Pascal.*

Miguel de Unamuno,
A Agonia do Cristianismo.

RESUMO

A presente dissertação desenvolverá uma leitura da crítica de Eric Voegelin ao positivismo jurídico de Hans Kelsen e às doutrinas da lei natural. Mostrar-se-á que positivismo jurídico ao subordinar a teoria política ao direito obscurece a compreensão da realidade política. Na análise da obra *A Natureza do Direito* se observará o modo como Voegelin desenvolve uma fundamentação ontológica para as normas jurídicas. No entanto, a censura de Voegelin ao positivismo jurídico não deve ser considerada, sem um apuramento crítico, como um posicionamento em favor das doutrinas da lei natural. No terceiro capítulo, se estudará a apreciação do autor com relação às diferentes teorias da lei natural. Voegelin considera que as doutrinas da lei natural são uma dogmatização do símbolo “justo por natureza” cunhado por Aristóteles para expressar a acção humana justa. Partindo da análise do símbolo aristotélico se mostrará que a ordem justa na sociedade se encontra na permeabilidade do homem ao movimento do ser. Apesar da sua crítica à lei natural, o autor reconhece a sua importância no ordenamento das sociedades ocidentais. Deste modo, se as teorias da lei natural forem fundadas numa concepção crítica da natureza do homem reconhecendo a participação humana no fundamento divino, elas ainda poderão desempenhar a sua função ordenadora da sociedade. Pois, para Voegelin, a experiência de participação do homem no seu fundamento é a verdadeira fonte da ordem.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	9
Capítulo I: A Crítica de Eric Voegelin ao Positivismo Jurídico de Hans Kelsen	25
1.1. A experiência americana, <i>Race and State</i> e o projecto de superação de <i>Staatslehre</i>	25
1.2. <i>The Authoritarian State</i> e a crítica à Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen	32
1.2.1. O positivismo metafísico de Kelsen e o método neo-kantiano da escola de Marburgo	36
1.2.2. A unidade do objecto “direito” e a sua fundamentação	40
1.2.3. A distinção entre ciência da natureza e ciência social	45
1.2.4. Os problemas insolúveis do positivismo jurídico.....	51
Capítulo II: A Natureza do Direito	60
2.1 A natureza do direito e a validade da ordem.....	62
2.2. O direito como um agregado de regras válidas	64
2.3. O direito como substância de ordem	72
2.4. O complexo de ordem	77
2.5. A tensão entre a ordem substantiva e a verdadeira ordem.....	83
Capítulo III: A Lei Natural e a <i>História das Ideias Políticas</i>	89
3.1. O conceito de ideias políticas e a lei natural	89

3.2. A exegese latina e a concepção ciceroniana de lei natural	99
3.3. São Tomás de Aquino: o clímax	105
3.4. Marsílio de Pádua e o fim da tradição tomista	112
3.5. O ressurgimento escolástico e as suas limitações.....	115
3.6. Grotius, Locke e o imanentismo liberal.....	117
Capítulo IV: O “Justo por Natureza” em Aristóteles.....	121
4.1. <i>Physis</i> e seus diferentes significados para a filosofia aristotélica	124
4.2. <i>Phronesis</i> : a medida entre a mutabilidade do mundo e a imutabilidade do fundamento divino.....	132
4.3. <i>Spoudaios</i> , o homem que é a “norma e a medida”	138
4.4. A dogmatização da filosofia e a criação do símbolo da lei natural.....	142
CONCLUSÃO.....	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	158

INTRODUÇÃO

Como bem assinalou Aristóteles, a filosofia surge com um maravilhar-se diante da realidade¹. Analogamente, pode-se dizer que a ciência política, desde que penetre no campo dos princípios, começa com um espanto. Platão, inquieto com a corrupção da *polis* helénica, compõe a *República* com o intento de expandir para a ordem pública a experiência do *Agathon* [Bem] que o filósofo havia vivenciado². Santo Agostinho, preocupado com a virulência dos ataques pagãos contra os cristãos após o saque de Roma por Alarico, redigiu *A Cidade de Deus* para defender os cristãos do ressentimento pagão pela queda de Roma³. Hobbes, perplexo com a luta fratricida entre os representantes da ordem estabelecida e os revolucionários que desejavam alterar a ordem pública em nome de uma “nova verdade”, cria o *Leviatã* como a afirmação da lei da paz e da concórdia pública como verdade soberana que deveria estar acima do conflito entre as diversas “verdades transcendentais”⁴.

O século XX, igualmente, irrompe como um turbilhão: as duas Grandes Guerras, a Revolução Russa, o Nazismo e o Fascismo varreram os despojos da velha ordem europeia deixando todos estarecidos. Entretanto, este turbilhão não passou despercebido para os intelectos mais perspicazes e alertou sectores da intelectualidade

¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro I, 982a 18.

² VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16:101).

³ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, p. 69.

⁴ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, p. 112.

européia para os perigos de uma sociedade que se extasiava com o progresso da técnica, enquanto concomitantemente renunciava à vida do espírito. Eric Voegelin, juntamente com os demais intelectuais da sua geração, teve a sua vida e a sua obra radicalmente marcadas por este período trágico da humanidade. No entanto, ao invés de deixar-se levar pela revolta, ele buscou até o fim revigorar a herança intelectual e espiritual da humanidade para combater a desordem do seu tempo. Vale a pena lembrar a citação do teólogo anglicano Richard Hooker na epígrafe de *A Nova Ciência da Política* [*The New Science of Politics*], e que serve de norte para toda a batalha intelectual de Voegelin: “A posteridade poderá saber que não deixámos, pelo silêncio negligente, que as coisas se passassem como num sonho.”⁵

Nascido em Colónia, Eric Voegelin desenvolveu boa parte da sua formação intelectual na Áustria, onde foi aluno da Faculdade de Direito de Viena. Apesar do colapso do Império Austro-Húngaro, Viena ainda resguardava o cosmopolitismo e o horizonte intelectual vastíssimo da antiga capital imperial. No campo do direito havia a *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen; na economia despontavam os avanços da teoria marginalista da escola austríaca, fazendo célebres discípulos como Ludwig von Mises, Joseph Schumpeter e Frederick August von Hayek; na psicologia florescia o círculo de discípulos de Freud; na sociologia destacava-se o universalismo de Othmar Spann que posteriormente co-orientaria com Kelsen a dissertação de doutoramento de Eric Voegelin. Nas ciências sociais e políticas, além do neo-kantianismo de Kelsen, Voegelin entra em profundo contacto com as obras de Carl Schmitt e de Max Weber, autores cujas limitações metodológicas Voegelin tentaria superar posteriormente.

A pujante vida intelectual e artística de Viena foi fortemente debilitada pelo florescimento do movimento nacional-socialista. Assombrado com a incapacidade das

⁵ HOOKER, Richard, citado por VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, epígrafe.

sociedades ocidentais de conterem a brutalidade dos movimentos totalitários, Voegelin empreende uma revisão da metodologia e dos axiomas das ciências sociais do seu tempo. Neste período, surgem as suas primeiras intuições metodológicas que marcariam toda a sua obra posterior, e traçariam uma linha divisória entre o seu pensamento e as ideias dos seus antigos mestres. Em 1936, em Viena, Voegelin publica *O Estado Autoritário* [*Der autoritäre Staat*], uma crítica à Constituição Austríaca cujo principal autor era o seu antigo professor Hans Kelsen. Uma das intuições desenvolvidas nesta obra, e que acompanhará o seu desenvolvimento intelectual subsequente, é a noção de que a raiz do Estado se encontra na natureza humana e na sua relação com a ordem da realidade. Sob esta perspectiva, as questões jurídicas e institucionais converteram-se em secundárias diante dos problemas da consciência humana e da forma como ela se relaciona com a ordem da realidade. Já *As Religiões Políticas* [*Die Politischen Religionen*], de 1938, marca o seu combate pessoal ao nacional-socialismo. Nesta obra, Estado e religião, duas instituições vistas como distintas, são analisadas a partir de um fundamento comum que é a experiência humana da ordem. Por partirem de uma essência comum, ambas as instituições poderiam facilmente sobrepor-se, como ocorreu durante o regime Nazi, com consequências nefastas para a ordem política e espiritual.

Com a publicação de *O Estado Autoritário*, Voegelin realiza uma das suas primeiras tentativas de estudar o papel das ideologias na conturbada situação política da sua época. Nesta obra, ele dedica um vigoroso capítulo à crítica da *Teoria Pura do Direito* do seu antigo tutor, Hans Kelsen, e à metodologia neo-kantiana da escola de Marburgo. Kelsen, ao subordinar e até reduzir a teoria do Estado [*Staatslehre*] à teoria do direito [*Rechtslehre*], abolia todas as considerações sociológicas, filosóficas e culturais dos problemas da ordem social, criando dificuldades insolúveis para compreensão da ordem política. Para Voegelin, a inobservância destes aspectos

determinou a erosão do Estado de direito austríaco cuja consequência foi uma espiral de violência que culminou na anexação da Áustria pela Alemanha Nazi, em 1938. A busca pela pureza metodológica proferida pela escola de Marburgo significou uma radical ruptura entre o reino do dever-ser [*Sollenssphäre*] e o reino do ser [*Seinssphäre*], que na leitura de Kelsen significou a redução do Estado à norma jurídica. Contrariando os teoremas do positivismo jurídico, Voegelin empreende o seu esforço intelectual na tentativa de refundar a esfera normativa novamente na natureza humana. Afinal, foram os homens, e não as leis, que fundaram os estados e as sociedades. A crítica de Voegelin ao positivismo kelseniano será analisada detalhadamente no primeiro capítulo, onde se ressaltará a importância de factores meta-jurídicos na compreensão da ordem da sociedade. Com isso, se identificará importantes elementos da compreensão voegeliniana da ordem jurídica e da ordem justa na sociedade.

Voegelin, ainda em Viena, havia compreendido que uma ciência política despreendida de critérios ontológicos seria incapaz de circunscrever satisfatoriamente todos os problemas da ordem da sociedade. A ascensão ao poder do nacional-socialismo na Alemanha e a subsequente anexação pacífica da República Austríaca evidenciaram que uma ciência política restrita à norma legal era inerte diante da escalada de poder das ideologias totalitárias. As constantes críticas ao nacional-socialismo tornaram Voegelin alvo da Gestapo, e, após o *Anschluss*, ele viu-se forçado a fugir com a sua esposa Lissy primeiramente para a Suíça e posteriormente para os Estados Unidos.

No seu êxodo americano, ele aprofunda as intuições desenvolvidas no começo da sua carreira e redige, entre 1939 e 1950, os monumentais volumes de *História das Ideias Políticas* [*History of Political Ideas*]. Entretanto, tendo acumulado cerca de duas mil e quinhentas páginas de manuscritos, ele abandona completamente a obra por considerar a metodologia aplicada insuficiente. O conceito de ideias políticas foi

considerado demasiado vago e deficiente para compreender a realidade política, pois “não haveria ideias se antes não houvesse símbolos de experiências imediatas”⁶. Além disso, o modelo de um desenvolvimento linear das ideias políticas que nasceria na Grécia, passando pela Idade Média, refloreando no Renascimento e culminando com a Era Moderna, tinha-se tornado assaz duvidoso. As ideias não poderiam ser consideradas o objecto imediato da história, por isso era necessário penetrar mais a fundo na natureza humana para se compreender o verdadeiro significado dos símbolos políticos. Antes de solucionar satisfatoriamente estes problemas Voegelin, entre 1945 e 1950, passou por um período de indefinição e até paralisia⁷.

Em 1951, ele é convidado pela *Charles R. Walgreen Foundation* para proferir um conjunto de conferências na Universidade de Chicago com o título “Verdade e Representação”, vendo-se forçado a sintetizar e a cristalizar algumas das suas ideias. Um ano mais tarde, estas conferências seriam publicadas, sob recomendação do editor, com o título de *A Nova Ciência da Política*. Nesta obra, Voegelin, ao empreender um retorno à concepção aristotélica de *episteme politike* [ciência política], propõe uma reestruturação radical no panorama da ciência política do seu tempo. Esta guinada converteu-se em severas críticas por parte do *mainstream* académico que o acusou de utilizar formas anacrónicas de teorização. Hans Kelsen na sua recensão crítica de *A Nova Ciência da Política* afirma⁸ que as especulações metafísico-teológica de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino constituem um sério obstáculo ao desenvolvimento da ciência moderna. Robert Dahl, por seu turno, afirma⁹ que a “nova” ciência voegeliniana não é apenas indefinida mas também desprovida de carácter científico. Entretanto, as

⁶ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 102.

⁷ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 103.

⁸ KELSEN, Hans. *¿Una Nueva Ciencia de la Política?: Réplica a Eric Voegelin*, p. 24.

⁹ DAHL, Robert A. *The Science of Politics: New and Old*. In: *World Politics*, 489.

categorias da antiga ciência aristotélica resguardam a sua actualidade exactamente por negarem a tentativa equivocada de emoldurar a realidade, permitindo, desta forma, que a ciência cumpra a sua função de ser um relato verdadeiro acerca da estrutura da realidade. Os fenómenos vistos anteriormente como o objecto de estudo da ciência política como as leis, as instituições, as relações económico-sociais, passam para o segundo plano, enquanto as experiências cognitivas e o simbolismo engendrados pelas mesmas tornam-se o âmago da ciência voegeliniana da ordem. Nesta “nova” perspectiva, a ordem social, jurídica e política é interpretada como a tradução do modo como a ordem da realidade é apreendida pela consciência humana.

As principais linhas de pesquisa apontadas em *A Nova Ciência da Política* ganhariam corpo na sua obra magna: *Order and History* [*Ordem e História*]. Os três primeiros volumes de *Ordem e História* são uma tentativa de traçar a emergência da consciência humana através da análise das experiências da ordem do ser e das suas respectivas formas simbólicas. A análise começa com os impérios do oriente próximo e as suas correspondentes simbolizações cosmológicas da ordem pessoal e social. Contra a clausura das sociedades cosmológicas irrompe, através dos profetas, a Revelação de Deus e o compromisso Dele com o povo de Israel. O despertar do homem para a tensão da sua alma em direcção à perfeição do fundamento divino, que se realiza historicamente com os israelitas e posteriormente com o cristianismo primitivo, é denominado por Voegelin de diferenciação pneumática.

De forma independente, mas em continuidade com os profetas pneumáticos, irrompe na Grécia o pensamento noético dos filósofos helénicos. Estes eventos de grandes dimensões históricas marcam a abertura da alma humana para a realidade transcendental e são denominados por Voegelin de Salto no Ser [*Leap in Being*]. Além do caso helénico e israelita, é possível encontrar uma correspondência entre estes

eventos e os acontecimentos que ocorreram na China de Confúcio e Lao-tsé, na Índia dos *Upanishads* e de Buda e na Pérsia de Zoroastro. Neste período histórico, chamado por Karl Jasper¹⁰ de idade-axial, o homem toma consciência da totalidade do ser, de si mesmo e dos seus limites. A partir destes múltiplos eventos, o homem adquire uma percepção mais apurada sobre a estrutura da realidade, distinguindo mais claramente o fundamento divino da realidade e o mundo imanente. Deste modo, a existência humana passa a ser compreendida como uma dupla participação: o homem participa tanto na realidade transcendente quanto no mundo imanente dos objectos sensíveis.

Ao delinear as diferentes experiências de participação na ordem do ser, Voegelin busca iluminar as trevas do seu tempo, pois o autor considera que as diferentes experiências de participação têm distintas consequências para a realidade tanto existencial quanto social. Pois, “a ordem da história emerge da história da ordem”¹¹, em outras palavras, a ordem pela qual a trama histórica se desenrola é o resultado do modo como a consciência humana compreende a sua participação na ordem do ser. Deste modo, para se compreender a ordem da sociedade deve-se primeiramente iluminar os problemas da consciência humana.

No ínterim da publicação de *A Nova Ciência da Política e da Ordem e História*, Voegelin elaborou uma breve obra intitulada *The Nature of Law [A Natureza do Direito]*. Escrita enquanto leccionava a disciplina de Introdução ao Direito, entre 1954 e 1957, na Universidade Estatal da Louisiana, ela serviria de apoio aos alunos do curso, nunca tendo sido, infelizmente, revista para a publicação. Apenas em 1991, seis anos após a morte de Voegelin, ela foi editada e publicada junto de outras obras jurídicas de

¹⁰ JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*, p. 20.

¹¹ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. I: Israel and Revelation*, (CW 14:9). As referências às *Collected Works of Eric Voegelin* serão feita na forma que se tornou convencional, com o CW seguido do volume e do número da página e as traduções no corpo do texto serão de nossa autoria.

Voegelin como o vigésimo sétimo volume da *Collected Works of Eric Voegelin* [*Obras Completas de Eric Voegelin*]. Nesta obra, que será examinada no segundo capítulo, Voegelin retoma alguns dos problemas suscitados em *O Estado Autoritário* e dá-lhes um novo enfoque à luz dos seus novos desenvolvimentos intelectuais. Nela, partindo da experiência pré-analítica do direito, ele busca libertar a teoria jurídica dos seus grilhões ideológicos.

A *Teoria Pura do Direito* de Kelsen, com os seus aspectos ideológicos, impunha a transformação da ciência política na ciência jurídica, posição que Voegelin considerava indefensável¹². Além disso, a jurisprudência normativa positivista havia abarcado com o mesmo título dois fenómenos distintos: o direito e o processo de criação do direito. Voegelin, porém, considerava que se os aspectos ideológicos da *Teoria Pura do Direito* fossem removidos, a sua validade fundamental não seria comprometida e ela ainda poderia ser considerada como o “núcleo de qualquer teoria analítica do direito.”¹³ Voegelin, inclusive, utiliza-se deste núcleo analítico em *A Natureza do Direito*.

Em *A Natureza do Direito*, ele submete os pressupostos kelsenianos a um exame crítico para saber se eles são capazes de decifrar qual é a “natureza do direito”. Deste modo, Voegelin explora a *Teoria Pura* até aos seus limites com a pressuposição da norma fundamental [*Grundnorm*]. Neste ponto, Voegelin diverge de Kelsen por considerar que o sistema jurídico não constitui uma realidade isolada do seu contexto social. Por isso, o direito deve possuir um fundamento meta-jurídico. Afinal, o direito não surge para satisfazer as necessidades intelectuais dos juristas, como defendia Kelsen¹⁴; mas ele tem a função primordial de ordenar uma sociedade concreta. E o

¹² VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 45.

¹³ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 44.

¹⁴ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 124.

ordenamento da sociedade é um reflexo da forma como os indivíduos desta sociedade experienciam a ordem do cosmos. Por “ordem”, Voegelin entendia “a estrutura da realidade como experienciada pelo homem, bem como a sintonia entre o homem e uma ordem não fabricada por ele, isto é, a ordem cósmica”¹⁵. A ordem, tanto social quanto existencial, é definida pela experiência de participação do homem na comunidade dos seres. Apesar de esta experiência ser imperfeita, ao longo da história o ser humano e as sociedades incumbiram-se de preencher a sua existência com significados tanto humanos quanto divinos. Consequentemente, as sociedades são um reflexo da tentativa humana de sintonizar a sua existência com a ordem do ser, pois os homens buscam realizar na sua sociedade aquilo que eles acreditam ser a verdadeira ordem do ser. É a experiência de participação que, em última instância, fundamenta a ordem jurídica da sociedade.

Voegelin, em razão da sua crítica ao positivismo jurídico de Kelsen e da sua tentativa de enraizar os problemas políticos novamente na natureza humana, foi considerado por alguns com um dos renovadores da lei natural¹⁶. Todavia, o simples facto de um autor discordar de uma tese não o coloca automaticamente como partidário da tese oposta. A apreciação de Voegelin com relação às teorias da lei natural não é unívoca a ponto de se poder rotulá-lo, sem maiores ponderações, como uma dos renovadores da lei natural. Como afirma o Prof. Mendo Castro Henriques, do ponto de vista pragmático, Voegelin reconhece a importância de princípios superiores ao direito positivo, mas do ponto de vista teórico, Voegelin considera que “em último caso não se

¹⁵ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 117.

¹⁶ Cf. CHARLES, Daryl J. *Retrieving the natural law: a return to moral first things*, p. 65; MALTEZ, José Adelino. Prefácio: Voegelin e a Procura do Direito Natural. In: VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 9.

pode falar de um *nomos physeos* (lei da natureza).”¹⁷ Ao longo do presente trabalho explicitar-se-ão as ressalvas de Voegelin com relação as teorias da lei natural. Para Voegelin, a simples exposição de um corpo de normas cuja validade seria eterna e imutável é insuficiente para tratar adequadamente dos problemas da ordem da sociedade. No entanto, caso a lei natural pretenda desempenhar adequadamente esta função, ela deveria enraizar-se numa teoria crítica da natureza humana. A compreensão crítica da natureza humana, deste modo, ganha preponderância sobre o desenvolvimento de uma ciência fundada em axiomas inquestionáveis e imutáveis sobre a ordem da existência humana em sociedade.

A melhor forma de se esclarecer a relativa ambiguidade do pensamento de Voegelin com relação ao símbolo da lei natural consiste em comparar a sua apreciação crítica das diferentes teorias da lei natural com os seus desenvolvimentos teóricos. A primeira parte desta tarefa será realizada no terceiro capítulo onde se analisará a interpretação de Voegelin do desenvolvimento e da evolução do problema da lei natural. No capítulo seguinte examinar-se-á o símbolo do “justo por natureza”, criado por Aristóteles para simbolizar a acção humana recta. Também se discutirá o processo de dogmatização deste símbolo.

Como o tópico da lei natural nunca foi central para o pensamento de Voegelin, ele não legou nenhum relato sistemático sobre este tema. Mas, felizmente, no seu grandioso projecto da *History of Political Ideas* [*História das Ideias Políticas*], publicado postumamente em oito volumes, é possível encontrar importantes testemunhos sobre o seu posicionamento com relação ao desenvolvimento e à evolução histórica das doutrinas da lei natural. Voegelin identifica um processo de imanentização dos símbolos da transcendência com a modernidade que contrasta com a interpretação

¹⁷ HENRIQUES, Mendo Castro. *Filosofia Política em Eric Voegelin: dos Megalitos à Era Espacial*, p. 52.

tomista da lei natural. O recurso de Tomás de Aquino à lei eterna permitiu conciliar a fundamentação espiritual da ordem legal com a estrutura ontológica da existência humana. Além disso, a concepção tomista da lei natural¹⁸ – como o modo particular da criatura racional participar na lei eterna – permitiu absorver a iluminação noética da filosofia clássica. No entanto, a experiência tomista dissipou o seu ímpeto com o desenrolar da modernidade. No jusnaturalismo moderno, a actividade que antes dependia da receptividade do homem à verdade de Deus transforma-se numa ciência que baseia os princípios da lei natural em axiomas tão infalíveis e imutáveis que nem Deus seria capaz de mudá-los, como por exemplo na lei natural em Hugo Grotius. A iluminação da ordem da sociedade, deste modo, desvinculou-se da realidade transcendente.

A razão humana com a modernidade descobre-se capaz de ordenar a comunidade política desprendida de qualquer referência ao fundamento da realidade. “A fonte da autoridade é o próprio homem. Deus não tem nada a ver com isso [...]”¹⁹ E a “existência do homem, e os ‘direitos’ implícitos na sua existência, torna-se o ponto de partida da construção política.”²⁰ Apesar da herança linguística da lei natural medieval estar na origem do símbolo do direito natural, o seu significado havia mudado radicalmente. Esta mudança ocorreu porque as experiências subjacentes ao conceito tomista da lei natural perderam-se, transformando os símbolos da experiência da transcendência num conjunto de premissas imanentes. A experiência humana de tensão existencial em direcção ao fundamento foi desfigurada numa ciência proposicional de

¹⁸ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 91, a. 2).

¹⁹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. VII: The New Order and Last Orientation*, (CW 25:48). “The source of authority is man himself. God has nothing to do with it [...]”

²⁰ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. VII: The New Order and Last Orientation*, (CW 25:48). “The existence of man, and the ‘rights’ implied in his existence, becomes the starting point of political construction.”

princípios eternos e imutáveis sobre a ordem do ser. Esta dogmatização da filosofia deu lugar a um tópico das escolas de filosofia chamado de lei natural. “Na história moderna do direito, este tópico, como ideia de um corpo de normas proclamando terem validade eterna e imutável, exerceu uma influência significativa”²¹ e ainda serve de contrapeso teórico ao positivismo jurídico.

A herança da lei natural, em grande parte impulsionada por Cícero, perpetuou-se ao longo do constitucionalismo e do liberalismo modernos e foi incorporada na noção ocidental de “Lei Maior”. A herança mais paradigmática da noção de “Lei Maior” foi aquela incorporada na Declaração de Independência da República Americana - “Laws of Nature and of Nature's God”. Em certa medida esta noção foi positiva, pois permitiu conservar alguns pontos da iluminação obtida através da experiência filosófica clássica e da Revelação. No entanto, com desenrolar do processo de imanentização dos símbolos da transcendência, a substância espiritual que originou este símbolo foi-se desintegrando. No liberalismo de John Locke, por exemplo, a personalidade espiritual do homem é alijada do debate público, e o homem vê-se desamparado de qualquer relação com Deus; o homem possui apenas o seu amor à propriedade e a sua razão pragmática.

No entanto, a dessacralização da vida moderna e o enfraquecimento do espírito religioso, que veio no esteio do liberalismo, não conseguiram aplacar completamente a problemática existencial do coração dos homens. Quando Deus se tornou invisível para o mundo, os homens movidos pelas mesmas dúvidas foram buscar resposta à problemática existencial em formas pervertidas do temperamento espiritual. O comunismo e o nazismo encontraram um terreno fértil nas sociedades onde a vida do espírito havia sido subtraída da arena pública. O liberalismo desfigurou a tal ponto a

²¹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 177.

imagem do homem e da sua natureza que encobriu a verdade sobre a experiência da realidade, e foi incapaz de antever e conter a escalada dos movimentos gnósticos.

Ao se analisar o modo como Eric Voegelin se esquivava destas posições ideológicas ver-se-á que a realidade não se revela através de camadas e mais camadas de conceitos, mas ela se faz presente na consciência humana como o centro irradiador de ordem na sociedade. Por isso, o problema da justiça não pode ser resolvido através de nenhuma posição ideológica, seja ela o positivismo de Kelsen ou o dogmatismo da lei natural, pois ambas ofuscam a realidade do problema.

Como contraponto à visão dogmática da filosofia, cuja noção de lei natural é uma das consequências, Voegelin regressa ao ponto onde os símbolos “justo” e “natureza” se uniram pela primeira vez. Esta e outras questões são tratadas na obra *Anamnese: da Teoria da História e da Política*, publicada primeiramente em alemão, em 1966. A obra é uma sistematização da sua teoria da consciência, tendo as suas conclusões e consequências sido marcantes para o seu desenvolvimento intelectual subsequente. Como afirma Voegelin: “Os problemas da ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência”²². Pois, “a consciência é o centro luminoso que radia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história”²³. Nessa obra, encontram-se dois ensaios fundamentais para a compreensão da posição de Voegelin diante das teorias da lei natural. Primeiro, o capítulo sobre o “Justo por Natureza” onde ele “segue o símbolo do direito natural [natural law] até sua origem filosófica nas pesquisas aristotélicas sobre a ordem justa da sociedade e a sua origem na ordem justa existencialmente.”²⁴ Este estudo é complementado por outro intitulado “O que é Natureza?”. Neste ensaio, ele defende que não é possível discorrer sobre a ordem

²² VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 43.

²³ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 44.

²⁴ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 46.

“justa por natureza” se não houver clareza analítica sobre o que é “natureza”.

O símbolo “justo por natureza” [*physei dikaion*] foi cunhado por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, para expressar a “sua experiência noética da acção humana justa”²⁵. O termo noese deriva da filosofia clássica e, mais especificamente, do termo *noûs*, que significa razão, inteligência e mente. Com a experiência noética, o filósofo descobre na alma humana o lugar onde o fundamento divino da realidade irradia ordem para o mundo. Através da diferenciação noética, o homem adquire novos *insights* sobre a estrutura da realidade, compreendendo a alma humana como o lugar onde o pólo imanente e o pólo transcendente da realidade se reencontram. A partir deste novo paradigma, o homem adquire os instrumentos necessários para julgar a ordem da sociedade, por isso Voegelin define a ciência política como a interpretação noética da realidade política.

Deste modo, para Aristóteles o “justo por natureza” tem a sua expressão na experiência concreta do que é justo, que é imutável e o mesmo em todo o lugar. Contudo, a sua realização é mutável e em toda a parte diferente. Há uma tensão existencial entre a substância divina, imutável, e a mutabilidade humana, que não pode ser resolvida teoreticamente, mas apenas na prática humana. Por isso, o que é “justo por natureza” ocorre apenas na acção humana concreta, e o parâmetro para analisar a justeza de uma acção é a acção concreta daquele homem que desenvolveu todas as suas potencialidades. Aquele homem que “deseja o que é na verdade desejável e que julga tudo com correcção”²⁶. Este homem é o *spoudaios*, o homem maduro aristotélico.

O *spoudaios* é o homem que desenvolveu o mais alto grau de permeabilidade ao movimento do ser, i.e., a abertura da alma para o divino. Assim, o seu questionamento torna-se o critério para julgar o justo. Consequentemente, a ética não pode ser fundada

²⁵ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 177.

²⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 190.

num corpo de proposições universais, pois ela é “um acontecimento do ser.”²⁷ E é exactamente este evento concreto, onde a ordem divina e a acção humana se sintonizam, que permite que se apele a uma ordem humana justa. Esta sintonia, onde a ordem divina permeia para o mundo através do homem, sucede quando os dois pólos relativamente autónomos da realidade se reencontram através da parceria do homem com Deus. Para simbolizar esta nova experiência de sintonia, veio à tona todo um rico vocabulário: *philia* [amizade], *pistis* [fé], *elpis* [esperança], *eros* [amor], *periagogé* [conversão], e assim por diante²⁸. Nesse sentido a ordem justa não é obtida pela observância de alguma norma eterna e imutável, mas pelo deixar-se conduzir pelo amor a Deus.²⁹

Deste modo, Voegelin identifica que “não há nada de ‘natural’ na iluminação noética da consciência de Platão e Aristóteles; ambos os pensadores estavam cientes do carácter teofânico do evento.”³⁰ A experiência noética não revela ao filósofo o conhecimento de uma realidade previamente encoberta, mas dá uma percepção diferenciada da realidade que até então era experienciada compactamente. Após algumas gerações, as experiências noéticas de Platão e Aristóteles foram minguando e o problema do “justo por natureza” se solidificou sob a forma doutrinal da lei natural.

Ao deslocar-se dentro do debate académico do seu tempo e confrontar-se com as ideologias reinantes, Voegelin compreendeu a impossibilidade de uma interpretação plena da realidade a partir destes aparatos conceptuais. Era necessário regressar ao ponto cuja linguagem eclipsou a experiência noética; resgatando, deste modo, a experiência primordial que revela a tensão da existência humana em direcção ao

²⁷ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 191.

²⁸ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 210.

²⁹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 421.

³⁰ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. IV: The Ecumenic Age*, (CW 17:48). “There is nothing 'natural' in the noetic illumination of consciousness of Plato and Aristotle; both thinkers were clear on the theofanic character of the event.”

fundamento. Afinal, se a filosofia abriu a consciência para a diferenciação entre o mundo imanente e o seu fundamento transcendente, para além do espaço e do tempo; a incompreensão da filosofia significou a objectivação da verdade sobre o fundamento.

Os símbolos que asseguram a ordem social podem paulatinamente perder a sua substância, e com isso eles lentamente diluem a sua efectividade na sua missão de ordenar a realidade social e existencial. Todavia, como a alma humana é livre para abrir-se ou fechar-se à realidade, há momentos de abertura e de clausura que não obedecem a nenhuma sequência cognoscível. Consequentemente, o curso da história permanece aberto, sem nenhuma sequência ou meta cognoscível. Cabe aos homens reencontrarem uma compreensão plena da realidade. A presente dissertação, desta forma, investigará o modo como Eric Voegelin se esquivava do positivismo jurídico de Hans Kelsen sem aderir prontamente ao jusnaturalismo. Apesar do questionamento do direito e da lei natural não ser central ao pensamento voegeliniano, esta análise será relevante, pois as doutrinas da lei natural incessantemente regressam ao debate político como um contra-ponto ao positivismo. Ao se analisar esta dupla crítica, mostrar-se-á como Voegelin combate as posições ideológicas e procura restabelecer o conhecimento pleno da estrutura da realidade. Neste sentido, o primeiro, mas não o último, passo dado por Voegelin para a iluminação do problema da ordem justa na sociedade é resgatar a interpretação noética da realidade política, tal como compreendia Aristóteles.

Capítulo I: A Crítica de Eric Voegelin ao Positivismo Jurídico de Hans

Kelsen

1.1. A experiência americana, *Race and State* e o projecto de superação de *Staatslehre*

Talvez a melhor maneira de empreender uma jornada nos meandros da crítica de Voegelin às concepções da lei e da justiça seja confrontando-o com as teses e as aporias do seu antigo mestre, o jurista Hans Kelsen. As inquietações e as intuições presentes nas primeiras críticas à *Teoria Pura do Direito* de Kelsen já continham alguns dos elementos que Voegelin desenvolveria de forma mais incisiva e rigorosa ao longo da sua evolução intelectual. Como o papel da natureza humana na compreensão dos fenómenos da ordem social, ou a relevância dos factores meta-jurídicos para fundamentação da lei; ambos os tópicos ganhariam um tratamento minucioso nas obras posteriores de Voegelin, como *Anamnese* e *A Natureza do Direito*. Como defende o Professor Barry Cooper: “existe uma continuidade no trabalho de Voegelin desde o início dos anos vinte até meados dos anos oitenta [...]”³¹, no entanto essa sequência no pensamento voegeliniano não diz respeito ao objecto da investigação mas ao contínuo e infindável

³¹ COOPER, Barry. *Beginning the Quest: law and politics in the early work of Eric Voegelin*, p. 2: “there is a continuity in Voegelin’s work from early 1920s to the mid-1980s [...]”.

processo de inquirição pela verdade – *zetema*, no sentido platónico³². Nesse caminhar, cujo fim não é possível vislumbrar, um dos passos mais decisivos para Voegelin foi libertar-se das amarras do positivismo jurídico e ir ao encontro da realidade política. Um dos pivôs da ruptura intelectual de Voegelin com Kelsen foi o seu encontro directo com a realidade da sociedade americana. Durante os seus dois anos, entre 1924 e 1926, como bolsista da *Laura Spelman Rockefeller Memorial*, ele entrou em franco contacto com a sociedade e com o ambiente intelectual dos Estados Unidos e observou a existência de um frutífero debate teórico para além dos círculos neo-kantianos dominantes na Europa Central. Ele experienciou a existência de um mundo para o qual esse outro mundo no qual ele crescera era “intelectual, moral e espiritualmente irrelevante.”³³

A Universidade de Columbia foi o começo da sua excursão americana. Aí, estudou teoria educacional com John Dewey, mudando-se depois para Wisconsin onde conheceu pela primeira vez os trabalhos de John R. Commons. Na sequência disso, foi aluno de jurisprudência americana em Harvard com Roscoe Pound e também entrou em contacto com as teses do filósofo inglês Alfred Whitehead. Os impactes mais imediatos da sua experiência americana foram publicados em 1928, no seu regresso a Viena, com o título *On the form of the American Mind* [*Sobre a Forma do Espírito Americano*].

Após o seu regresso a Viena e a redacção do seu livro sobre a América, Voegelin pretendeu escrever um livro sobre *Staatslehre*. *Staatslehre*, palavra usualmente traduzida como ciência política ou teoria do Estado, tem um significado muito específico no pensamento alemão, destoando das demais tradições da ciência política. Ela é compreendida³⁴ como um apêndice ao direito constitucional, restringindo-se assim os problemas da ciência política à lei positiva. Deste modo, o fundamento da ciência

³² VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16:149).

³³ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 61.

³⁴ VOEGELIN, Eric. *Race and State*, (CW 2:5).

política encontra-se sistematicamente deslocado da experiência humana concreta. No ambiente neo-kantiano, que predominou nas universidades germânicas do início do século XIX, o principal objectivo dessa ciência política foi o de purificar a esfera normativa de todos os seus elementos fenoménicos. Nesse paradigma intelectual, a *Staatslehre* de Hans Kelsen obteve um inigualável sucesso, pois a sua *Teoria Geral do Direito e do Estado* subjugava todos os inconvenientes da ciência política aos problemas da validação e da criação da ordem jurídica.

Na introdução de *Race and State* [*Raça e Estado*] de 1933, obra que analisa a importância da ideia de raça no caldeirão ideológico europeu no início do século XIX, Voegelin delinea as fronteiras da sua obra sobre *Staatslehre*, nomeadamente, a ideia de que as raízes do Estado devem ser procuradas na natureza humana³⁵. Seu desafio era romper com o paradigma da tradição alemã e fundamentar a sua *Staatslehre* numa antropologia filosófica. Na época, Voegelin estava fascinado com os avanços do filósofo Max Scheler expostos no livro *A Posição do Homem no Cosmos*. Nesta obra, Scheler desenvolveu uma antropologia que balanceia adequadamente os aspectos físicos, filosóficos e teológicos do homem em contraposição às visões somáticas predominantes nas ideias de raça. Sua experiência americana, juntamente com o revigoreamento intelectual da antropologia filosófica, iluminou os horizontes de Voegelin para novas abordagens às antigas e perenes dificuldades da *Staatslehre*, entretanto encobertas pelo avanço do positivismo kelseniano.

Uma das dificuldades fundamentais da *Staatslehre*, e que não encontrava explicação adequada na teoria de Kelsen, é a justificação do fenómeno da lei. Kelsen parte da lei positiva como um dado adquirido, não se preocupando com as suas origens. Voegelin, no entanto, identifica uma dupla origem da lei: por um lado, ela é um

³⁵ VOEGELIN, Eric. *Race and State*, (CW 2:2).

fenómeno da experiência moral do homem que, preocupado com as consequências das suas acções, se impõe um índice a respeito “do que se deve fazer”³⁶; noutra perspectiva, ela é um fenómeno que emerge da experiência comum dos seres humanos que atribuem uma dimensão de universalidade à norma, criando, assim, a ideia de que ela deveria ser aplicada à maioria das pessoas. A comunidade, através da acção dos seus membros, incorpora no seu sistema normativo um ideal que busca realizar historicamente. Deste modo, a ordem normativa emana da experiência dos indivíduos e das aspirações da comunidade. Este problema está intrinsecamente ligado à necessidade de o Estado se justificar sistematicamente como razoável para a consciência de cada indivíduo. Deste modo, geração após geração a existência e a coesão do Estado tem de ser legitimada. Verifica-se que estes problemas não estavam englobados na tradição germânica da *Staatslehre* e, mais especificamente, na teoria de Kelsen. A *Staatslehre* positivista era apenas uma teoria da lei, da sua validade e do seu conteúdo positivo.

Na terceira parte do seu projecto sobre um sistema de *Staatslehre*, Voegelin planeava analisar o problema das ideias políticas que foi deliberadamente excluído da ciência política com a purificação kelseniana. Com isso, determinados tópicos da ciência pré-positivista deveriam ser reintroduzidos no estudo da teoria do Estado. Influenciado pelo institucionalismo francês de Maurice de Hauriou, que concebia que o núcleo de uma nação era a concepção de uma *idée directrice*, Voegelin compreendeu que as ideias políticas serviam para unificar e dar coesão ao corpo político. As ideias não tinham necessariamente uma importância científica, no entanto as “ideias de Estado” eram fundamentais para a auto-interpretação e para a coesão do corpo político. Apesar disso, Voegelin reconhecia que o seu conhecimento sobre as “ideias políticas” era assaz insuficiente para levar a cabo tamanho empreendimento. Consequentemente,

³⁶ VOEGELIN, Eric. *Race and State*, (CW 2:3).

já nos Estados Unidos, ele dedicou longos anos ao estudo e à redacção da sua obra, inacabada e publicada postumamente, *History of Political Ideas*. A crítica de Voegelin às ideias políticas como uma categoria equivalente à teoria política será examinada no terceiro capítulo, quando se investigar a sua apreciação sobre as diversas teorias da lei natural. Analisando a ideia de raça e a sua importância para as comunidades políticas do seu tempo, Voegelin percebeu a inexistência de uma ponte analítica entre a esfera normativa da *Staatslehre* e a realidade das ideias políticas. As ideias políticas não são propriamente instrumentos de cognição, mas elas são elementos constitutivos da realidade política e são partes essenciais da realidade do Estado. Assim, deve-se hesitar e ter muito cuidado ao elevá-las ao estatuto de ciência propriamente dita³⁷. Elas são símbolos cuja função é criar a imagem do grupo como uma unidade³⁸ e, deste modo, elas influenciam na criação, na manutenção e na abolição das normas do Estado.

Voegelin também tentaria dar um tratamento mais adequado à questão da teoria das formas de governo. A teoria das formas de governo de Kelsen apenas circundava uma série de problemas, como a personificação do conteúdo da lei positiva, sendo incapaz de esclarecê-los plenamente. Kelsen elabora a sua distinção entre as formas de governo apenas com base na ideia de auto-determinação, ou seja, na ideia de liberdade em seu sentido político³⁹. Para ele, bastaria compreender o papel dos súbditos na constituição da ordem estatal, ou seja, se o sujeito das regras de direito participa ou não na elaboração destas mesmas regras. Baseando-se nesta distinção, Kelsen tipifica duas formas ideais de governo: a autocracia pura e a democracia pura⁴⁰. Na democracia pura,

³⁷ VOEGELIN, Eric. *Race and State*, (CW 2:4).

³⁸ Os estudos de Voegelin sobre o problema da ideia e das teorias de raça foram sintetizados para o público americano no artigo *The growth of the idea of race* de 1940. Republicado no Vol. 10 da CW, *Published Essays, 1940-1952*.

³⁹ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 406.

⁴⁰ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 407.

a forma política incorpora a ideia de liberdade. Nela os próprios sujeitos das regras de direito são os responsáveis pelo seu estabelecimento. Contrariamente, na autocracia pura a criação das regras é atribuída a um único indivíduo que, conseqüentemente, aparece como o senhor de todos os outros indivíduos. Voegelin reconhece que a demanda por liberdade é um importante agente na formação das instituições políticas. Contudo, ela é apenas uma entre as muitas e complexas relações causais que determinam a partilha do poder numa comunidade. Ademais, entre os diversos elementos que constituem a forma de uma sociedade, a ideia de liberdade não é a primeira no tempo pois o próprio controlo do poder por um grupo mais amplo ou mais restrito de governantes pressupõe a existência prévia desta comunidade como uma unidade.

A teoria política de Kelsen assume que “o Estado como ordem social deve ser necessariamente idêntico ao Direito, ou pelo menos, como uma ordem jurídica específica, relativamente centralizada”⁴¹, isentando-se, porém, de prestar qualquer esclarecimento em relação às origens da lei e do Estado. Ele simplesmente pressupõe a existência da esfera normativa “como uma realidade estabelecida sem apontar as suas origens no homem.”⁴² Como se observará na análise da obra de Voegelin *A Natureza do Direito*, o processo de criação do direito depende de factores extra-jurídicos, pois as sociedades criam o direito, encarando-o como um relato verdadeiro sobre a estrutura do ser e sobre a forma como os homens se devem comportar para sintonizar a sua existência à ordem do ser. Voegelin afirma, deste modo, que o dever adquire um sentido ontológico.

Na altura da redacção de *Race and State* já estava nítido para Voegelin que a

⁴¹ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. XXXI.

⁴² VOEGELIN, Eric. *Race and State*, (CW 2:7). “And finally, the ‘normative sphere’ is accepted as a reality without pointing to its origin in man.”

redução kelseniana da teoria do Estado à teoria da lei [*Rechtslehre*] conduziria a teoria política a um neutralismo de difícil superação. A inépcia da teoria política em momentos de crise poderia levar, e por fim levou, a comunidade política a uma profunda ruptura. Esta chaga não cicatrizaria apenas com a análise dos problemas do Estado a partir de um “ponto de vista puramente jurídico”⁴³. A expulsão de todos os aspectos sociológicos, filosóficos, psicológicos, religiosos e culturais da ciência política não poderia deixar imaculada a capacidade da ciência positiva para compreender a natureza da realidade social. Neste contexto, a emergência da constituição autoritária na Áustria, em 1934, serviu de veículo para Voegelin expressar mais criteriosamente as suas objecções ao positivismo kelseniano. Oito meses antes do *Anschluss*, numa conferência em Paris com o curioso nome de “*General Study Conference on Peaceful Change*”, Voegelin expressa precisamente o carácter dramático da situação austríaca: “o problema constitucional austríaco pode ser colocado numa frase: a Áustria é um Estado uniforme sem ser um Estado nacional”⁴⁴. A população presente no Estado Austríaco nunca formou uma unidade política. Ela era parte integrante do antigo Império dos Habsburgos e com o desmembramento do império nunca se criou um povo ou uma nação no seu sentido moderno. A questão fundamental era se havia ou não a vontade concreta da população austríaca para desfrutar de uma existência política independente. Porém, este tipo de problema relativo à existência política de uma sociedade somente adquire sentido teórico quando o Estado e as suas normas são contextualizados com as tensões históricas, sociais e ideológicas que os originaram. Kelsen e o positivismo jurídico negam a relevância destas tensões e por isso Voegelin critica pormenorizadamente os limites metodológicos e as consequências do positivismo jurídico kelseniano na sua

⁴³ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 261.

⁴⁴ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:367). “The Austrian constitutional problem can be put in one sentence: Austria is a nationally uniformstate without being a national State.”

obra *The Authoritarian State*.

1.2. *The Authoritarian State* e a crítica à Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen

Dois anos após a publicação de *The Authoritarian State: an essay on the problem of the Austrian State* [*O Estado Autoritário: um ensaio sobre o problema do Estado Austríaco*], o Terceiro Reich anexou a Áustria cessando prontamente toda a circulação da obra. Contudo, o destino da publicação ainda não estava selado. Durante o assalto soviético a Viena, na Primavera de 1945, a editora foi bombardeada e todos os exemplares remanescentes da sua edição converteram-se em cinzas. Somente em 1997 o texto foi reeditado sendo, em 1999, traduzido para inglês como o quarto volume das *Collected Works of Eric Voegelin*. O infausto destino material da obra contribuiu para o seu relativo esquecimento nas décadas seguintes. Contudo, o seu núcleo, a crítica de Voegelin à *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, ainda detém a sua validade e a sua actualidade.

A obra é dividida em três partes. A primeira parte fornece uma análise crítica dos símbolos “autoritário” e “total”, sendo também aí que Voegelin inicia a distinção entre os conceitos teóricos e os símbolos políticos utilizados para a auto-interpretação da sociedade. É “a essa classe de símbolos políticos, que definitivamente não são conceitos teóricos, que pertencem símbolos como ‘total’ e ‘autoritário’”⁴⁵. Esta abordagem fora já adoptada em *Race and State* com a distinção conceptual entre teoria da raça e ideia de raça. Posteriormente, com o amadurecimento da sua teoria do conhecimento, Voegelin

⁴⁵ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 88.

ultrapassa essa distinção original e estabelece o cerne da ciência política na “interpretação *noética* do homem, da sociedade e da história”⁴⁶. Assim, o teórico deveria inquirir criticamente as auto-interpretações não *noéticas* da realidade política, sejam estas auto-interpretações ideológicas, apocalípticas, gnósticas, teológicas, místicas e assim por diante.

A segunda parte da obra realiza um exame histórico dos problemas centrais da fundação do Estado Austríaco imediatamente após o colapso do Império Austro-Húngaro e da sua relação com o debate constitucional do século XIX e XX. A última parte investiga o contexto sociopolítico austríaco nos anos trinta: a emergência da Constituição Autoritária e, principalmente, as teorias jurídico-políticas subjacentes a esse contexto. É esta derradeira estreia, com uma rigorosa e profunda crítica à *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, que será analisada detalhadamente a seguir.

Provavelmente as cinquenta páginas dedicadas ao debate crítico do positivismo jurídico de Kelsen foram as mais marcantes para Voegelin, não apenas por simbolizarem o seu distanciamento definitivo da *Teoria Pura do Direito* e da metodologia neokantiana mas também por terem posto em cheque a sua relação pessoal com seu antigo mestre. Segundo Thierry Gontier⁴⁷, durante os anos vinte Voegelin realizou críticas menores, ou internas, ao sistema de Kelsen, como no seu primeiro artigo publicado *Reine Rechtslehre und Staatslehre* [*A Teoria Pura do Direito e do Estado*], de 1924, ou então o artigo *Kelsen's Pure Theory of Law* [*A Teoria Pura do Direito de Kelsen*]⁴⁸, de 1927, onde Voegelin apresenta criticamente a teoria do seu mestre ao público americano. Contudo, a partir da década de trinta, com a emergência e a radicalização

⁴⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 426.

⁴⁷ GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*, p. 15.

⁴⁸ Ambos artigos foram republicados no sétimo volume da *Collected Works, Published Essays, 1922-1928*.

dos movimentos totalitários, evidenciou-se que o apego incondicional à norma legal poderia constituir um pacto suicida para a democracia e para sociedade. Voegelin estava convicto da responsabilidade da ciência positiva na espiral de instabilidade e de violência que assolou a Europa. Pois o positivismo mostrou-se incapaz de diagnosticar e de tratar adequadamente os fenómenos da ordem social. O caso austríaco era sintomático. As circunstâncias presentes no momento da fundação da República Austríaca – a construção de um Estado a partir das ruínas de um império medieval sob chefia de um poder externo – reuniram as condições ideais para que a norma constitucional fosse o elemento de coesão e unidade da população do território austríaco. Consequentemente, “podemos quase dizer que o Estado Austríaco representa um caso cuja teoria da identidade do Estado com a norma jurídica pode, empiricamente, ser aplicada correctamente.”⁴⁹ Desta forma, o nome de Hans Kelsen estava umbilicalmente ligado a esta inovação política, tanto na sua concepção teórica quanto na sua consumação prática. O esforço deste grande jurista provou ser, contudo, inócuo para a preservação da ordem política.

A *Teoria Pura do Direito* estabelece um rigoroso método de sistematização e de análise da norma jurídica. Voegelin considerava, do ponto de vista do rigor teórico, a *Teoria Pura* como uma das maiores, senão a maior, construção intelectual no campo da ciência jurídica. “O que eu rejeitava não era, obviamente, a *Teoria Pura do Direito* em si, mas a sua pretensão de substituir a teoria política”⁵⁰. No caso austríaco, esta pretensão foi levada às últimas consequências com a tentativa de criação de uma nação através da norma jurídica. Por isso, em *O Estado Autoritário*, Voegelin endurece as suas críticas ao positivismo jurídico de Kelsen estendendo-as a todo o aparato

⁴⁹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:163). “We could almost say that the Austrian state represents a case to which the theory of the identity of state and law can empirically be applied correctly.”

⁵⁰ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 90.

epistemológico neo-kantiano da escola de Marburgo. Para Voegelin, a teoria de Kelsen era um “positivismo metafísico”. Kelsen, na sua tentativa de “purificar” a ciência jurídica, operou dois passos decisivos na amputação da realidade. Primeiro, ele reduziu o fenómeno do Estado à lei, para logo em seguida reduzir a lei a um sistema de normas. Esta limitação assentava nos pressupostos epistemológicos neo-kantianos. Segundo estes pressupostos, o método, e não a realidade sensível, compõe o objecto da ciência. Face à pluralidade dos objectos sensíveis, constatou-se ser necessário unificá-los, sendo que esta unificação e delimitação do objecto da ciência seriam asseguradas pela aplicação correcta do método – entendido como um sistema fechado de categorias. Com isso, os neo-kantianos deslocaram o problema do conhecimento do objecto para o sujeito do conhecimento. A obtenção da “pureza” significaria uma radical separação entre o reino do ser [*sein*] e o reino do dever-ser [*sollen*]. Barry Cooper⁵¹ nota que Voegelin segue Carl Schmitt na sua crítica à radical separação de Kelsen entre *sein* e *sollen*, Schmitt considerava que a norma constitucional retira o seu conteúdo do contexto social e político do momento da sua criação. Essa crítica de Schmitt a Kelsen estará presente na obra jurídica de Voegelin, *A Natureza do Direito*, onde ele analisa a natureza do direito não apenas como um agregado de regras válidas mas considerando também o contexto social no qual o direito é criado. Voegelin, no entanto, critica a incapacidade de ambos para discutir a constituição da sociedade para além das categorias jurídicas⁵² e o facto de ambos estarem apegados ao neutralismo científico de Max Weber.

Para os discípulos da escola de Marburgo toda a realidade pré-científica careceria de significado pois a realidade só adquire significado no acto da investigação.

⁵¹ COOPER, Barry. *Beginning the Quest: law and politics in the early work of Eric Voegelin*, p. 85-6.

⁵² VOEGELIN, Eric. *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt: Review essay of Verfassungslehre, by Carl Schmitt (1931)*. In: *Selected Book Reviews*, (CW 13:51).

Desta forma, as ciências humanas, para formarem uma “verdadeira” ciência, deveriam espelhar-se no sistema de descrição e categorização das ciências naturais. Contudo, e como Voegelin desenvolveria posteriormente, a realidade não se limita a um sistema de categorias *a priori* determinadas pelo sujeito do conhecimento, sendo antes um processo em que o homem participa.

1.2.1. O positivismo metafísico de Kelsen e o método neo-kantiano da escola de Marburgo

A necessidade de pureza proclamada por Kelsen tem as suas origens na epistemologia neo-kantiana da escola de Marburgo. Paul Natorp, Ernst Cassirer, Hermann Cohen e outros epígonos de Kant buscaram desenvolver uma *Normlogik*, uma teoria geral da normatividade. Segundo os princípios epistemológicos do neo-kantianismo da escola de Marburgo, e que foram cruciais para o desenvolvimento do positivismo jurídico, o realismo ingenuamente assume as afirmações da ciência como se fossem a realidade apreendida na sua essência. Paul Natorp, por exemplo, concebe que a filosofia deve esclarecer a estrutura *a priori* que condiciona a possibilidade de experiência do real, “e esta realidade, por sua vez, não é algo independente do pensamento, como pretendido pelo dogmatismo, mas surge no pensamento e do pensamento”⁵³. Partindo desta proposição, os neo-kantianos assumem a impossibilidade de o intelecto humano apreender a realidade como “coisas em si”. As “coisas em si” ultrapassam as possibilidades do intelecto humano pelo que a unidade do sistema de

⁵³ FRAILE, Guilherme; URDANOZ, Teofilo. *História de la Filosofía. Vol. VI: Siglo XX: De Bergson al final del Existencialismo*, p. 94. “y esta realidad, a su vez, no es algo independiente del pensamiento, como quiere el dogmatismo, sino que surge en el pensamiento y por el pensamiento.”

juízo necessária para a ciência não poderia ser obtida directamente no objecto que se está analisando. A unificação do objecto do conhecimento, que possibilita a ciência, só poderia ser obtida através da unidade de um sistema de categorias – *i.e.* conceitos operados pelo pensamento para unificar a multiplicidade da realidade sensível – da qual é constituída a ciência. A filosofia, assim, limita-se ao método de investigação das condições lógicas para o entendimento⁵⁴. Neste contexto, a apreensão dos objectos – *i.e.*, determinado segmento da realidade – é realizada em virtude de categorias apriorísticas do entendimento. Não são os objectos em si mesmos que nos transmitem significado mas é o próprio sujeito da percepção que atribui significado aos objectos. Os objectos da percepção são ancorados no próprio acto da percepção pois a mente humana é a responsável por ordenar as informações do mundo exterior, possibilitando assim o nosso conhecimento e a nossa compreensão do mundo externo. O grande mérito da teoria é eliminar todas as complicações materiais ao estabelecer o objecto da ciência no fluxo da consciência. No limite, o próprio sistema de juízo das ciências naturais diz respeito às ciências humanas, pois os seus juízos são realizados pelo intelecto.

O neo-kantianismo opera uma inversão no foco da ciência. Para o “dogmatismo metafísico” era a realidade que regulava o conhecimento; agora deveria ser o conhecimento, entendido como a aplicação do método, a regular os objectos do conhecimento. A ciência deixa de se fundamentar nos objectos e começa a basear-se na mente humana que fornece as categorias necessárias para o entendimento humano. A aplicação correcta do método científico limitaria o objecto da ciência e garantiria a sua unidade. A consequência imediata da aplicação rigorosa da metodologia neo-kantiana é a subordinação de determinado segmento da realidade ao método utilizado. A ontologia, desta forma, seria substituída pela metodologia. Como o método é um sistema fechado

⁵⁴ MARBURGO, (ESCOLA DE). In: *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia*, p. 622.

de categorias, os segmentos da realidade que não se ajustassem ao aparato metodológico seriam simplesmente descartados como irrelevantes.

As veredas trilhadas pelo neo-kantianismo, percorridas igualmente por Kelsen, conduziram a uma “metafísica positivista”. Porém, o próprio Kant aplicou os seus princípios com mais parcimónia do que os seus discípulos de Marburgo. Kant utilizou-os apenas para as ciências matemáticas da natureza. Em relação aos fenómenos do homem, da sociedade e do Estado o filósofo procurou examinar as “coisas em si”⁵⁵. Na sua análise da vida humana em sociedade, Kant “desenvolve uma metafísica da razão que vigorosamente se desvia desses requisitos”⁵⁶. Os neo-kantianos transferem sem qualquer apuramento crítico os problemas das ciências naturais para os demais ramos ciência. Entusiasmados com os avanços das ciências naturais, eles generalizaram a aplicação da sua metodologia às ciências humanas. Mesmo sem nos atermos de momento neste tópico, cabe adiantar que a generalização de uma metodologia derivada do modelo matematizante do mundo inorgânico inevitavelmente limitaria o objecto da teoria do Estado. O desenvolvimento da escola de Marburgo não foi, porém, o único caminho possível para as ideias de Kant. Historicamente, constata-se a existência de diferentes bifurcações das ideias kantianas, como os sistemas de Fichte e de Hegel, além das interpretações de Kant realizadas pelos contemporâneos de Voegelin, Martin Heidegger e Karl Jaspers.

A realidade como compreendida pelo transcendentalismo neo-kantiano só pode ser apreendida através do método puro. Afinal eles alegam que a unidade do objecto científico só pode ser determinada pela unidade do sistema de categorias. A existência dos objectos de conhecimento é dependente da estrutura da percepção e essa estrutura é

⁵⁵ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:170).

⁵⁶ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:166). “Develop a metaphysic of reason that strongly deviates from these requirements.”

constituída sob determinadas formas categoriais no acto da percepção. Cria-se, assim, uma tautologia onde o objecto do conhecimento não existe de forma independente do acto da percepção. O objecto do conhecimento, deste modo, é constituído no preciso momento do acto da percepção. Já não há mais problemas ontológicos apenas problemas metodológicos⁵⁷, conseqüentemente qualquer questão ontológica que preceda à investigação metodológica é inadmissível. Esta premissa é um dos grandes perigos do positivismo jurídico de Kelsen pois ela subordina a pertinência teórica da análise da realidade à aplicação correcta do método. Isso perverte e amputa o significado da ciência uma vez que esta deveria buscar a verdade nos diversos domínios da existência.

Como os objectos da percepção são definidos pelo sistema de categorias eles serão em todos os casos “puros” pois, por definição, um objecto não pode ser apreendido simultaneamente por diferentes categorias. Este argumento pressupõe, sem definir claramente, que no acto da percepção o objecto da percepção repentinamente nos confronta como um objecto percebido⁵⁸. No entanto, os neo-kantianos esqueceram-se de considerar que no ser humano o acto da percepção é sempre um horizonte aberto para a totalidade do ser. Todas as características do nosso ser – sejam essas características inorgânicas, físicas, corporais, mentais, sociais, espirituais ou religiosas – estão presentes no momento concreto da percepção e, de forma mais ou menos estruturada, essas características encontram-se abertas para a totalidade do ser. O que o argumento neo-kantiano não considera é que o acto da percepção está sempre “[...] integrado num contexto da espécie humana e da existência histórica do homem dentro do horizonte do nosso ser [...]”⁵⁹. E que as decisões sobre o que é ou não relevante sobre a estrutura do

⁵⁷ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:167).

⁵⁸ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:168).

⁵⁹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:168). “[...] integrated into the context of relevance

ser em análise são realizadas no horizonte da nossa existência concreta, e não através das categorias *a priori* da consciência que apreende⁶⁰.

É impossível esgotar todas as possibilidades de um determinado reino do ser através de um simples sistema de categorias. A abertura do sujeito à realidade é tão diversificada e diferenciada que seriam necessários diversos sistemas de categorização para se apreender segmentos complexos da realidade como o Estado. “O reino do ser chamado de Estado inclui muitos objectos como ‘sistemas de normas’, ‘massas e elites’, ‘relações de poder’, ‘legitimidade’ e ‘ideias políticas’, que certamente não podem ser incluídas num único objecto constituído de sistemas de categorias”⁶¹. A consequência de se cumprir os requisitos da metodologia neo-kantiana é um empobrecimento da realidade a ser analisada. No caso da contenda kelseniana, a sua maior batalha é precisamente limitar a realidade do Estado ao fenómeno a que a *Teoria Pura do Direito* chama de “direito”. Além disso, não satisfeito em limitar a realidade do Estado ao direito, Kelsen adopta uma atitude combativa contra aqueles que não pactuam com as suas escolhas metodológicas. Esta atitude polémica é uma consequência inevitável ao se posicionar a favor, não de um problema metodológico genuíno, mas de um dogma metafísico.

1.2.2. A unidade do objecto “direito” e a sua fundamentação

of human-species and human-historical existence within the horizon of our being [...].”

⁶⁰ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:168).

⁶¹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:169). “The realm of being called state includes such objects as ‘system of norms’, ‘masses and elites’, ‘power relations’, ‘legitimacy’, and ‘political idea’, which quite certainly cannot be included in a single object-constituent system of categories.”

No campo da ciência política, a demanda neo-kantiana por pureza resulta na limitação dos fenómenos do Estado unicamente ao fenómeno do direito – entendido como uma ordem normativa da conduta humana⁶². Empreendida esta redução, o positivismo jurídico cai em apuros para apreender adequadamente até o “simples” objecto “direito”. Pois se no caso das ciências da natureza o conhecimento dos fundamentos destas ciências é mais importante que o conhecimento do fundamento da própria natureza; no caso do Estado o problema inverte-se. Afinal, as questões relativas ao fundamento do Estado são tão ou mais importantes do que as questões relativas ao fundamento da ciência do Estado. A consequência de se cumprir os requisitos metodológicos neo-kantianos é o encobrimento de todos os problemas referentes ao fundamento da realidade. Assim, quando o objecto “Estado” é reduzido ao objecto “direito”, não apenas todos os demais fenómenos desaparecem da realidade do Estado, mas a própria questão da ordem normativa como um objecto anterior à ciência é banida do horizonte de análise da teoria do Estado. O que valerá para a ciência será apenas a lei positiva. Todos os problemas pertencentes à ordem normativa transformar-se-ão em questões metodológicas e a suas respostas serão igualmente metodológicas. Como Kelsen tem de resolver o problema do fundamento da ordem normativa utilizando exclusivamente o objecto “direito”, ele só pode fundar a validade da ordem normativa baseando-se noutra norma. Deste modo, ele não pode fundar a sua norma fundamental [*Grundnorm*] – que é o fundamento de validade de todas as outras normas – em nenhum dado empírico. Ele tem de, metodologicamente, pressupô-la. “Como a norma mais elevada, ela tem de ser *pressuposta*, visto que não pode ser *posta* por uma autoridade – cuja competência teria de se fundar numa norma ainda mais elevada.”⁶³

⁶² KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. XXIX.

⁶³ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 216.

Segundo Gontier⁶⁴, a crítica de Voegelin à *Teoria Pura do Direito*, como ficará claro na análise da sua obra *A Natureza da Lei*, não é feita em relação ao conceito de *Grundnorm*. Voegelin considera-o “ainda o núcleo de qualquer teoria analítica do direito.”⁶⁵ Contudo, os elementos ideológicos da *Teoria Pura do Direito* impedem Kelsen de reconhecer o conteúdo meta-jurídico no sistema normativo. Voegelin recusa veementemente a hegemonia da ciência jurídica sobre a ciência política pois os problemas do Estado ultrapassam a lógica jurídica e o significado das normas jurídicas refere-se a um plano ético-político e ao horizonte aberto da existência humana. Por outro lado, para Kelsen pouco importa se a norma fundamental tem a suas origens em tempos imemoriais, ou se foi imposta por uma potência invasora, ou se resultou de algum pacto decorrente da luta pelo poder, ou da combinação desses três elementos. O que importa é que ela seja o fundamento último da ordem normativa e do Estado. Por conseguinte, o próprio direito, como uma realidade anterior à ciência, é encoberto e todas as consequências que a gênese da *Grundnorm* tem para a realidade política são consideradas “elementos estranhos” à teoria do Estado. No entanto, são exactamente estes “elementos estranhos” que determinam a unidade de uma comunidade política. Na Constituição da República Austríaca, de 1920, a inexistência destes “elementos estranhos” foi uma das causas da instabilidade do regime, comprovando a incapacidade e a impossibilidade de a norma ser o elemento exclusivo da coesão do corpo político.

Ao remover a realidade do direito da *Teoria Pura*, Kelsen depara-se com algumas dificuldades. Voegelin identifica⁶⁶ na teoria de Kelsen uma constante vacilação entre o seu contexto científico e a estrutura real da ordem normativa. Esta hesitação surge porque, metodologicamente, o autor estaria inclinado a aceitar que a ciência

⁶⁴ GONTIER, Thierry. *Le Fétichisme de la Norme: Voegelin critique Kelsen*, p. 130.

⁶⁵ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 44.

⁶⁶ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:171).

deveria tratar de apenas um objecto; porém, na delimitação do objecto a ser analisado, ele incorpora outros aspectos da realidade considerados relevantes para a análise. Como, por exemplo, o estabelecimento da lei positiva pela dogmática jurídica [*Rechtsdogmatik*], Kelsen, deste modo, viola os seus princípios metodológicos.

Para Kelsen, quem determina a extensão do objecto da ciência jurídica são os tradicionais dogmáticos do direito. Deste modo, “o dogmático do Direito, usando as regras tradicionais de exegese, deve integrar as normas dadas num sistema consistente de normas”⁶⁷. Kelsen atem-se à tradição sem negar o carácter científico da dogmática do direito. Contudo, a “ciência” do dogmático do direito apresenta um carácter especial na medida em que ela não transcende o ser que deveria analisar. Muito pelo contrário, ela própria é parte do ser em análise. A actividade do dogmático do direito é parte constitutiva do objecto da ciência e, deste modo, antecede a aplicação da lei. A definição do direito como uma ordem legal – ou mais precisamente, como uma ordem normativa, ou como um sistema normativo – não é uma tentativa de aplicar a pureza metodológica para delimitar um reino do ser. Ela é uma delimitação de um ser imanente realizada pelo dogmático do direito que realizou um trabalho preparatório para a aplicação da lei. Consequentemente, a lei positiva do Estado não é de forma alguma uma ordem singular; pelo contrário, ela é uma variedade de ordens normativas agrupadas pelos estudiosos do direito. Esta afirmação pode ser constatada pela existência dos diversos ramos, mais ou menos delineados, na organização do material legal como o direito civil, o direito penal, o direito administrativo, o direito constitucional, o direito internacional e assim por diante.

Na perspectiva da prática jurídica, cada ramo do direito inserido na lei positiva do Estado deve apresentar-se como um objecto singular mais ou menos delimitado;

⁶⁷ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:171). “The dogmatist of law, using the traditional rules of exegesis, must integrate the given norms into a consistent system of norms.”

contudo, na perspectiva metodológica da *Teoria Pura do Direito* é necessário compreender a ordem legal estatal como uma ordem única e total. Isso ocorre porque a ciência jurídica pura não busca o seu objecto nos actos da percepção, mas na delimitação de um campo de análise relevante, limitando a experiência a ser considerada. Deste modo, introduz-se o Estado como o campo da realidade relevante para a ciência jurídica uma vez que nele as diversas ordens jurídicas adquirem a unidade necessária à purificação da ciência.

Todavia, se, dentro do reino do Estado, o direito é uma unidade, ele não pode ser considerado unicamente como um sistema de normas. Afinal, o direito é um complexo sistema que vincula reciprocamente normas e actos. Com alteração do objecto da *Teoria Pura do Direito*, do material utilizado pela dogmática do direito para o Estado, surge um novo problema pois a norma jurídica é criada e executada através de actos jurídicos⁶⁸. Os actos constituem, assim, um segundo objecto do direito. Deste modo, o direito, que é delimitado pelo Estado, transforma-se num contexto de delegação onde se vinculam normas e actos. O contexto de delegação estende-se de uma legislação mais elevada até normas e actos intermediários – que são legais porque derivam de uma norma maior –, continuando nos actos de menor teor que aplicam e executam as normas⁶⁹. Consequentemente, “a totalidade dos actos em que a lei é posta, aplicada e executada deve ser incluída no fenómeno do direito”⁷⁰. Analisando-se qualquer facto jurídico, como uma resolução parlamentar, um contrato entre privados, um acto administrativo ou um delito, é possível distinguir claramente os dois elementos: primeiramente, tem-se “o acto que se realiza no espaço e no tempo, sensorialmente

⁶⁸ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 55.

⁶⁹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:173).

⁷⁰ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:173). “[...] the totality of all acts in which the law is posited, applied, and enforced must be included in the phenomenon of law.”

perceptível [...]; segundo, a sua significação jurídica, isto é, a significação que o acto tem do ponto de vista do Direito”⁷¹. Esta constatação suscita um problema capital para a metodologia neo-kantiana. Afinal, um dos requisitos para a pureza metodológica é a necessidade de não existir mais do que um objecto para a ciência. Sendo que a norma e o acto não podem ser subsumidos em apenas um objecto, é necessário desembaraçar esta aporia.

1.2.3. A distinção entre ciência da natureza e ciência social

Kelsen soluciona habilmente este problema utilizando a dicotomia entre o domínio do ser [*Seinssphäre*] e o domínio do dever-ser [*Sollenssphäre*]. “Na verdade, a norma jurídica é um dever-ser e o acto de vontade de que ela constitui o sentido é um ser”⁷². Kelsen diferencia os dois elementos do direito de forma a conduzir uma distinção no método de análise. Assim, ele propõe uma nova ciência, a sociologia, – neste caso uma ciência da natureza, do ser – para estudar as circunstâncias da delegação, os actos, que constituiriam um objecto alheio ao direito. O facto externo que se processa no espaço e no tempo é um evento sensorialmente perceptível e, como tal, é determinado pela lei da causalidade. Por outro lado, a norma jurídica como ordem normativa da conduta humana é determinada por outro princípio ordenador, distinto da causalidade, que é o princípio da imputação. O carácter eminentemente jurídico do acto não está na sua facticidade mas sim no sentido objectivo que ele possui. O acto recebe o seu sentido jurídico por intermédio de uma norma que lhe confere significação jurídica. Assim, a

⁷¹ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 2.

⁷² KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 5.

norma jurídica funciona como um esquema de interpretação e empresta significado ao acto jurídico.

Para se entender claramente como Kelsen se desvincula do problema dos actos e das normas como elementos da lei, introduzindo a sociologia, é necessário relembrar o tipo peculiar de positivista que Kelsen era. Ao contrário dos demais pensadores neokantianos, que fundem a metafísica positivista com o idealismo transcendental, Kelsen era um positivista no sentido estrito da palavra. Ele considerava os fenómenos da natureza como a única realidade existente. Qualquer manifestação da consciência, da mente, do intelecto, ou quaisquer considerações de carácter psicológico são meros epifenómenos da natureza. São simplesmente criações ideológicas para satisfazer as necessidades naturais dos indivíduos. Por conseguinte, e Kelsen estava ciente desta ilação, “o conhecimento do significado intelectual do ‘direito’ é ilógico no sistema do positivismo metafísico”⁷³. Para o positivismo de Kelsen, o dever-ser, a imputação normativa, não se refere a nada de real. Os juízos jurídicos, que prescrevem uma determinada conduta humana, não podem ser reduzidos a afirmações sobre factos da ordem do ser. Eles referem-se eminentemente ao sentido, ao dever-ser, à norma, enfim, a domínios diferentes de um acto da vontade. O direito, assim, não é uma realidade determinada por leis causais. Neste sentido, “o Direito pode ser entendido como uma ideologia [...] – isto é, como um complexo sistemático diferente da natureza”⁷⁴. Kelsen distingue dois tipos de ideologia: uma que opõe o direito, como ordem normativa, à facticidade da realidade; e a outra que encobre, obscurece e desfoca o objecto do conhecimento ao fundar-se em juízos de valores subjectivos que criam representações não objectivas da realidade. Confrontada com esta segunda acepção de ideologia, a

⁷³ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:174). “That acknowledging the intellectual meanings of ‘law’ is illogical in the system of positivist metaphysics [...]”

⁷⁴ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 124.

Teoria Pura do Direito seria anti-ideológica pois ela nega qualquer relação com uma ordem “superior” que iluminaria o desenvolvimento de um direito “ideal”, “natural” ou uma ordem supostamente “justa”. Kelsen considera esses conceitos como um juízo subjectivo de valor. “Tal ideologia tem a sua raiz na vontade, não no conhecimento, nasce de certos interesses, melhor, nasce de outros interesse que não o interesse pela verdade”⁷⁵.

Ao identificar a sua teoria com um tipo específico de ideologia, Kelsen abre uma excepção ao seu positivismo estrito. “O sistema positivista é suspenso por um acto de vontade em favor do objecto conhecido como ‘norma jurídica’; este acto de vontade é motivado apenas histórica e geneticamente, recusando uma justificação racional para a decisão”⁷⁶. A norma jurídica é formada pelo material utilizado pelos dogmáticos do direito. A possibilidade e a necessidade do direito são comprovadas pela sua existência milenar que, “como jurisprudência dogmática, e enquanto houver Direito, servirá as necessidades intelectuais dos que deste se ocupam”⁷⁷. Kelsen não identifica nenhuma razão para não se saciar a legítima necessidade intelectual dos dogmáticos do direito pois a ciência do direito deixaria de existir caso a satisfação dessas aspirações fosse recusada. “Deste modo, o sistema positivista que nega a realidade do ser da consciência [*einsleugnung*] faz uma excepção para a norma legal – mas apenas para a norma legal”⁷⁸. Ora, o direito positivo é uma ordem de coerção cujas regras derivam da vontade arbitrária de uma autoridade humana. Esta autoridade é baseada no pressuposto

⁷⁵ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 125.

⁷⁶ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:174). “Thus, the positivist system is suspended by an act of will in favor of the object known as ‘legal norm’; this act of will is motivated only historically and genetically, refusing a rational justification of the judgment.”

⁷⁷ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 124.

⁷⁸ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:175). “Thus the positivist system of denial of the being [*einsleugnung*] of mind makes an exception for the legal norm — but *only* for the legal norm.”

de que existe uma norma fundamental que estabelece a autoridade legislativa suprema. “Ela [a norma fundamental] apenas eleva ao nível da consciência o que todos os juristas fazem, mesmo inconscientemente, quando, na compreensão da sua matéria, rejeitam o direito natural (*i.e.*, limitam-se ao direito positivo) e, assim consideram os dados da sua cognição não como meros fatos de poder, mas como leis, como normas.”⁷⁹

Ao negar a realidade da consciência, exceptuando-se o caso da norma, o positivismo jurídico cria “[...] as bases para tratar da questão dos actos que em conformidade com os princípios da pureza metodológica não teria espaço no sistema de normas”⁸⁰. Como a existência da consciência humana é reconhecida apenas para a organização do sistema normativo, a questão da autonomia do objecto da ciência jurídica pode ser colocada numa discussão teórica sobre a classificação dos distintos ramos da ciência, *i.e.*, sobre a divisão entre ciências naturais e humanas. O processo de classificação das diferentes ciências segue o mesmo procedimento utilizado na suspensão do sistema positivista em favor da norma jurídica, ou seja, Kelsen recusa-se a prestar justificações. Assim, as diferentes classificações dos ramos da ciência servem apenas como instrumentos para a realização de uma decisão metafísica⁸¹, oscilando de significado conforme a situação. Para justificar o direito como uma ordem normativa da conduta humana, Kelsen necessita classificá-lo como uma ciência da sociedade em contraposição às ciências da natureza⁸². A natureza é uma ordem ou um sistema de elementos ligados entre si pelo princípio da causalidade, e as ciências que almejam descrever as leis naturais são classificadas como ciências naturais. Por outro lado, “se há uma ciência social que é diferente da ciência natural, ela deve descrever o seu objecto

⁷⁹ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 563.

⁸⁰ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:175). “[...] the basis for dealing with the problem of ‘acts’, which according to the principles of pure method have no place in the system of norms.”

⁸¹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:175).

⁸² KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 88.

segundo um princípio diferente do da causalidade”⁸³. A sociedade não é apenas um domínio de relações causais. Ela é também uma ordem normativa da conduta humana e, como tal, é regida por um princípio diferente da causalidade, a saber, o princípio da imputação. Logo, ao contrário das leis da natureza, que estão subordinadas ao princípio da causalidade e são independentes de qualquer intervenção humana, as proposições jurídicas regidas pelo princípio da imputação são produzidas através de uma “norma estabelecida pela autoridade jurídica – através de um acto de vontade, portanto”⁸⁴.

Com a redução dos problemas da consciência à norma Kelsen opera, algumas páginas depois, uma nova classificação⁸⁵, catalogando, desta vez, a sociologia como uma ciência da natureza em contraste com as ciências normativas. A sociologia, a etnologia, a história e a psicologia, apesar de terem como objecto a conduta humana descrevem esta conduta segundo o princípio da causalidade. Elas processam-se, por isso, no domínio da natureza ou da realidade natural. Deste modo, estas ciências sociais, na medida em que procuram explicar causalmente a conduta humana, não se distinguem das ciências naturais como a física, a biologia e a química. Esta distinção é essencial ao permitir que Kelsen pegue em “todos os elementos da sociedade que não são normas, mas seriam objectos do intelecto de acordo com o primeiro significado de ‘sociologia’, e os remova da esfera da mente, para que a ‘norma’ permaneça como a única realidade intelectual da sociedade”⁸⁶. Assim, ao colocar à sociologia o rótulo de ciência natural, Kelsen está livre para colocar os actos humanos sob a tutela da sociologia. Desta forma,

⁸³ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 89.

⁸⁴ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 90.

⁸⁵ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 100.

⁸⁶ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:175). “Then the terms used again, this time to take all those elements of society that are not norms but would be intellectual objects according to the first meaning of ‘sociology’ and remove them from the sphere of mind, so that the ‘norm’ remains as the only mental social reality.”

os actos seriam o objecto de uma sociologia naturalizada e as ciências normativas da conduta humana teriam como domínio exclusivo as normas positivas. Kelsen, com isso, resguarda a unidade da ciência positivista e exclui todas as considerações ideológicas que dela possam ser feitas, à excepção da origem da norma jurídica.

Convém recordar os passos que delimitaram o objecto “direito” antes de nos determos na análise de Voegelin sobre as implicações da *Teoria Pura do Direito*. Partindo da delimitação da norma jurídica realizada pelos dogmáticos do direito, chegou-se a uma pluralidade de ordens jurídicas. Kelsen identifica, então, no Estado o objecto que unificaria esta pluralidade de ordens. Porém, o Estado não é composto apenas de normas. Ele é um complexo contexto de delegação que envolve actos e normas. Para manter-se em conformidade com os requisitos da metodologia neo-kantiana, o objecto da ciência deveria ser categorialmente uniforme. A adopção dos actos perturbava, contudo, esta uniformidade. Este problema foi solucionado com a introdução da sociologia como uma ciência da natureza que teria no “acto” o seu objecto. Esta manobra contribuiu para a construção da unidade do sistema legal, onde o contexto da norma emergiria de um acto natural. Assim, o sistema de produção das normas seguiria um movimento pendular onde, constantemente, haveria uma queda do sistema de normas para a natureza através de um novo acto, que ascenderia novamente à altitude da mente com a criação de uma nova norma.

Esta oscilação entre a queda para a natureza e a posterior ascensão ao nível do intelecto interrompe-se somente com um derradeiro acto que não cria novas normas mas apenas aplica, executa e implementa as normas. A *Teoria Pura do Direito*, então, introduz um novo elemento na teoria que é a doutrina da “norma fundamental”. Com isso, os objectivos da lógica transcendental⁸⁷, a saber, que os objectos de conhecimento

⁸⁷ A lógica transcendental é a parte da lógica que se ocupa “da origem dos nossos conhecimentos dos

sejam constituídos pelo trabalho categorial do sujeito do conhecimento, são cumpridos. A lógica transcendental não estaria satisfeita se o direito fosse um produto da natureza, ou um acto, ao invés de um produto da cognição⁸⁸. Por isso, Kelsen necessita que a lei seja, hipoteticamente, pressuposta pelo sujeito do conhecimento. Assim, “[...] o ponto de partida do sistema é a norma fundamental, a norma fundamental é produzida pelo sujeito da percepção, a ordem jurídica constitui-se como o contexto da percepção”⁸⁹. Do ponto de vista metodológico, a criação de Kelsen é rigorosa. No entanto, a preponderância da metodologia sobre a ontologia conduz a um empobrecimento da realidade a ser investigada, como se observará a seguir na crítica de Voegelin a algumas questões de difícil resolução para o positivismo kelseniano.

1.2.4. Os problemas insolúveis do positivismo jurídico

O rigor na aplicação do método, a clareza na definição dos conceitos e a solidez do aparato metafísico-positivista construíram uma fortaleza teórica que dificilmente será superada dentro dos seus próprios termos. Além disso, Kelsen entrincheirou-se de tal forma que qualquer ataque externo à sua posição torna-se uma operação assaz árdua. Para se defender dos seus críticos, Kelsen criou o que Voegelin denomina de “sistema metafísico de guerra de conceitos”⁹⁰. Este sistema permitiu a Kelsen resguardar os

objectos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objectos” mas ao trabalho categorial do sujeito do conhecimento. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 91.

⁸⁸ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:177).

⁸⁹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:177). “[...] the starting point of the system is the basic norm, the basic norm is produced by the subject of perception, the legal order is constituted as the context of perception.”

⁹⁰ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:178).

pontos fracos da sua teoria investindo contra toda a tentativa teórica de tomar de assalto o seu cânone. Kelsen varreu para de baixo do tapete todos os fenómenos do Estado inconvenientes à sua teoria com a sua classificação científica de “sociologia”. Deste modo, ele conservou a exclusividade da ordem normativa como o fundamento da sua teoria do Estado. Como a sua teoria purificou todos os aspectos da realidade política, com excepção da norma, surgiu a questão de como tratar dos diversos objectos da percepção que coexistem na realidade do Estado, mas não eram considerados problemas genuínos para o positivismo. Por isso, Kelsen cunhou a expressão “pseudo-problemas” para se esquivar desses inconvenientes e para se defender dos fenómenos que não podem ser exauridos pelo positivismo. Para Kelsen, não há problemas legais fora da *Teoria Pura do Direito*; contrariamente, para Voegelin esses “pseudo-problemas” têm consequências reais na ordem da sociedade. A metafísica positivista, ao negar toda a realidade da consciência, necessitava atacar todos os argumentos que se originam nesta realidade incompreensível para o positivismo. Desta forma, as tentativas de compreender a essência ou a natureza da realidade política são rotuladas por Kelsen de “ideologia”, uma invenção com o intuito de justificar determinada posição política. Além disso, há sempre o último recurso de acusar os argumentos que criticam o positivismo de serem “não-científicos”, considerando-os um “juízo de valor”. Kelsen acusa os adversários da *Teoria Pura do Direito* de já estarem “a raiar o ódio”⁹¹. Mas este suposto “ódio” não cessará pois por detrás dos “pseudo-problemas”, das “ideologias”, dos “julgamentos de valor”, e por debaixo do tapete da “sociologia”, há problemas substanciais e reais que a ciência política deve considerar.

Ironicamente, Kelsen utilizou precisamente estas estratégias na sua resenha crítica de *A Nova Ciência da Política* de Eric Voegelin. Antes de analisar algumas das

⁹¹ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. VIII.

questões insolúveis para a metafísica kelseniana, convém esquadrihar alguns pontos do ataque de Kelsen a Voegelin. Kelsen acusa⁹² Voegelin de desenvolver especulações “teológicas” e “metafísicas” para atacar o positivismo; diz que a sua ideia de “abertura da alma”, quando assume um conteúdo concreto, se refere a “ideais militaristas”⁹³; e que o seu conceito de “representação existencial” se refere basicamente à “acção belicosa”. Ele considera⁹⁴ que Voegelin, ao resgatar a metafísica clássica e cristã, funda a sua ciência da ordem num valor absoluto, negando, deste modo, a distinção, tão cara ao positivismo, entre “ser” e “dever-ser”, entre “valor” e “realidade”. Além disso, Kelsen julga encontrar uma contradição do pensamento de Voegelin, quando este identifica a existência de uma diversidade de verdades⁹⁵. Mas basta analisar, como se fará nos capítulos seguintes, a concepção de Tomás de Aquino da lei natural, ou a noção aristotélica do “justo por natureza”, para se constatar que ambas as teorias não podem ser consideradas como um dogma fundado num “valor absoluto” uma vez que elas se baseiam na experiência concreta de abertura e participação do homem no seu fundamento. Como se examinará no capítulo sobre o *Justo por Natureza em Aristóteles*, Voegelin de maneira alguma considera a verdade como um dado absoluto capaz de ser apreendido de forma definitiva pelo homem; muito pelo contrário, ele nega veementemente as acepções dogmáticas da verdade como um conjunto de proposições imanentes ao mundo ou como proposições acerca de um fundamento divino objectivável.

Gontier⁹⁶ identifica no exame de Voegelin dos aspectos ideológicos da *Teoria Pura do Direito* o germe da crítica voegeliniana ao fechamento da alma à experiência da

⁹² KELSEN, Hans. *¿Una Nueva Ciencia de la Política?: Réplica a Eric Voegelin*, p. 17.

⁹³ KELSEN, Hans. *¿Una Nueva Ciencia de la Política?: Réplica a Eric Voegelin*, p. 141.

⁹⁴ KELSEN, Hans. *¿Una Nueva Ciencia de la Política?: Réplica a Eric Voegelin*, p. 41.

⁹⁵ KELSEN, Hans. *¿Una Nueva Ciencia de la Política?: Réplica a Eric Voegelin*, p. 127-8.

⁹⁶ GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*, p. 42.

transcendência. Kelsen, ao desacreditar a ciência da ordem, e ao apegar-se à neutralidade da ciência positiva, conduz a uma desresponsabilização do teórico diante das ameaças à ordem pública. Como sagazmente observou Leo Strauss⁹⁷, na primeira edição alemã da *Teoria Geral do Direito e do Estado* Kelsen, fiel à sua teoria, nega a afirmação de que num Estado despótico reinem apenas os caprichos do déspota. Para Kelsen, mesmo num Estado despótico impera o Estado de direito. Curiosamente, esta interessante ilação foi subtilmente olvidada na tradução inglesa da obra. A provável justificação desta omissão deve-se a um feliz “juízo de valor” de Kelsen, julgamento infelizmente alheio à sua teoria.

Ao limitar o objecto da ciência jurídica à norma, Kelsen rejeita a legitimidade de qualquer investigação sobre as experiências concretas que outorgam significado à norma. Questões sobre qual é a essência do “*demos*” ou do “*aristoi*” também são inadmissíveis. O tópico das formas de governo só adquire o carácter de objecto da ciência quando a sua substância é dada pela norma. O que distingue uma constituição aristocrática de uma democrática “é o modo como a constituição regulamenta a criação da ordem jurídica”⁹⁸. Para Kelsen, um regime é politicamente livre se os sujeitos da ordem jurídica também participarem na sua criação; contrariamente, numa aristocracia os sujeitos estão excluídos da criação da norma jurídica. Logo, no primeiro caso há uma harmonia entre a ordem e a vontade dos indivíduos e no segundo caso não. Kelsen igualmente expulsa da sua teoria do Estado todo um campo de fenómenos que atribuem significado aos actos que configuram as normas. O povo, a nação, a cultura, a religião são metodologicamente excluídos da teoria do Estado restando apenas a norma. Kelsen qualifica de cientificamente ilegítima a parte dessa teoria que almeja compreender o fenómeno do Estado, eliminando, deste modo, toda a realidade do Estado da sua teoria.

⁹⁷ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, p. 5, n. 2.

⁹⁸ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 406.

Esta atitude teve consequências fundamentais na sua elaboração e na sua interpretação da Constituição Austríaca⁹⁹, tendo essas consequências sido sentidas pela população do território austríaco. O grande problema da ciência jurídica não é o de construir um sistema normativo liberto de todos os seus elementos estranhos; é o de construir uma ordem legal adequada ao tipo humano que compõe a sociedade. Como Voegelin posteriormente resgatará do pensamento político clássico, uma das primeiras tarefas, se não a primeira, de quem busca compreender a ordem de uma sociedade é “determinar o tipo humano que expressa a ordem dessa sociedade concreta”¹⁰⁰. Para a teoria política, a antropologia filosófica é mais importante que o conhecimento das normas uma vez que é a primeira que ilumina o significado da segunda.

Para Kelsen a acção humana é apenas um processo espaço-temporal. Ela é apenas um fenómeno natural. Qualquer relação entre o intelecto, ou o espírito, e os aspectos naturais do homem é encoberta pela sua decisão metafísica. Esfacela-se, assim, toda a tentativa de compreender a pessoa humana como um ser total. A redução da pessoa humana a um complexo de acções presentes nas normas desintegra todas as ideias jurídicas que assumem a realidade da pessoa individual. “Para Kelsen, uma pessoa é a personificação antropomórfica da ordem normativa”¹⁰¹. Os direitos humanos, as liberdades individuais, a propriedade de si e a distinção entre pessoa física e jurídica são apenas construções ideológicas que não possuem lugar numa ciência jurídica purificada. “A pessoa existe apenas na medida em que ‘tem’ deveres e direitos; separada deles, a pessoa não tem qualquer existência”¹⁰². O conceito de pessoa é apenas um conceito jurídico que serve para a análise das normas jurídicas. Um ser humano

⁹⁹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:180).

¹⁰⁰ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, p. 55.

¹⁰¹ VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State*, (CW 4:183). “For Kelsen, a person is the anthropomorphic personification of a norm order.”

¹⁰² KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 137.

desprovido de qualquer norma que designe a sua conduta como um direito ou um dever, como no caso de um escravo, não é uma pessoa. Ele é apenas um homem, um conceito meramente biológico e fisiológico, em suma, um ser natural. Como esse homem não pode ser imputado, não pode ter a sua acção ligada a um dever-ser, as suas acções seriam pura causalidade e, como tal, ele seria desprovido de qualquer liberdade. “Não se imputa algo ao homem porque ele é livre mas, ao contrário, o homem é livre porque se lhe imputa algo”¹⁰³.

Para Kelsen, os conceitos legais que assumem a existência da pessoa humana, para a qual a ordem normativa seria criada, são inadmissíveis. Os direitos individuais da pessoa humana são criações ideológicas pois eles pretendem delimitar como algo real uma esfera de liberdades na qual a ordem jurídica não poderia de forma alguma intervir. Entretanto, os direitos subjectivos, como o direito à livre expressão, a liberdade de consciência, a liberdade da pessoa ou o direito à propriedade, não são efectivamente direitos. O que está fora da norma jurídica não é um direito. Afinal o indivíduo pode legalmente praticar qualquer acto, desde que o acto não contrarie as obrigações jurídicas. Neste sentido, as Constituições modernas que elencam direitos individuais inalienáveis apresentam mais um carácter ideológico do que jurídico. Elas representam uma ilusão de um direito supostamente natural. Um outro elemento constitucional que apresenta um carácter igualmente ideológico é o preâmbulo pois ele “expressa as ideias políticas, morais e religiosas que a constituição pretende promover”¹⁰⁴. Deste modo, se ele fosse suprimido da Constituição ela não veria alterado o seu real conteúdo.

Outro importante aspecto presente na *Teoria Pura do Direito*, e representativo do positivismo em geral, é a noção de progresso histórico. Segundo esta crença, a humanidade avançaria da sua fase primitiva, onde a descentralização dificultava a

¹⁰³ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 133.

¹⁰⁴ KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 372.

execução das sanções, para a actual fase da organização moderna do Estado, onde o poder sancionador centralizado cobre um vasta área da lei. Ainda existiriam as violações da lei internacional, que não poderiam ser resolvidas através de sanções legais mas somente através das guerras. Contudo, a evolução técnico-jurídica tende a desaparecer com a linha divisória entre o direito internacional e a ordem jurídica do Estado. A evolução jurídica dirige-se “a uma centralização cada vez maior, parece ser a unidade de organização de uma comunidade universal de direito mundial, quer dizer, a formação de um Estado mundial.”¹⁰⁵ Kelsen vê a distinção entre o direito estatal e o direito internacional como uma manifestação dos “pseudo-problemas” pois nada nos impede de conceber o direito como um sistema único e fechado em si. Esta consequência era previsível. Ao negar-se qualquer substância ao Estado, ele passa a ser somente mais uma ordem da conduta humana e a defesa da sua manutenção, como uma unidade política fundamental para a existência humana, nada mais é que um apego irracional a uma “ideologia”.

* * *

Apesar das profundas e radicais críticas à *Teoria Pura do Direito*, Voegelin tinha-a em elevada consideração. Para Voegelin, a “[*Teoria Pura do Direito*] foi a mais gloriosa realização de um analista brilhante, tão bem sucedida que dificilmente poderá ser aperfeiçoada”¹⁰⁶. Voegelin sempre considerou a validade fundamental da teoria jurídica de Kelsen. Considerava-a mesmo como modelo, ainda não superado, para a

¹⁰⁵ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 357.

¹⁰⁶ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 44.

análise das questões de jurisprudência¹⁰⁷. Sua divergência baseia-se em alguns elementos de carácter ideológico que se sobrepunham à lógica do sistema jurídico. Kelsen subsumiu toda a realidade do Estado ao direito e a ciência política à jurisprudência.

Para Voegelin a ciência política não é nem ciência normativa, nem ciência causal e muito menos uma ciência que busque estabelecer “valores absolutos” através de dogmas teológico-metafísicos. Numa carta dirigida a Kelsen, em Março de 1954, Voegelin explicita o ponto que, como se observará nos capítulos seguintes, o afasta das doutrinas imanentistas da lei natural: a “justiça não pode ser determinada positivamente, mas apenas negativamente, determinando o que é concretamente injusto e as razões para isso ser injusto. [...] O instrumento de busca é a alma do investigador”¹⁰⁸. A busca da ordem justa não opera no reino dos princípios normativos, nem diz respeito a “pseudo-problemas”, sendo a sua existência empiricamente verificável quando ela se torna historicamente manifesta nas almas dos “grandes profetas, *nomothetes* [legisladores], filósofos e santos”¹⁰⁹.

Para recolocar a ciência jurídica no seu devido lugar é necessário retirar-lhe os seus pressupostos neo-kantianos e afastá-la da influência da ideologia positivista. O significado do direito, da lei, do Estado, da Constituição não pode ser simplesmente “pressuposto” mas deve ser desvelado por uma ciência meta-jurídica. Como defende Gontier, a ciência jurídica para Voegelin não é autónoma mas deve estar subordinada a

¹⁰⁷ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 44.

¹⁰⁸ VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas (Eds.). *Selected Correspondence, 1950-1984*, (CW 30:216). “Justice cannot be positively determined, but only approached negatively, by ascertaining what is concretely unjust and the reasons for it being unjust. [...] The search instrument is the soul of the seeker”.

¹⁰⁹ VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas (Eds.). *Selected Correspondence, 1950-1984*, (CW 30:216). “[...] the souls of the great prophets, nomothetes, philosophers and saint.”

uma hermenêutica dos significados.¹¹⁰ Assim, a teoria formal das normas jurídicas deve ser complementada por uma ciência que vá além das normas e questione o seu conteúdo. Essa deveria ser a função da ciência política tal como Voegelin a compreendia¹¹¹.

A alternativa de Voegelin à análise positivista da realidade política é a tentativa de apreender a realidade do Estado na sua plenitude. Não é admissível que se reduza os problemas da ordem social aos fenómenos normativos. A ciência política sofre de uma dificuldade primordial, a saber, o seu “objecto” já se encontra preenchido de significado antes mesmo de o cientista o investigar, ou seja, o Estado é um “objecto” cuja existência é independente da ciência. A sociedade humana não é um simples facto do mundo externo ordenado pelo sujeito cognoscente. Ela é um “pequeno mundo, um *cosmion*, cujo significado provém do seu próprio interior.”¹¹² A sociedade é um complexo de símbolos cujo conteúdo tem a função de ordenar este *cosmion*. Ao longo da história do Ocidente, um dos principais símbolos políticos utilizado para construir significativamente a ordem normativa foi o da lei natural. Assim, os símbolos que expressam determinadas acções políticas como o voto, as eleições, o povo, o parlamento, as relações entre governantes e governados não podem ser apreendidos apenas como uma manifestação da norma. Deve-se tentar apreender o significado concreto que estes símbolos têm para os indivíduos que actuam em sociedade. Kelsen, devido às premissas do seu dogma metafísico, supõe que a norma é plena de significados. E assim transforma os “actos” humanos em meros fenómenos naturais desprovidos de qualquer significado substantivo.

¹¹⁰ GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*, p. 25.

¹¹¹ GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*, p. 45-6.

¹¹² VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, p. 34.

Capítulo II: A Natureza do Direito

Enquanto leccionava a disciplina de Introdução ao Direito na Faculdade de Direito da Universidade Estadual de Louisiana, Voegelin redigiu uma pequena obra, intitulada *A Natureza do Direito* [*The Nature of Law*], para servir de apoio aos alunos inscritos na sua disciplina. Apesar de Voegelin nunca ter publicado, nem ao menos revisto a monografia, esse constitui “o seu único texto abrangente e sistemático”¹¹³ sobre o direito. Nesta obra ele faz uso, em parte, do núcleo da *Teoria Pura do Direito* mas “com algumas modificações de próprio punho”¹¹⁴. No início da sua carreira, ainda em Viena, já ficara nítido para Voegelin que a construção de Kelsen de uma teoria jurídica divorciada da estrutura do ser e de critérios ontológicos era insuficiente para a compreensão e para a resolução dos problemas políticos. Era necessário, portanto, desenvolver o instrumental teórico no qual a ciência jurídica pudesse restabelecer o seu vínculo com a ordem substantiva da sociedade e com a realidade. Os aspectos ideológicos da *Teoria Pura do Direito*, principalmente a subordinação da ciência política à jurisprudência e a tentativa de criar um campo de análise fechado em si, levaram Kelsen a conceber a norma do ponto de vista estritamente jurídico, sem se

¹¹³ BABIN, James Lee; PASCAL, Robert Anthony. Introdução In: VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 26.

¹¹⁴ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 44.

referir a nenhuma fundamentação meta-jurídica. Como defende Gontier¹¹⁵, o positivismo de Kelsen explicita-se na medida em que ele “pressupõe” a norma em vez de questionar sobre o seu sentido fundamental. Voegelin acompanha o pensamento do seu mestre até aos seus limites porém, onde Kelsen conclui a sua investigação e circunscreve o campo de análise da sua ciência jurídica e da sua ciência política positiva, Voegelin inaugura a sua busca por uma ciência da ordem.

Para Voegelin, a ordem jurídica deve buscar significado na experiência do fundamento transcendente do homem e do mundo. Somente com uma compreensão adequada da experiência de participação do homem no seu fundamento será exequível o desenvolvimento de uma ciência da existência humana em sociedade e, conseqüentemente, de uma ciência jurídica aberta a critérios ontológicos. Escrita após o abandono da sua *História das Ideias Políticas*, e no mesmo período da publicação de *A Nova Ciência da Política* e dos três volumes iniciais de *Ordem e História*, a obra revela um Voegelin maduro. As mesmas razões que o levaram a abandonar a sua *História*, o facto de não existirem ideias se antes não houvesse os símbolos da experiência primária de ordem, levaram-no a rever a compreensão de Kelsen sobre o direito. Afinal, este não existira se antes não houvesse a estrutura da sociedade cujo direito ordena, e não haveria a sociedade se o homem não apresentasse uma natureza que atribui um grau de previsibilidade e constância às suas acções. Seria, então, inexecuível examinar o direito à parte da sociedade que o criou, e seria impossível investigar a sociedade sem compreender a natureza do homem. Voegelin, ao sair dos fenómenos da superfície em direcção à essência dos problemas do direito, resgata o legado filosófico clássico-medieval e encontra na experiência político-jurídica americana resquícios dessa antiga sabedoria.

¹¹⁵ GONTIER, Thierry. Le Fétichisme de la Norme: Voegelin critique Kelsen. In: *Dissensus: Revue de philosophie politique de la Université de Liège*. Liège, n. 1, p. 129.

Segundo Timothy Fuller, *A Natureza do Direito* é “[...] um ensaio que se baseia fortemente no carácter da experiência legal e constitucional americana”¹¹⁶. A razão da ênfase de Voegelin no sistema legal americano não era apenas o seu público, alunos americanos de direito, mas a sua profunda admiração pelo funcionamento do sistema judicial americano, onde a Suprema Corte absorveu os princípios da Constituição e da Bill of Rights e os transformou em decisões e processos jurídicos. Apesar da experiência americana ser importante, ela não é a única fonte de inspiração da obra; fiel ao método e ao realismo aristotélico, ele inicia a sua investigação partindo das opiniões comumente aceites sobre “o direito” sem nunca divorciar a actividade teórica da realidade concreta. Voegelin parte sempre da suposição realista de que o direito é algo real. Afinal, a linguagem quotidiana está impregnada pelo uso do termo “o direito”. O dia-a-dia está repleto de referências ao “direito” seja por parte das pessoas comuns, dos juristas profissionais ou dos filósofos do direito. Voegelin, partindo da premissa de que estas opiniões têm algo de razoável e verdadeiro, submete-as a um rigoroso exame crítico para descobrir qual é a natureza do direito. Na sua busca pela sua natureza, ele penetra na própria experiência do direito como a forma de reproduzir a ordem do ser numa sociedade concreta. Por fim, como afirma James Babin e Robert Pascal, “o direito é entendido como tendo por sua natureza ontológica a estrutura da sociedade”¹¹⁷.

2.1 A natureza do direito e a validade da ordem

¹¹⁶ FULLER, Timothy. *Reflections on Voegelin on the Nature of Law*. In: Eric Voegelin Society International Meeting, 19ª edição. “[...] an essay that relies heavily on the character of the American legal and constitutional experience.”

¹¹⁷ BABIN, James Lee; PASCAL, Robert Anthony. Introdução In: VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 27-8.

Uma investigação acerca da natureza do direito está repleta de dúvidas e de incertezas sobre a sua exequibilidade. O jurista profissional ao mencionar “o direito” tem em mente uma concepção muito particular e singular do direito. Para ele, o direito é o conjunto das regras que regem a ordem jurídica de uma determinada comunidade política; existindo, assim, uma pluralidade de ordens jurídicas. Os filósofos jusnaturalistas, em contraste, ao mencionarem “o direito” aludem a uma única substância e, deste modo, a pluralidade de ordens jurídicas seria apenas diferentes manifestações de um fenómeno único e universal. Diante deste impasse, o investigador instintivamente procuraria um porto seguro para o início da sua investigação, regressando aos filósofos helénicos em busca do que eles entendiam por “o direito”; e, assim, progrediria historicamente até alcançar as concepções contemporâneas sobre a natureza do direito. Esta abordagem, contudo, suscita um problema radical, pois tanto Aristóteles quanto Platão não possuíam uma filosofia do direito¹¹⁸. “Os problemas que, na nossa moderna teoria jurídica, são tratados sob esta epígrafe aparecem em Platão sob títulos tais como ‘justiça’ ou ‘a verdadeira ordem da *polis*’, e em Aristóteles como parte da *episteme politike*, com as suas subdivisões em ética e política”¹¹⁹. Voegelin, confiante na perspicácia de ambos os pensadores, questiona se o direito possuiria uma natureza, ou seja, se o direito apresentaria um estatuto ontológico como uma realidade concreta que é. A defesa da posição de ambos os filósofos helénicos desperta outro grave problema na indagação de Voegelin. Pois, caso se confirme a inexistência de um estatuto ontológico do direito, ou se descubra que o direito seja parte de uma realidade mais ampla, será necessário desvelar o domínio do ser que historicamente foi sendo encoberto debaixo do manto ilusório do direito. “O direito é certamente alguma coisa,

¹¹⁸ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 43.

¹¹⁹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 43.

mesmo que se demonstre ser apenas um fragmento de uma entidade mais abrangente”¹²⁰.

Diante deste embaraço, Voegelin, seguindo a tradição aristotélica, opta, “uma vez que toda a gente fala acerca do ‘direito’”¹²¹, por analisar o uso quotidiano do termo “direito”. Como afirma Martin Palous¹²², Voegelin, ao procurar responder à questão fundamental da natureza do direito, toma como ponto de partida o fenómeno do direito como ele se apresenta à nossa experiência imediata, à nossa experiência pré-analítica. A compreensão do fenómeno do direito, deste modo, pode ganhar muito com o auxílio do “senso comum” e da “experiência comum”. Como salienta Ellis Sandoz¹²³, a centralidade do senso comum no pensamento de Eric Voegelin é imprescindível e deve servir de ponto de partida para se compreender, não somente a natureza do direito, mas toda a amplitude da sua revolução intelectual.

2.2. O direito como um agregado de regras válidas

Ao se analisar as opiniões correntes, pré-analíticas, sobre o direito constata-se primeiramente que não existe um direito no singular, o que existe é uma pluralidade de ordens jurídicas aceites, em determinado período, como válidas. Há o direito romano, o direito americano, o direito português e assim por diante, sendo que esta pluralidade de

¹²⁰ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 48.

¹²¹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 45.

¹²² PALOUS, Martin. Common Sense and the Rule of Law: returning Voegelin to Central Europe. In: COOPER, Barry; EMBRY, Charles R. (ed.). *Philosophy, Literature, and Politics: essays honoring Ellis Sandoz*, p. 281.

¹²³ SANDOZ, Ellis. *A Revolução Voegeliniana: uma introdução biográfica*, p. 47-8.

manifestações da ordem jurídica válida corresponde a uma multiplicidade de sociedades. O jurista, deste modo, ao referir-se a “o direito” teria em mente a ordem jurídica concreta da sociedade na qual ele está inserido. Esta constatação poderia sugerir uma investigação de cariz biológico; onde a pluralidade de regras válidas, os indivíduos, teriam em comum um agregado essencial de normas que se manifestariam em todas as ordens jurídicas, a espécie. Ao investigador bastaria comparar o maior número possível de ordens jurídicas para descobrir que normas possuem uma incidência comum nas diversas ordens jurídicas e que normas seriam ponderadas como essenciais para a definição da espécie “direito”. Assim, apesar de existir uma pluralidade de ordens jurídicas, a imagem do direito no singular, como uma unidade, também apresentaria a sua legitimidade, pois o direito no singular seria a espécie na qual as diversas ordens jurídicas individuais participariam. A concepção do direito no singular, entretanto, suscita um outro problema relevante pois o termo “direito”, no singular, pode apontar para uma concepção metafísica do direito, para um direito presumivelmente natural. No entanto, “esta questão de um ‘direito’ superior não pode, todavia, ser levantada no início da indagação, pois o desdobramento das suas implicações requer alguma clareza quanto à questão de saber se o direito tem uma essência”¹²⁴.

Regressando ao estudo da natureza do direito como a coincidência de algumas regras essenciais dentro de uma grande variedade de ordenamentos jurídicos, vê-se que esse desenvolvimento origina uma outra dificuldade pois, para o jurista profissional, a distinção entre regras essenciais e regras não essenciais é de nenhuma valia. Para o jurista, todas as regras válidas, desde que tenham relação com o caso a ser analisado, são essências. Nenhum jurista menospreza a importância de uma regra por ela ser uma idiosincrasia de determinada ordem legal. Portanto, a construção de um agregado de

¹²⁴ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 46.

leis que conteria as características definidoras da “espécie” direito deve ser abandonada pois ela carece de valor cognitivo para os juristas. Aparentemente, a natureza do direito passa a ser uma ilusão. Voegelin, deste modo, incide a sua atenção para um outro elemento fundamental para o direito: a sua validade.

Ao jurista interessa saber se no interior de determinada ordem jurídica as regras de direito são realmente válidas. Conclui-se, então, ser a validade da regra fundamental para o direito. Assim, “a validade de toda a regra individual na ordem concreta é, de algum modo, da ‘essência do direito’”¹²⁵. Surge, porém, uma nova dúvida, pois as leis são mutáveis; a validade da lei flutua de acordo com as circunstâncias; uma lei pode ser válida hoje e a amanhã já não o ser. Assim, cada vez que o parlamento aprove ou revogue uma lei, ter-se-ia imediatamente uma nova ordem jurídica. Conclusão que tanto os juristas quanto o senso comum considerariam absurda pois a ordem jurídica, apesar das suas transformações, deve apresentar um carácter minimamente estável. De outro modo, seria impossível o planeamento de qualquer acção humana.

A análise do uso quotidiano do “direito” ilumina, novamente, a investigação e revela a distinção fundamental entre as regras essenciais e as regras não essenciais. Uma mudança nas regras essenciais produziria uma alteração na própria ordem jurídica, enquanto, por outro lado, as regras não essenciais podem oscilar sem afectar a validade fundamental da ordem jurídica. A ordem jurídica, apesar da volatilidade das suas leis não fundamentais, deve apresentar um corpo de regras que lhe atribua uma estabilidade, uma identidade e um carácter estático. Caso contrário, ter-se-ia o absurdo de se produzir uma nova ordem jurídica para cada lei promulgada ou revogada pelo parlamento. “Nós apenas podemos encontrar a saída para este conflito reconhecendo que, na nossa experiência quotidiana, sabemos acerca de uma ordem jurídica que ela *não* é um

¹²⁵ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 50.

agregado de regras jurídicas, mas uma sequência de tais agregados”¹²⁶. Se a percepção do direito como um mero agregado de regras válidas é incongruente; deve-se, então, analisar o factor que atribui identidade à sucessão dos agregados de regras válidas. A unidade da sucessão de agregados só será obtida se eles forem criados por um processo constante, e este processo é ditado pela Constituição.

Para verificar se esta consideração é rigorosa e proveitosa para a elucidação da natureza do direito, Voegelin desencadeia uma análise provisória da Constituição como o elo responsável pela coesão dos diversos elementos de uma sequência de agregados de regras jurídicas. Como afirma Adelino Maltez, “porque se há regras que foram e já não são válidas, há também regras que ainda o não são, mas que, provavelmente, o serão”¹²⁷. O direito não se esgota na sua vigência, ele é um fluxo que verte do passado até ao presente para desaguar num futuro aberto. “Esta última questão deve ser colocada porque, especialmente na expressão *de lege ferenda* [direito constituendo], a prática jurídica possui um termo para a discussão de regras que não são partes da ordem jurídica actual, mas que estão a ser tomadas em consideração para a recepção como tais”¹²⁸. Além disso, na expressão *de lege ferenda* o direito possui uma forma de fundamentar a decisão jurídica numa lei cuja interpretação é feita “não tomando em consideração o direito positivo tal qual existe, mas referindo-se a lei como se entende que ela deveria ser ou ter sido feita”¹²⁹. A ordem jurídica, deste modo, possui uma estrutura temporal que só se torna válida no exacto momento da decisão jurídica. Pois há regras válidas, regras que serão válidas e regras pretéritas que serviram de *lege ferenda* para o direito presente. “Uma filosofia do direito, se quiser tornar explícitos os

¹²⁶ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 53.

¹²⁷ MALTEZ, José Adelino. Prefácio: Voegelin e a Procura do Direito Natural. In: VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 15.

¹²⁸ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 53.

¹²⁹ DE LEGE FERENDA. In: PRATA, Ana. *Dicionário Jurídico: Vol. 1*, p. 461.

significados contidos no conhecimento pré-analítico do direito, não se deve restringir a uma teoria do direito positivo, isto é, do direito válido num qualquer dado presente de uma ordem jurídica”¹³⁰.

“O recurso ao processo constante estabelecido pela Constituição, como o elo entre agregados de normas, não resolve a questão da ordem jurídica como uma entidade identificável existente no tempo”¹³¹. A ordem jurídica não consiste somente no agregado de regras momentaneamente válidas, “ela consiste também, e tão eminentemente, de decisões judiciais”¹³² que determinam o estatuto de validade ou não validade para as regras de direito. Voegelin, já na sua primeira estadia nos Estados Unidos¹³³, na década de 20, analisou com grande admiração o complexo e fundamental funcionamento das decisões da Suprema Corte Americana e a sua indispensável função para a ordem legal e para toda a cultura política americana. Para cumprir a sua função de órgão supremo, a Corte deve realisticamente reconhecer os limites da ordem legal e decidir rectamente os casos que não estão previstos na lei. Deste modo, o controle sobre a ordem legal passa a fundamentar-se na qualidade dos ocupantes da Suprema Corte, ou seja, em última instância a ordem jurídica depende de um factor meta-jurídico. Segundo Timothy Fuller¹³⁴, Voegelin reconhece uma afinidade entre o ordenamento da sociedade americana, onde os “procedimentos são necessários mas não suficientes”, e a abordagem da ética aristotélica, onde se atribui um maior grau de verdade à acção

¹³⁰ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 56.

¹³¹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 56.

¹³² VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 57.

¹³³ Para um análise detalhada da influência da estadia de Voegelin nos Estados Unidos ver o segundo capítulo, “America”, de COOPER (2010). COOPER, Barry. *Beginning the Quest: law and politics in the early work of Eric Voegelin*.

¹³⁴ FULLER, Timothy. *Reflections on Voegelin on the Nature of Law*. In: Eric Voegelin Society International Meeting, 19ª edição.

concreta do que aos princípios gerais¹³⁵. A função do juiz, diferentemente do que defendia Kelsen, ultrapassa a mera defesa e aplicação da norma. Ele também cria o direito. Contudo, as qualidades pessoais do juiz do órgão supremo já não são um problema da teoria do direito, mas da antropologia filosófica ou da filosofia moral. A fundamental importância das decisões jurídicas na cultura político-legal americana alertou Voegelin para os limites do formalismo kelseniano, sendo que nas suas *lectures* na Faculdade de Direito da Universidade Estadual de Louisiana é retomado o papel fulcral das decisões no estabelecimento do direito.

A crítica de Voegelin ao formalismo positivista em favor da realidade social poderia sugerir uma aproximação de Voegelin ao decisionismo de Carl Schmitt. Em certo sentido, esta afirmação é verdadeira. Contudo ela deve ser ponderada. Afinal, como defende Gontier¹³⁶, nos seus estudos sobre o institucionalismo de Maurice Hauriou e o decisionismo de Carl Schmitt, Voegelin recusa a supremacia da ciência jurídica sobre a ciência política. Ademais, Voegelin, como Schmitt, concorda que a legalidade positiva é fundada na vontade humana. Apesar disto, a compreensão de ambos pensadores sobre essa vontade é antagônica. “Schmitt compreende-a como decisão *ex nihilo*, enquanto Voegelin a compreende como desejo racional, orientado para uma representação do bem e engajado num movimento de conversão – *périagogé* no sentido de Platão”¹³⁷. O modelo defendido por Schmitt é o ditador, o de Voegelin é o *spoudaios* aristotélico [o homem maduro]. Assim como o normativismo de Kelsen atinge o seu limite na “pressuposição” da norma fundamental, o decisionismo de

¹³⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1107 b 25 em diante.

¹³⁶ GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*, p. 22.

¹³⁷ GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*, p. 44. “Schmitt la comprend comme décision *ex nihilo*, alors que Voegelin la comprend comme désir rationnel, orientée vers une représentation du bien, et donc engagée dans un mouvement de conversion – *périagogé* au sens de Platon.”

Schmitt chega ao seu ápice na fundamentação *ex nihilo* da decisão. Para Voegelin, ambas as posições são importantes mas insuficientes.

Para constatar a importância da decisão judicial no ordenamento jurídico, deve-se lembrar que a decisão judicial é o instante em que o direito se torna válido para um determinado caso concreto. Além disso, antes de uma decisão jurídica ser tomada devemos lembrar “da aura de incerteza que rodeia qualquer litígio sério [...]”, admitindo “[...] que nunca sabemos qual é realmente o agregado de regras válidas para o caso concreto”¹³⁸. Somente quando o tribunal pronuncia a sua decisão é que se torna claro que conjunto de regras foi tomado como válido para aquela decisão específica. No entanto, no instante posterior à tomada da decisão aquele agregado de regras que fundamentou a decisão já pertence ao passado, e não servirá necessariamente para fundamentar outras decisões. “Se, por conseguinte, a validade é ‘da essência do direito’, e se qualquer agregado de regras na série chamada ordem jurídica pertence ou a um passado no qual já não é válido ou a um futuro no qual ainda não é válido no caso concreto decisivo, então ‘o direito’ parece ter desaparecido inteiramente do domínio dos existentes”¹³⁹.

O resultado do desenvolvimento analítico mostra-se paradoxal, ao tentar-se fixar o direito a um contínuo temporal quando ele se recusa, insistentemente, a perpetuar-se no tempo. O direito transformou-se, assim, numa série de regras que se tornaram válidas no momento da decisão judicial para logo após desaparecerem numa névoa de incerteza sobre a sua validade. O processo constitucional mostrou-se incapaz de assegurar a continuidade e a temporalidade do direito como uma sequência de agregado de regras válidas. Para tratar desta aporia, Voegelin recorda-se da estrutura dos paradoxos zenónicos. Assim como Zenão se equivoca, no seu famoso paradoxo de Aquiles e da

¹³⁸ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 57.

¹³⁹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 57.

tartaruga, ao considerar o movimento como a sucessão de infinitos pontos estáticos que decorre paralelamente a um tempo contínuo¹⁴⁰; a análise do direito como um agregado de regras também compreende o processo jurídico como uma série de pontos estáticos ligados a um *continuum*, o processo constitucional. A sucessão dos pontos estáticos, no entanto, nunca poderá ocorrer simultaneamente com o processo constitucional como um ser que existe no tempo pois a Constituição, pelo seu carácter eminentemente normativo, não exerce a função de um *continuum* com existência temporal. A dimensão temporal da ordem jurídica não é estabelecida ao subir ou descer a hierarquia dos agregados. A solução para o paradoxo zenónico encontra-se ao considerar o espaço e o tempo como um *continuum* e não como uma sequência descontínua de pontos. O mesmo deve ser observado para o direito. Ele não pode ser apenas uma sequência de agregados de normas válidas sendo necessário descobrir qual é o seu *continuum* com uma existência temporal que existe por trás dos seus múltiplos pontos.

A Constituição “em seu sentido material é o agregado de regras acerca da organização, jurisdição e processos dos órgãos supremos de governo de uma sociedade”¹⁴¹. A dificuldade da análise assevera-se ao constatar que as normas jurídicas pertencem ao domínio dos significados. Elas não são um enunciado nem uma descrição da realidade. “Os significados podem-se referir a objectos, eventos e acções no tempo, mas eles mesmos não são temporalmente existentes”¹⁴². A validade ou não validade de uma regra diz respeito, exclusivamente, ao seu carácter normativo. Portanto, ela é incapaz de atribuir um estatuto ontológico ao direito. As regras, deste modo, continuam

¹⁴⁰ COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*, p. 58. “They [the zenonic paradox] are ingenious tricks, but they err by supposing that a line is composed of points and time of discrete moments. It may be that the solution of the riddles is to be found in showing that the line and time are continuous and not discrete; but, then, Zeno was not concern to hold that they are discrete.”

¹⁴¹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 60.

¹⁴² VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 59.

a pertencer ao reino do dever-ser. “Uma construção teórica que se baseia no carácter normativo das regras está amarrada ao carácter ‘estático’ do seu significado e não pode romper caminho em direcção ao *continuum* da existência no tempo”¹⁴³. O carácter normativo da Constituição confere-lhe significado, mas não lhe confere um estatuto ontológico. Para adquirir este estatuto ontológico, as normas devem sair do reino dos significados e impregnarem-se na realidade política que as gerou. Deve-se acabar com o domínio da ciência jurídica positiva sobre a ciência política. As formulações descritas anteriormente devem ser complementadas por uma dimensão temporal da ordem jurídica, que o processo constitucional, devido ao seu carácter eminentemente normativo, provou ser insuficiente para cumprir este requisito. É necessário retomar a experiência pré-analítica e verificar o contexto em que as regras do direito foram criadas. Afinal, as regras não foram criadas para pertencerem ao domínio dos significados mas para ordenar uma sociedade concreta.

2.3. O direito como substância de ordem

Como afirma Martin Palous, “o argumento zenônico referido acima chama a nossa atenção para a temporalidade da lei, o fato dela não ser primariamente um conjunto estático de normas, mas um processo cujo objectivo fundamental é ordenar uma sociedade”¹⁴⁴. As aporias suscitadas na análise da essência do direito provam que

¹⁴³ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 59.

¹⁴⁴ PALOUS, Martin. Common Sense and the Rule of Law: returning Voegelin to Central Europe. In: COOPER, Barry; EMBRY, Charles R. (eds.). *Philosophy, Literature, and Politics: essays honoring Ellis Sandoz*, p. 282.

os caminhos escolhidos eram insatisfatórios. O formalismo kelseniano mostrou os seus limites ao estabelecer o topo da hierarquia legal na *Grundnorm* [norma fundamental]. No entanto, ela pertence exclusivamente ao reino dos significados sem apresentar uma existência temporal. A relação entre a lei positiva, cuja função é ordenar a sociedade, e o contexto social, que a criou, deve ser restabelecida para se prosseguir na investigação da natureza do direito. Essa relação iluminará o problema, abrirá um novo campo de investigação e, conseqüentemente, novas questões surgirão. Voegelin, deste modo, desvia a sua análise para uma nova senda: o processo de criação do direito e a sua relação com a ordem da sociedade. O direito não constitui um fenómeno isolado do seu contexto social. Ele não é, em si mesmo, um domínio pleno de significados; mas a sociedade, “na qual os seres humanos, sob a denominação de órgão de governo, criam o direito, presumivelmente com um propósito”¹⁴⁵, é. Voegelin abdica do exame do direito como um agregado de regras em favor da investigação do processo de criação do direito através da experiência concreta dos homens. Nesta nova abordagem, o direito não é apenas um agregado de regras válidas, mas ele emerge do contexto social que o gerou e o delimita. Conseqüentemente, os efeitos do direito para a realidade social devem ser igualmente observados. Neste sentido, o direito também estará sob julgamento pois ele deve legitimar-se e justificar-se como um elemento ordenador da comunidade política. Deve-se, no entanto, ter muita cautela ao examinar o “propósito” do direito para não fazer descarrilar a investigação em concepções teleológicas da jurisprudência. Essas concepções poderiam induzir a análise no erro de crer que o direito cria a ordem da sociedade ao invés de ser parte da própria estrutura da comunidade. No entanto, é exactamente por isso que o termo “propósito” é importante, por ele ressaltar a relação de participação entre as regras jurídicas e o seu contexto social. Como assevera James

¹⁴⁵ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 64.

Babin e Robert Pascal, “o direito implica assim mais do que regras jurídicas; ele abrange todos os esforços dos seres humanos para estabelecer ordem numa sociedade concreta”¹⁴⁶.

A incessável presença do direito no quotidiano da existência humana revela a insuficiência da compreensão do direito apenas como o agregado de regras válidas elaboradas pelos órgãos de governos. A relação entre o direito e a sociedade é tão íntima a ponto de permear toda a existência do homem em sociedade. O direito é a própria substância de ordem de um determinado domínio do ser. Assim como as leis da física ordenam o mundo material, as regras do direito devem, igualmente, ordenar a existência humana em sociedade. Na linguagem contemporânea, o significado da ordem jurídica como parte de uma substância ordenadora inerente à sociedade diluiu-se. A ordem jurídica, nesta linguagem, atenua o seu significado normativo e atribui apenas determinadas consequências a certas acções. A substância normativa do “não matarás” e do “não roubarás” perde o seu significado no debate legal contemporâneo, legando somente um cálculo utilitarista que liga certos actos a determinadas consequências. Ao positivismo jurídico não interessa os fins morais de uma acção. O acto ilícito é apenas uma acção a que o direito liga uma consequência meramente jurídica. No entanto, apesar do texto da lei não ser escrito em linguagem normativa – “deve” ou “não deve” fazer determinada acção –, ele deve ser lido à luz das suas intenções normativas. Pois, de facto, a ordem legal é construída com o objectivo de ordenar substantivamente a sociedade. Assim, ela expressa que acções são justas ou injustas.

Apesar das tentativas da teoria jurídica moderna de remover a ambiguidade do termo direito e de limitar o seu significado apenas às regras válidas criadas pelos órgãos do governo, constata-se que “o direito”, de alguma forma, penetra a existência humana

¹⁴⁶ BABIN, James Lee; PASCAL, Robert Anthony. Introdução In: VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 29.

em sociedade ordenando-a substantivamente. As civilizações antigas possuíam um termo para designar a substância ordenadora da sociedade que “[...] permeia a hierarquia do ser, de Deus, através do mundo e da sociedade, até cada homem singular. Tais termos são o *maat* egípcio, o *tao* chinês, o *nomos* grego, e a *lex* [*ius?*] latina”¹⁴⁷. Esta terminologia satisfazia mais adequadamente toda a amplitude da palavra “direito”, pois ela não significava apenas as regras válidas. Ela compreendia o direito como algo que penetrava toda a existência humana em sociedade. Voegelin, deste modo, conclui que o processo de criação do direito é a forma de garantir a substância de ordem na sociedade, conseqüentemente, o foco da investigação muda e encontra na ordem da sociedade “[...] a área em que nós temos de pesquisar pela natureza do direito.”¹⁴⁸ Pois, a substância de ordem é a responsável por assegurar e articular a existência dos seres humanos em comunidade. O direito para Voegelin, portanto, não se limita às regras e procedimentos de um determinado agregado de leis, mas ele articula e reflecte os esforços da sociedade para estabelecer na sua existência concreta uma ordem justa.

A relação entre as regras válidas e o processo de criação do direito, como a forma de assegurar a substância de ordem na sociedade, motivaram ao longo da história diferentes construções teóricas. Platão e Aristóteles enfatizavam a disfunção entre a ordem da decadente *polis* helénica e a verdadeira ordem experienciada pelo filósofo através da iluminação *noética* da sua alma, tendo poucas, ou nenhuma, esperanças de verem a sua experiência encarnada na *polis*. Um das razões para ambos filósofos nunca terem desenvolvido uma filosofia do *nomos*. Com a gênese dos Estados nacionais, o processo de criação do direito transmite-se para o detentor da soberania. Primeiramente para o rei e, a partir do século XVIII, para o povo. Não obstante, no primeiro caso o processo de criação da lei ainda obedece a uma estrita hierarquia. Estando os súbditos

¹⁴⁷ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 68-9.

¹⁴⁸ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 71.

subordinados aos magistrados, estes devem estar subordinados ao Rei, encontrando-se no cume da hierarquia Deus que proclama as leis divinas e as leis naturais. Nesse sentido, a substância de ordem e o processo de criação do direito não derivam, em última instância, de nenhuma autoridade humana.

O secularismo e a desintegração da filosofia clássica e medieval, que acompanharam a modernidade, criaram um abismo entre o processo de criação do direito e a verdadeira ordem substantiva da sociedade. Além disso, criou-se uma cisão metodológica entre o acto de criação do direito e as regras válidas. O resultado desta fissura foi tão profundo que culminou no desenvolvimento da jurisprudência normativa e da jurisprudência sociológica como ciências distintas. Na *Teoria Pura do Direito* de Kelsen, a jurisprudência normativa, através da pressuposição da norma fundamental, nega o papel das normas de ordenar substantivamente a sociedade. Apenas os actos pertencentes ao domínio jurídico, e que derivam da norma fundamental, pertencem à realidade do Estado e do direito. No caso das teorias sociológicas do direito, impera o carácter pré-analítico da investigação. Os teóricos concentram-se em descrever os fenómenos de superfície sem nunca penetrar filosoficamente nos domínios da ordem substantiva do direito.

A investigação de Voegelin constata que o direito é um fenómeno cuja validade “tem a sua origem em fontes extra-jurídicas”¹⁴⁹. Kelsen tinha resolvido esta questão, como se mostrou no capítulo anterior, ao aceitar a validade intelectual do trabalho dos dogmáticos do direito em determinar o direito positivo, e com a posterior pressuposição metodológica da norma fundamental. Foi deste modo que Kelsen encastelou a ordem jurídica e a isolou de toda influência externa. Voegelin, no entanto, rejeita esta construção por considerar que “ela não analisa nada mas mutila a indagação à natureza

¹⁴⁹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 77.

do direito”¹⁵⁰. O objectivo primordial da investigação científica deve ser o estudo da realidade e não a criação de um “sistema”.

2.4. O complexo de ordem

Como o processo de criação do direito depende de factores extra-jurídicos é indispensável para a análise da natureza do direito considerar o contexto social no qual ele é criado. Afinal, o processo de criação do direito visa a génese e a manutenção de uma ordem substantiva na sociedade. O estudo da natureza do direito não deve restringir-se apenas ao direito como um agregado de normas válidas. Ele deve alargar o significado do seu objecto de modo a abranger também o contexto social no qual é criado como forma de produzir e conservar a ordem da sociedade. A síntese destes dois elementos corresponde ao que Voegelin denomina de “complexo de ordem”. É este complexo que deve ser o objecto da investigação da natureza do direito. “O complexo todo é uma unidade de significado, uma entidade. O termo *direito*, por conseguinte, mudará de significado conforme ele for usado para significar ou o todo ou apenas uma parte do complexo”¹⁵¹.

O “senso comum”, ao referir-se ao direito com uma certa ambiguidade revela, na verdade, toda a riqueza e a amplitude que o direito apresenta para a realidade social. O “direito” tanto pode ser compreendido como a ordem jurídica ou como a ordem substantiva da sociedade. O complexo de ordem é composto por ambas as partes, tanto o seu lado normativo quanto o seu lado social, e ao se investigar a natureza do direito

¹⁵⁰ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 78.

¹⁵¹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 75.

estaremos a referir ambas as partes do complexo. Somente o complexo é uma entidade que apresenta uma natureza. As tentativas de solucionar os “equivocos” causados pela linguagem cotidiana, na verdade, criarão uma terminologia artificial em desacordo com o complexo de ordem. As análises que desconsiderem o todo desconsiderarão igualmente o próprio direito como uma entidade.

Assim, “a ordem jurídica, ainda que não tenha estatuto ontológico próprio, é parte do processo pelo qual a sociedade dá a si mesma existência e se preserva a si mesma em existência ordenada”¹⁵². Consequentemente, a “essência do direito” encontra-se no complexo de ordem com seus dois pólos, a ordem jurídica e a estrutura substantiva da sociedade. A relação entre ambas as partes do complexo, no entanto, é naturalmente intrincada e problemática, apresentando uma série de tensões internas. É possível discernir ao menos duas tensões essenciais na estrutura como um todo.

“1) Há a tensão entre a ordem substantiva da sociedade e o processo de criação do direito, na medida em que o processo organizado de criação do direito é, aparentemente, o meio inevitável para manter a ordem substantiva na existência; e 2) há uma tensão entre a ordem substantiva da sociedade tal como existe empiricamente e uma ordem substantiva verdadeira, perante a qual a ordem empírica é insuficiente”¹⁵³

A primeira tensão reflecte-se na tentativa da sociedade se ordenar juridicamente, de modo a que o seu ordenamento jurídico corresponda aproximadamente à realidade da sociedade. “A estrutura de poder de uma sociedade é a realidade que se torna juridicamente articulada nas regras da Constituição em sentido material”¹⁵⁴. Se a

¹⁵² VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 88.

¹⁵³ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 76.

¹⁵⁴ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 78.

Constituição não contemplar adequadamente a articulação efectiva de poder na sociedade, ela, conseqüentemente, criará uma ordem instável. Caso os autores da Constituição se equivoquem no diagnóstico da estrutura de poder presente na sociedade ou, então, contemplem deliberadamente apenas uma parte da sociedade relegando uma outra parte considerável ao limbo, esta sociedade cedo ou tarde será sacudida por eventos políticos mais ou menos violentos, exigindo a adaptação ou a substituição da sua Constituição. No caso das sociedades industriais, com a emergência da classe trabalhadora, os autores da ordem jurídica inglesa e americana mostraram-se muito mais hábeis em construir uma ordem jurídica capaz de absorver pacificamente as novas articulações de poder no seio da própria sociedade, preservando, deste modo, a sua estabilidade. No entanto, um diagnóstico correcto e perspicaz da estrutura do poder da sociedade não é a única condição necessária para a continuidade pacífica da ordem jurídica pois uma “Constituição não perdurará se a estrutura de poder for instável”¹⁵⁵. O caso da República Austríaca durante o *interbellum* atesta que mesmo as melhores Constituições são incapazes de assegurar a ordem se a concepção de ordem verdadeira dos diversos grupos da sociedade for desestabilizadora e irreconciliável. Este ponto da análise traz à superfície dois problemas fundamentais: primeiro, a velha questão da identidade entre a sociedade e a sua ordem jurídica, e o perene problema da obrigação, ou não, de um governo revolucionário manter as obrigações do governo anterior; segundo, o problema da ordem efectiva da sociedade *vis-à-vis* a experiência da verdadeira ordem. Tratar-se-á, primeiramente da questão inicial, pois esta ajudará a iluminar o segundo problema.

Para alguns, uma mudança na Constituição seria considerada uma mudança na estrutura da sociedade, pelo que o novo governo não seria obrigado a arcar com

¹⁵⁵ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 78.

obrigações do seu predecessor. Uma segunda linha de pesquisa, contudo, deriva a validade do direito da autoridade do poder social organizado que se torna juridicamente articulado nas regras da Constituição. Segundo este argumento, uma sociedade, ao sofrer uma mudança constitucional em razão de um novo equilíbrio de poder, continuaria a ser a mesma comunidade. Curiosamente, este tipo de construção leva ao mesmo paradoxo zenónico apresentado anteriormente e desperta as mesmas dúvidas com relação à busca da natureza do direito através da ordem social. Esta estrutura teórica, partindo do lado social, pressupõe que os membros da comunidade seriam a essência da sociedade. Entretanto, a própria comunidade não é uma constante. Ela é um fluxo de seres humanos, nascendo e perecendo, de forma que nunca permanece a mesma. A sociedade é “um fluxo de seres humanos no tempo, que nunca congelará na identidade de uma sociedade de qualquer duração no tempo”¹⁵⁶. A tentativa de solucionar este problema invocando a “forma” da sociedade, a sua Constituição, que perduraria no tempo enquanto a sua substância, os cidadãos, mudaria, apenas desloca o problema novamente para o lado jurídico.

Para solucionar esta aporia deve-se considerar na análise dois dados de fundamental importância: 1) “a ordem jurídica, ainda que não tenha estatuto ontológico próprio, é parte do processo pelo qual uma sociedade dá a si mesma uma existência e se preserva a si mesma em existência ordenada”¹⁵⁷; 2) a sociedade, apesar de ser um fluxo, não é um fluxo amorfo pois ela possui certas constantes que possibilitam às regras desempenharem a sua função no processo ordenador. As regras só podem desempenhar a sua função se a realidade na qual elas são aplicadas apresentarem uma frequência e uma constância. Caso a realidade social fosse um fluxo informe, a elaboração e a implementação das regras seria impossível, o que contradiz a experiência comum. “As

¹⁵⁶ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 81-2.

¹⁵⁷ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 88.

regras podem ser utilizadas no processo ordenador porque a ordem da sociedade tem uma estrutura que dura no tempo”¹⁵⁸. A própria possibilidade da efectividade da regra está subordinada ao carácter durável da realidade à qual ela é aplicada. Esta estrutura durável da ordem, na qual a regra é aplicada, é a estrutura da existência humana em sociedade. “Os componentes principais da estrutura durável são a organização que o homem faz da sua existência fisiológica em família e no lar, da sua existência utilitária através da divisão do trabalho e comércio, e da sua existência intelectual e espiritual na sociedade política”¹⁵⁹. Estes elementos determinam as regras de direito, que só posteriormente podem ser positivadas. Além disso, os problemas da estrutura durável da comunidade são exacerbados pelo carácter espiritual da participação do homem na comunidade, pois os seres humanos devem preencher de significado espiritual a sua existência terrena. Esta nova questão despontada no decurso da análise será tratada adiante quando se analisar a relação entre a ordem substantiva e a verdadeira ordem. No entanto, cabe ressaltar que a resposta a esta questão não se encontra no campo da teoria jurídica mas é “o assunto da *episteme politike* no sentido aristotélico”¹⁶⁰.

“A estrutura de poder com a sua autoridade entranha-se na validade das próprias regras”¹⁶¹. A questão da natureza do direito não se clarifica plenamente ao analisar apenas a ordem jurídica, nem ao considerar somente o contexto social com o seu equilíbrio de forças. Voegelin, numa recensão crítica intitulada de *Direito e Poderio*¹⁶² [*Right and Might*], reprova os partidários da separação da ordem legal do seu contexto

¹⁵⁸ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 89.

¹⁵⁹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 91.

¹⁶⁰ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 90.

¹⁶¹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 85.

¹⁶² A obra em questão é *Law, the State, and International Community* do Professor James Brown Scott, a resenha crítica de Voegelin está publica no Vol. 27 da *Collected Works of Eric Voegelin* e está traduzida na edição portuguesa de *A Natureza do Direito e outros textos jurídicos*.

social e político, lembrando-os que as principais contribuições intelectuais para a ideia de direito não correspondem aos períodos onde predominou uma ordem pacífica e justa mas condizem, exactamente, com as épocas de grandes perturbações e mudanças na estrutura de poder. “Parece haver uma ligação entre a ideia de ordem e a existência de poder para a manter”¹⁶³. O poder não cria necessariamente “direito” [*right*], no entanto sem poder é impossível criar qualquer forma de ordem. Além disso, é nos momentos de ruptura política que a simbiose entre o contexto social e a ordem jurídica se torna mais nítida.

“As rupturas no *continuum* da estrutura de poder são, todavia, fenómenos no interior do *continuum* da sociedade”¹⁶⁴. A estrutura da sociedade não é quebrada com a instauração de um governo revolucionário. Para haver uma quebra no *continuum* da sociedade deve haver uma ruptura radical na experiência de ordem¹⁶⁵. O modo como o homem experiencia a estrutura da realidade é fundamental para a ordem da sociedade. Enquanto a experiência de ordem se conservar constante, apesar das instabilidades legais e no equilíbrio interno de poder, o *continuum* da sociedade manter-se-á. Esta nova perspectiva da experiência de ordem como a responsável pelo *continuum* da sociedade conduz a investigação à segunda tensão existente na estrutura do complexo. A tensão entre a ordem substantiva da sociedade, tal como ela se manifesta empiricamente, e a verdadeira ordem substantiva, perante a qual toda sociedade concreta será sempre infimamente razoável.

¹⁶³ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 149.

¹⁶⁴ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 85.

¹⁶⁵ No primeiro volume de *Order and History*, Voegelin investiga como a sociedade Egípcia preservou a sua forma ao longo da sua história milenar sem nunca alterar a sua experiência de ordem. E afirma que a forma de uma sociedade só mudará se houver uma mudança na experiência de ordem. VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol I: Israel and the Revelation*, (CW 14: 99-102).

2.5. A tensão entre a ordem substantiva e a verdadeira ordem

Aristóteles, na *Política*, separa a análise da natureza da *polis* (Livro I) do estudo da forma da *polis* (Livro III). Para Aristóteles, a verdadeira natureza da *polis* é a organização que possibilite a realização da “vida boa” [*eu zen*]¹⁶⁶. No entanto, à natureza da *polis* não corresponde a sua forma. A forma¹⁶⁷ corresponde à quantidade dos detentores do poder e à finalidade com que eles empregam o seu poder – para o bem comum ou para o seu próprio interesse. Esta distinção entre forma e natureza da *polis* não é em vão pois “a ordem de uma *polis* não é inerente à *polis* da maneira que uma forma orgânica é inerente ao espécime de uma planta ou animal; mas, antes, esta ordem requer a acção humana para torná-la inerente”¹⁶⁸. O processo de criação do direito, deste modo, apresenta a tarefa de ordenar a sociedade conforme a sua natureza – ou seja, ele deve organizá-la de forma a possibilitar a realização da finalidade do homem –; no entanto, esta tarefa deve coexistir em tensão com a função do direito de ordenar a sociedade de acordo com a sua estrutura substantiva – com a sua constelação de poder. A tensão entre a verdadeira ordem e a ordem empírica da sociedade nunca pode ser extinta. Contudo, a sua discrepância pode ser atenuada a um mínimo tolerável.

As regras jurídicas não se limitam apenas a descrever a verdade efectiva das coisas. Elas possuem a pretensão normativa de ordenar como as coisas deveriam ser. As regras procuram ser o padrão para a conduta dos membros da sociedade. “Além disso, a ordem da sociedade não é um projecto para ser traduzido, com boa vontade, para a

¹⁶⁶ ARISTÓTELES. *Política*. Livro I, 2, 1252b 25-30; Livro III, 9, 1280a 30-35.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES. *Política*. Livro, VII.

¹⁶⁸ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 91.

realidade. Ela deve ser descoberta – com uma amplitude de imaginação e experimentação, de tentativa e erro; ela requer aperfeiçoamento e deve ser adaptada a circunstâncias mutáveis”¹⁶⁹. A existência humana em comunidade contém uma tensão fundamental entre o padrão da verdadeira ordem e o seu potencial de realização nas sociedades concretas, entre o dever e o ser. Existirá sempre este conflito entre a verdadeira ordem do ser e a ordem concreta da sociedade, pois o homem não participa apenas na comunidade política, mas ele participa no ser com sua estrutura quaternária – “Deus e homem, o mundo e a sociedade formam a comunidade primordial do ser”¹⁷⁰. Conseqüentemente, tanto o homem como a comunidade devem buscar a sua sintonia com a ordem do ser que os abarca. A busca por sintonia e o medo da queda da parceria com a ordem do ser são as verdadeiras fontes do dever e, logo, das regras jurídicas.

“O dever não é, assim, em si um ‘postulado’ ou uma ‘norma’, mas a tensão experienciada entre a ordem do ser e a conduta do homem”¹⁷¹. A conduta empírica do homem deve adequar-se à verdadeira ordem experienciada na tensão existencial dos homens. No entanto, a auto-compreensão do homem do seu papel na ordem do ser muda, propiciando distintas experiências de participação que se diferenciam ao longo da história e se articulam através da criação de símbolos de ordem que apresentam conseqüências concretas para a ordem da sociedade. Estes símbolos, ao longo da história, incumbiram-se de preencher a existência humana em sociedade de significados tanto humanos quanto divinos. As sociedades humanas são parte fundamental da tentativa de sintonizar a existência humana com a ordem do ser. Desta forma, o homem busca realizar na sua sociedade aquilo que ele acredita ser a verdadeira ordem do ser. Ao longo deste processo surgem diferentes formas de expressar as experiências de

¹⁶⁹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 93-4.

¹⁷⁰ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. I: Israel and Revelation*, (CW 14: 39).

¹⁷¹ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 94.

participação do homem na comunidade dos seres com distintas consequências para a ordem existencial, social e para o curso da história humana. As regras jurídicas, assim, apresentam a característica de ser um projecto de ordem, que deverá servir de norma para a existência da sociedade. Pois a regra não é um mero pedaço de papel, descrevendo a conduta dos homens, mas ela tenciona ser um relato verdadeiro sobre a estrutura do ser e sobre a forma como os homens e a sociedade se devem comportar. O dever ser, ao expressar a tensão real na ordem da sociedade, adquire, assim, um sentido ontológico.

Deste modo, a normatividade não pode mais ser compreendida em seu sentido restrito, apenas como normatividade formal. Ela deve ser entendida como uma normatividade substantiva. A coerção e a punição dentro da ordem da sociedade não visam apenas corroborar o *status quo* do jogo de poder, mas elas têm uma função anímica que é restaurar a ordem pessoal na alma do infractor¹⁷². A visão utilitarista do direito ofusca esta função formativa da lei e o seu propósito de possibilitar ao homem a realização, nos limites do possível, da sua natureza. A normatividade da regra não diz respeito à forma da regra mas à substância da acção humana; ela diz, implicitamente, que se deve agir de determinada maneira, pois essa acção está de acordo com a verdade da ordem. Quando a análise da ordem empírica da sociedade desconsiderar a substância formativa da personalidade humana, o simples apego formal à ordem jurídica poderá revelar-se incapaz de impedir a desordem e a dissolução da sociedade.

Como ressalta Patrick Martin, “o argumento sobre a natureza da lei é também um argumento sobre a natureza do homem”¹⁷³. A investigação voegeliniana sobre a

¹⁷² VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 122.

¹⁷³ MARTIN, Patrick H. *Voegelin and The End of [Legal] Philosophy*. In: Eric Voegelin Society Annual International Meeting, 17ª edição. “The argument over the nature of law is as much an argument over the nature of man.”

natureza do direito recoloca a natureza humana no centro do debate. Como a natureza humana obviamente é uma constante e não aceita mudanças, as faculdades do homem estão sempre presentes na totalidade das suas potencialidades. No entanto, “a auto-compreensão do homem, quanto à sua posição no mundo como quanto à realidade transcendente”¹⁷⁴, muda; e o homem, deste modo, desenvolve diferentes símbolos para compreender o seu papel na ordem do cosmos. A percepção humana sobre a sua natureza, no entanto, não segue nenhuma progressão linear. A consciência humana pode regredir de graus mais elevados de racionalidade para graus menos elevados. “Uma filosofia cristã do direito, como a filosofia tomista, [...], possui um grau mais elevado de racionalidade” quando comparada com filosofias do direito imanentistas, como o positivismo, porque a concepção tomista da natureza humana é mais diferenciada que os imanentismos modernos. Assim, na investigação sobre a natureza do direito, o evento histórico em que o homem diferencia a sua experiência de participação no cosmos é fundamental para compreensão das fontes normativas da autoridade. Deste modo, pode-se distinguir três tipos principais de direito: a) o direito das civilizações cosmológicas que são ordenadas através do mito cosmológico onde impera a experiência consubstancial da participação; b) o direito nos contextos das sociedades que experienciaram a Revelação ou a filosofia, onde o processo de diferenciação tornou a alma humana aberta à verdadeira fonte de ordem; “c) o direito nos contextos do Império Romano e da civilização ocidental, em que tanto a razão como a Revelação estão presentes como fontes autorizadas de ordem”¹⁷⁵. No caso da civilização ocidental, a condição para a sintonia entre a verdadeira ordem e a ordem empírica da sociedade é o equilíbrio entre as três fontes de autoridade: a estrutura de poder, a razão e a Revelação. O delicado equilíbrio do ocidente, no entanto, sofreu sérios abalos com o crescente

¹⁷⁴ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 140.

¹⁷⁵ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 127-8.

predomínio das experiências gnósticas de participação do homem no cosmos.

O positivismo kelseniano, ao “pressupor” a norma fundamental, divorciou a ciência jurídica de toda a fundamentação ontológica excluindo, com isso, toda a tentativa de compreender o significado das normas. Para Voegelin já estava claro, desde os seus tempos em Viena, que a “norma fundamental” necessitava de uma fundamentação meta-jurídica. À luz dos desenvolvimentos da sua obra magna, *Order and History*, Voegelin encontra na experiência da realidade, que se articula através de uma grande variedade de símbolos, o fundamento meta-jurídico para as regras do direito. O problema da fundamentação da verdadeira ordem na sociedade suscita de imediato a ideia de uma teoria da lei natural que serviria de base para a ordenação da sociedade. Timothy Fuller afirma, inclusive, que apesar de Voegelin “evitar usar a terminologia tradicional da teoria da lei natural, será difícil negar que existe uma afinidade, especialmente quando as relações de direito são vistas como sendo a função de todas as interações humanas [...]”¹⁷⁶. Esta concepção, apesar de teoricamente interessante, deve ser bastante ponderada. A posição de Voegelin com relação às teorias da lei natural nunca é unívoca. Ele considera que “o direito natural [*natural law*] se justifica teoricamente na medida em que traduz os discernimentos obtidos por uma

¹⁷⁶ FULLER, Timothy. *Reflections on Voegelin on the Nature of Law*. In: Eric Voegelin Society International Meeting, 19ª edição. “avoided using the traditional terminology of natural law theory but it would be hard to deny that there is an affinity especially at the point where law-like relations are seen to be a function of all human interaction no matter how well or badly carried out.”

teoria da natureza humana na linguagem dos fins obrigatórios”¹⁷⁷ e cita especificamente o caso de Aristóteles, filósofo que curiosamente nunca desenvolveu uma teoria da lei natural. Voegelin, ao longo da sua actividade intelectual, promoveu severas reservas com relação às potencialidades dos desenvolvimentos modernos das doutrinas da lei e do direito natural. O principal obstáculo às teorias da lei natural é que as experiências de ordem e as suas simbolizações podem gradualmente perder o contacto com a experiência do fundamento e degenerarem em doutrinas despojadas de qualquer conteúdo experiencial. As teorias da lei natural, com a sua fórmula excessivamente legalista para mediar as relações humanas, são um terreno fértil para esses descarrilamentos, podendo ocasionar uma ocultação e uma deformação da experiência do fundamento. Ademais, elas não são os únicos símbolos existentes para expressar a substância da ordem social. No contexto das civilizações cosmológicas, a ordem da sociedade é simbolizada através de categorias que descrevem ao mesmo tempo a ordem do cosmos e da sociedade. Mas para se alcançar uma maior clareza das reservas e das perspectivas que Voegelin atribui à lei natural deve-se analisá-las mais detalhadamente e prestar atenção, principalmente, à concepção aristotélica do “justo por natureza”.

¹⁷⁷ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 144.

Capítulo III: A Lei Natural e a *História das Ideias Políticas*

3.1. O conceito de ideias políticas e a lei natural

Enquanto morava e leccionava em Viena, Voegelin planeava escrever uma obra sobre *Staatslehre* [teoria do Estado]. A obra seria constituída por três partes, em que a terceira trataria das ideias políticas. Voegelin, no entanto, postergou o seu projecto por tempo indefinido por considerar o seu conhecimento sobre a matéria insuficiente¹⁷⁸. O projecto ficou pendente até à sua emigração para a América, quando assinou um contrato com a editora McGraw-Hill para publicar um manual de aproximadamente duzentas e cinquenta páginas intitulado *A History of Political Ideas* [*Uma História das Ideias Políticas*]. Após sucessivos atrasos na entrega, e pelo facto de o manual ter aumentado muito além do aceitável, Voegelin trocou de editora e assinou um acordo para uma obra mais vigorosa e conceptualmente mais arrojada com a editora Macmillan. O novo trabalho de Voegelin tinha a ambição de substituir a obra padrão da época, *History of Political Thought* [*História do Pensamento Político*] de George H. Sabine. O projecto e a sua relação com os editores ainda passariam por diversas vicissitudes¹⁷⁹ até ao abandono da sua publicação. A razão do seu abandono não se

¹⁷⁸ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*. p. 69.

¹⁷⁹ Na *Introdução Geral para a Série* no primeiro volume de *Historia of Political Ideais*, Thomas A.

preendeu somente com as dificuldades de editar o imenso manuscrito de uma maneira economicamente viável, mas principalmente com as mudanças no panorama das ciências sociais durante o período da sua redacção, mudanças essas que trouxeram novos materiais e novas abordagens metodológicas. As pesquisas de Voegelin para *A Nova Ciência da Política*, as obras de Werner Jaeger, Arnold Toynbee e, principalmente, os estudos sobre história egípcia e mesopotâmia do Instituto Oriental da Universidade de Chicago, fizeram o manuscrito mudar radicalmente de direcção. Esta mudança pode ser sentida dentro da própria obra, como identifica Wayne Cristaudo¹⁸⁰, nos últimos volumes da *History*, Voegelin não se posiciona como um historiador das ideias mas como um pensador genuíno. Com isso, a abordagem e o título da obra tinham-se tornado inadequados, dando-se assim o fim da *History of Political Ideas* e o início de *Order and History*.

Apesar do “abandono” da obra, os seus progressos e as suas conclusões não devem ser menosprezados. Voegelin descartou as hipóteses subjacentes ao estudo mas não o estudo em si. Na época, de acordo com Gregor Sebba¹⁸¹, Voegelin aceita as reflexões de Arthur Lovejoy sobre o conceito de história das ideias, no entanto ele percebeu cedo as limitações dessa abordagem, forçando-o a pegar um caminho diferente. As ideias são desenvolvimentos secundários que transformam os símbolos da experiência em conceitos¹⁸². Era necessário mudar o foco da investigação das ideias como o objecto da história para buscar na experiência da realidade, e nas suas

Hollweck e Ellis Sandoz apresentam um excelente relato dos reveses e da evolução que o projecto e o pensamento de Voegelin sofreram ao longo dos anos até a publicação dos volumes iniciais de *Order and History*.

¹⁸⁰ CRISTAUDO, Wayne. From Ideas to Symbols: The Place of History of Political Ideas in the Evolution of Eric Voegelin’s Thought. In: *The European Legacy*.

¹⁸¹ SEBBA, Gregor. Prelude and Variations on The Theme of Eric Voegelin. In: SANDOZ, Ellis (ed.). *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*, p. 15.

¹⁸² VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*. p. 121.

correspondentes simbolizações, a fonte da ordem na história humana. No entanto, para clarificar a posição da *History of Political Ideas* no desenvolvimento posterior do pensamento voegeliniano, deve-se compreender precisamente o que ele entendia por “ideia política”. Deste modo, será possível, em primeiro lugar, entender como a lei natural desempenha a função de uma ideia política e, em segundo lugar, observar como Voegelin diferenciava e qualificava as diferentes teorias da lei natural. Como se observou no capítulo sobre *A Natureza do Direito*¹⁸³, o principal critério para a avaliação de um sistema de lei natural é a existência de uma teoria crítica da natureza humana. Uma apreciação equivocada da natureza humana poderá criar sistemas revolucionários de lei natural cujo intento de concretizar na comunidade a ordem recta por natureza poderá pôr em perigo a própria existência da sociedade, ou então concepções conservadoras da lei natural que apenas justificam como natural a ordem historicamente presente. Além disso, concepções imanentistas da natureza humana e as suas respectivas teorias da lei natural deverão ser descartadas em favor de uma abordagem plena da natureza humana, abrangendo tanto os seus aspectos materiais quanto espirituais. No entanto, antes de examinar a crítica de Voegelin às teorias da lei natural de Cícero, Tomás de Aquino, Marsílio de Pádua, Suárez, Grotius e Locke convém elucidar a compreensão voegeliniana de “ideia política”.

A principal tentativa sistemática de responder à questão do significado de “ideia política” encontra-se na introdução à versão original da sua *History*. Infelizmente, a versão final da introdução à obra perdeu-se, restando apenas uma versão de 1940 publicada postumamente como o *Apêndice A* do primeiro volume de *History of Political Ideas*. A mais marcante impressão ao ler-se o texto é a profunda continuidade e o paulatino aprofundamento dos problemas encarados por Voegelin desde o início da sua

¹⁸³ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 144.

vida acadêmica nos anos 30, além dele ser um prenúncio dos seus desenvolvimentos posteriores. A questão fulcral proposta no *Apêndice A* é analisar se “as sociedades representam uma verdade que legitime a sua existência ou se a política é em última instância nada mais que uma construção imaginativa que não possui fundamento ontológico”¹⁸⁴. Voegelin encontra a resposta a este problema na compreensão da comunidade política como um *cosmion*, ou seja, os homens ao criarem e preservarem a ordem política concebem-na como análoga ao todo que a rodeia, o cosmos. Deste modo, a sociedade é um pequeno mundo cuja função é construir um abrigo de significados para si própria e para o homem. Pois, para Voegelin, “estabelecer um governo é um ensaio na criação do mundo”¹⁸⁵, o homem, ao ordenar-se politicamente, imita a atividade criativa divina. O processo de criação de uma comunidade política, por isso, ostenta a função de dotá-la de significados em termos tanto humanos quanto divinos, para que a sociedade possa preencher as aspirações existenciais dos seus membros. A criação da analogia entre a ordem da sociedade e a ordem do cosmos resulta de um profundo e imaginativo processo de racionalização cuja formulação deixa traços na história. Essa formulação visa proteger a existência da comunidade das forças internas e externas que conspiram para a sua desintegração. Ao ir no encalço desses vestígios, o pesquisador chegará ao que comumente se chama de ideias políticas. As ideias, deste modo, não seriam um instrumento hermenêutico criado para interpretar e compreender a realidade política, mas teriam a função de formar e preservar a comunidade política.

Apesar do desígnio e das particularidades das ideias variarem muito, a sua

¹⁸⁴ HOLLWECK, Thomas A.; SANDOZ, Ellis. General Introduction to the Series In: VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19:18). “The question posed whether political societies represent a truth that legitimizes their existence or whether political is ultimately little more than an imaginative construct that has no ontological foundation.”

¹⁸⁵ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19:225). “To set up a government is an essay in world creation.”

estrutura geral permanece a mesma ao longo da história e compreende três tipos gerais de ideias: “[...] as ideias sobre a constituição do cosmos como um todo; as ideias sobre a ordem interna; as ideias sobre o *status* desse *cosmion* simultaneamente no mundo e na história”¹⁸⁶. O desenvolvimento das ideias políticas, com a sua função de ordenar e proteger os membros e a existência da sociedade, não responde a desígnios meramente utilitaristas; elas têm, igualmente, a função de prover a existência humana em comunidade de significados que ultrapassem a sua simples existência somática. Pois a incompletude e a efemeridade da vida humana revelam-se na analogia com a perfeição e com a infinitude da ordem do cosmos, que se transforma no paradigma para uma existência humana bem ordenada. A comunidade política, desta forma, tem a função capital de aplacar a ansiedade existencial dos homens assegurando-lhes uma existência bem ordenada, plena de significados e em sintonia com a ordem do cosmos. Todavia, a analogia entre a ordem da sociedade e o cosmos pode descarrilar em tentativas totalitárias de recriar, a partir da vontade e dos apetites humanos, o absoluto do cosmos neste mundo, através da divinização de elementos intra-mundanos como uma classe social ou uma raça.

A linguagem humana, ao evocar a comunidade política, desempenha, primordialmente, o papel de criar a crença nos fundamentos espirituais da sociedade e na sua adequação à ordem do cosmos. As ideias políticas apenas fortuitamente ostentam a função de descrever a realidade política. Sua função primordial não é cognitiva, mas formativa. “As ideias políticas não são um instrumento de descrição da unidade política, mas um instrumento da sua criação”¹⁸⁷. As ideias como símbolos linguísticos possuem,

¹⁸⁶ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 226). “[...] the ideas concerning the constitution of the cosmos as a whole, the ideas concerning the internal order; the ideas concerning the status of the *cosmion* in the simultaneous world and in history.”

¹⁸⁷ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW

através de um acto de evocação, o poder de transformar a massa amorfa de seres humanos numa comunidade ordenada. A força dos símbolos linguísticos na constituição da realidade política é tão intensa que precipitadamente se aceita as ideias como se elas fossem a própria realidade.

Após a tempestade evocativa, no entanto, surge uma calma onde não há mais nada a ser evocado, onde tudo já está estabelecido. Quando a função primária das ideias é concluída e a sociedade já se encontra articulada como uma força histórica, pode surgir o problema de descrever o processo mágico de criação em termos empíricos e racionais. Esta “tentativa está inevitavelmente fadada ao fracasso [...]”¹⁸⁸, pois o momento fundacional inclui elementos que escapam a qualquer forma de racionalização. Esta tentativa de racionalização, contudo, produziu uma quantidade assaz rica de ideias políticas cujo objectivo é descrever de maneira racional e objectiva o carácter mítico da fundação. Estas ideias, apesar das suas intenções, não são descrições precisas da realidade sendo incapazes de racionalizar e penetrar nas brumas que rodeiam o processo de criação da comunidade. É possível, no entanto, identificar alguns padrões para a tentativa de racionalização: ela pode basear-se num modelo essencialmente biológico como as ideias de um ancestral comum, ou de uma raça comum; ou elas podem derivar a existência da sociedade de uma comunidade espiritual prévia, como as teorias de *la volonté général*, do *Volkgeist*, ou da alma colectiva; também a ideia de unidade pode erigir-se sobre um modelo legal, como nas teorias contratualistas. No entanto, estas ideias, classificadas por Voegelin como auxiliares, não possuem a tarefa de descrever a aventura mágica da criação do *cosmion*, mas procuram

19: 228). “The political idea is not an instrument of description of political unit but an instrument of its creation.”

¹⁸⁸ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 229). “The attempt is inevitably bound to fail, [...]”

afirmar a comunidade como parte inerente à ordem do cosmos.

Apesar do elemento mágico da unidade política manter a posição central na auto-interpretação da sociedade, em alguns casos pode ocorrer um paulatino desencanto com a situação presente do *cosmion*, desobstruindo o caminho para atitudes mais descritivas e cépticas com relação ao problema da ordem pública. O realismo deste desencantamento está no cerne de diversas ideias políticas como as do francês Étienne de La Boétie. La Boétie, em seu ensaio *Discours de la Servitude Volontaire* [*Discurso sobre a Servidão Voluntária*], estabelece como o problema central da filosofia política o mistério da obediência civil. Como seria possível conceber “[...] que tantos homens, tantas vilas, tantas cidades, tantas nações, sofreram tantas vezes com um único tirano [...]”¹⁸⁹? Não seria a ordem social fundada numa injustiça? O questionamento dos fundamentos da comunidade política, através do pensamento de algumas mentes mais cépticas e inconformistas, resulta no desencantamento da sociedade ofuscando, deste modo, o poder evocativo das ideias e abrindo o caminho para o fulgor de uma ideologia. A aurora dos sonhos utópicos normalmente ocorre quando a desmistificação da realidade política revela toda a miséria e imperfeição da natureza humana, juntamente com os crimes e as desventuras que acompanham o estabelecimento e a manutenção da ordem na sociedade. Estas ideologias pretendem, veladamente ou silenciosamente, em última instância abolir a própria ordem pública tal como ela efectivamente existe. Deste modo, conclui Voegelin acerca da função das ideias políticas: elas “vão desde a evocação à abolição do *cosmion*, e todas elas têm a pretensão de serem chamadas de ideias políticas”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ LA BOÉTIE, Étienne de. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, p. 40. “For the present I should like merely to understand how it happens that so many men, so many villages, so many cities, so many nations, sometimes suffer under a single tyrant [...].”

¹⁹⁰ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW

Todavia, mesmo o crítico mais exaltado e que cultive um profundo desprezo pela ordem política não pode menosprezar a realidade do cosmos. O reconhecimento das misérias e da efemeridade dos assuntos humanos só pode ser constatado com a experiência de uma ordem plena e perpétua diante da qual a ordem presente seria apenas uma imagem borrada. O problema da realidade política, deste modo, deve ser posto novamente em paralelo com o problema da natureza humana. E a investigação da natureza humana clama pelo instrumental analítico da teoria política que indevidamente é tratado como sinónimo de “ideias políticas”. Voegelin regressa, então, ao conceito aristotélico de *theoria* como a contemplação desprendida da realidade, ou um relato verdadeiro da estrutura da realidade. O verdadeiro teórico deve investigar e analisar a realidade constituída pelas ideias, e não as ideias em si.

O completo desprendimento da realidade política, não obstante, nunca pode ser totalmente obtido; por isso, “na maioria dos casos, a tentativa teórica termina com um compromisso, e isso explica a grande massa de pensamento político que tem de ser classificado sob o título de ideias auxiliares”¹⁹¹. Mesmo as mentes mais sagazes do Ocidente nunca conseguiram uma perfeita distinção entre evocação e contemplação. “Aristóteles está limitado pela existência da *polis*; Tomás [de Aquino] pela ideia do império cristão; Bodin pela ideia do Estado Nacional francês”¹⁹². Entretanto, quando a teoria política assume um compromisso com as ideias evocativas, as ideias diluem o seu carácter evocativo tornando-se num corpo mais ou menos isolado de pensamento. Estes

19: 231). “Thus the ideas range from evocation to abolition of the *cosmion*, and all of them have a claim to be called political ideas.”

¹⁹¹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 232). “In the most cases the theoretical attempt ends with a compromise, and this accounts for the vast body of political thought that has to be classified under the head of ancillary evocative ideas.”

¹⁹² VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 232). “Aristotle is limited by the existence of the polis; Thomas by the idea of the Christian empire; Bodin by the French national State.”

corpos de pensamento, por abrangerem tanto vestígios do acto histórico da evocação quanto elementos da contemplação teórica, permitem a sua subdivisão em períodos mais ou menos definidos. Deste modo, é exequível o desenvolvimento de uma história das ideias políticas.

Uma história das ideias políticas que pretenda ir além da catalogação das ideias formadoras deverá desenvolver uma especial estima pela tensão e pelo permanente diálogo entre a teoria política e as ideias políticas, e entre acção evocativa e o acto contemplativo. Pois, “quando a análise contemplativa é levada ao extremo ela tem de explicar o *cosmion* como ele é, como uma entidade mágica, existindo através da força evocativa do homem; ela tem de explicar a sua relatividade, e sua incapacidade essencial para realizar o seu propósito – que é prover o homem de um abrigo pleno de sentido”¹⁹³. Consequentemente, toda a tentativa séria de desenvolver a actividade contemplativa ganhará publicidade e enfrentará, provavelmente, a resistência das forças políticas da sociedade, pois a sociedade é fundada em certos tabus e mitos históricos cujo questionamento não pode ser tolerado. Ao atrever-se a investigar estes assuntos delicados, o cientista deverá ser muito cauteloso ao divulgá-los.

A constatação da distinção fundamental entre ideias políticas e a teoria política fornece a chave interpretativa utilizada por Voegelin na sua *History of Political Ideas*. Deste modo, ter-se-á que “longos períodos da história são cobertos pelos mesmos tipos básicos de evocação e, dentro desses períodos o processo contemplativo culminará em uma ou mais tentativas teóricas extraordinárias de sistematizar os materiais do

¹⁹³ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 232). “When the contemplative analysis is carried to its limits it has to explain the *cosmion* as what it is, as a magic entity, existing through the evocative forces of man, it has to explain its relativity, and its essential inability to accomplish what it intends to do – that is, to render an absolute shelter of meaning.”

período”¹⁹⁴. A história das ideias oscilaria entre o lento crepúsculo do acto evocativo e o despertar teórico até à situação limite onde a pressão de um nova força evocativa enfraquecerá a actividade teórica. A ideia da lei natural, deste modo, deve ser compreendida no escopo desta tensão entre o compromisso do filósofo com a ordem da sua sociedade e a descrição verdadeira da estrutura da realidade política. Na obra também está presente a polémica divisão da realidade entre o pólo imanente e o pólo transcendente; essa distinção é fundamental na apreciação das concepções sobre a natureza humana pois é necessário saber se elas abarcam a plenitude da realidade humana ou não. No entanto, esta distinção entre transcendente e imanente não deve ser tomada como uma fissura da realidade pois Voegelin, no seu posterior desenvolvimento intelectual, afirma categoricamente a inexistência de uma linha divisória entre o divino e o mundo¹⁹⁵. O par de conceitos, imanente e transcendente, na verdade serve como índice noético para expressar a tensão na consciência humana. Como afirma o Prof. Mendo Castro Henrique, a questão posta em *História das Ideias Políticas* era a de saber “como preservar a tensão entre transcendência divina e imanência mundana, sem as confundir nem separar”¹⁹⁶. Voegelin identifica um desequilíbrio nesta tensão em favor da imanência mundana com o despertar da modernidade. Esta tendência já estava presente na obra de Marsílio de Pádua, e intensifica-se no liberalismo de Hugo Grotius e John Locke, onde a imanentização da razão e do fundamento da comunidade política deixou o mundo Ocidental desprotegido perante a emergência de formas pervertidas do temperamento espiritual. Ademais, deve-se sempre ponderar os resultados obtidos por

¹⁹⁴ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 235). “But long periods of history are covered by the same basic types of evocation, and within such periods the contemplative process will culminate in one or more outstanding theoretical attempts at systematizing the material of the period.”

¹⁹⁵ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 206.

¹⁹⁶ HENRIQUES, Mendo Castro. *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, p. 54.

Voegelin na sua *History* com os seus desenvolvimentos teóricos posteriores, principalmente os obtidos em *Order and History* e em *Anamnese*, onde o autor abandona o conceito de “ideia política” e passa a analisar a experiência da realidade como o fundamento de ordem. Nesse sentido, as diversas filosofias da ordem devem ser avaliadas criticamente para verificar se os seus autores “[...] expressam a experiência de uma fonte transcendente de ordem, ou se elas são utilizadas como um *topoi* especulativo para uma finalidade muito diferente do amor platónico à Medida divina”¹⁹⁷.

3.2. A exegese latina e a concepção ciceroniana de lei natural

Voegelin começa a sua análise sobre o desenvolvimento das ideias políticas de Cícero com uma afirmação sumária: “Cícero é ‘a inteligência comum da humanidade’ triunfante”¹⁹⁸. Apesar de ser, provavelmente, um dos autores políticos mais citados ao longo da história das ideias políticas ocidental, a obra de Cícero é marcada por uma profunda escassez de originalidade, o que ele abertamente admitia¹⁹⁹. Esta carência, porém, é compensada pela cristalina construção e exposição dos seus argumentos, marcas indetectáveis de um eloquente orador e de um exímio advogado. Sua intenção era apresentar os argumentos de forma acessível à inteligência do homem comum e não a um grupo selecto de iniciados. Seu esforço, em grande medida, consiste na

¹⁹⁷ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16: 333). “[...] express the experience of the transcendent source of order, or whether they are used as speculative *topoi* for purposes widely differing from the Platonic love of the divine Measure.”

¹⁹⁸ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19:131). “Cicero is ‘the common intelligence of mankind’ triumphant.”

¹⁹⁹ COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*. p. 418.

transposição das ideias helénicas, principalmente as do estoicismo primitivo, para o ambiente da decadente República Romana. Voegelin chama a esta técnica, de transpor um conjunto de ideias do seu ambiente criativo para um novo contexto, de uso hieroglífico das ideias²⁰⁰. Ao se transpor uma ideia do seu meio criativo e ao se formatar esta ideia para torná-la compreensível à inteligência do homem comum de outro ambiente cultural é inevitável ocorrer profundas alterações no sentido dessa ideia, pois o substrato que os gerou é essencialmente diferente.

A obra de Cícero é particularmente marcada por este carácter hieroglífico. Seus dois grandes diálogos sobre a política são imitações da *República* e das *Leis* de Platão, e a sua concepção de lei natural é uma transposição da teoria estóica da lei natural. Entretanto, como Cícero não é Platão, a sua *De Re Publica* não é a *Politeia*. Enquanto Platão teve de conceber uma *polis* através dos poderes da sua alma²⁰¹, Cícero pode dispensar todo este árduo trabalho, bastando olhar o passado romano para contemplar o Estado ideal. Roma era o Estado ideal²⁰², a sua constituição com suas leis civis e religiosas era o paradigma para Cícero descrever a melhor forma de governo. Apesar de toda a admiração de Cícero por Platão, o seu ideal não era o rei-filósofo mas o cidadão romano. Roma havia concretizado o que Platão havia apenas idealizado. “Visto que não há princípio enunciado pelos filósofos [...] que não tenha sido descoberto e estabelecido por aqueles que redigiram códigos legais para o Estado”²⁰³. O conservadorismo de

²⁰⁰VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 129).

²⁰¹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 132).

²⁰² CICERO, Marcus Tullius. *De Re Publica*, I.66. “For I am convinced, I believe, and I declare that no other form of government is comparable, either in its general character, in its distribution of powers, or in the training it gives, with that which our ancestors received from their own forefathers, and have handed down to us.”

²⁰³ CICERO, Marcus Tullius. *De Re Publica*, I.2. “For there is no principle enunciated by the

Cícero e a sua fé no sucesso do Estado e das leis romanas, no entanto, tiveram uma consequência radical na sua alma, pois ela permaneceu alheia ao problema fundamental da sintonia entre a ordem social e a verdadeira ordem.

A exegese latina da filosofia helénica, e particularmente da filosofia estóica, está repleta destes fenómenos de transposição de ideias de um contexto para outro e da consequente perda ou distorção do seu sentido. Os casos mais evidentes foram as traduções do *nomos* helénico pela *lex* romana e de *logos* por *recta ratio*. A riqueza de significados e a história que o termo *nomos*²⁰⁴ tinha no ambiente intelectual helénico teve de sofrer uma série de contorções para se adaptar à aceção excessivamente legalista da lei romana. Para Cícero, a definição da verdadeira lei é “[...] a *recta ratio* em acordo com a natureza; ela é de aplicação universal, imutável e eterna, [...]. E não haverá leis diferentes, agora e no futuro, mas uma lei eterna e imutável e existirá um mestre e soberano, que é Deus, sobre todos nós, pois ele é o autor dessa lei, seu promulgador e seu juiz de execução”²⁰⁵. Para Voegelin, partindo da definição ciceroniana da verdadeira lei, não é possível chegar à concepção estóica do *logos* divino, cujas centelhas irradiariam e se difundiriam nos indivíduos humanos²⁰⁶. No entanto, a identificação da *lex* romana e da *recta ratio* com os conceitos estóicos de *nomos* e *logos* contribuíram para a identificação da ideia estóica de uma *cosmopolites*, um Estado mundial, como Roma. Assim, o futuro império pode adquirir a sua

philosophers [...] that has not been discovered and established by those who have drawn up codes of law for States.”

²⁰⁴ *NOMOS*. In: PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*, p. 159-60.

²⁰⁵ CICERO, Marcus Tullius. *De Re Publica*, III.33. “True law is right reason in agreement with nature; it is of universal applications, unchanging and everlasting [...]. And there will not be different laws now and in the future, but one eternal and unchangeable law will be one master and ruler, that is, God, over us all, for he is the author of this law, its promulgator, and its enforcing judge.”

²⁰⁶ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19:137).

substância metafísica²⁰⁷.

A ideia platônica da *polis* ideal desenvolveu-se ao longo do estoicismo na ideia de um Estado mundial, de uma *cosmopolites*. Para o estoicismo, esta ideia levantava um problema fundamental que era a coexistência de uma multiplicidade de Estados dentro de uma mesma ordem do cosmos. A divisão da humanidade era um absurdo e o homem sábio não deveria ser cidadão de nenhum Estado particular, mas do mundo²⁰⁸. Para os estóicos deveria haver duas pátrias: a de nascimento e o mundo. Cícero herda a mesma fórmula, no entanto o mundo torna-se Roma. “Ele [Catão] era tusculano de nascimento e um Romano por cidadania, tinha uma terra natal que era o seu local de nascimento, e outra pela lei”²⁰⁹. O nome da República Romana significava cidadania para todos, ela não negava a existência de outras pátrias, mas abarcava todas e superava-as qualitativamente. Era à República que todos os homens deveriam doar-se inteiramente e inclusive morrer por ela.

Os hieróglifos ciceronianos sofreram uma confrontação substantiva somente alguns séculos mais tarde quando o Império do Ocidente já se encontrava em declínio. Santo Agostinho foi o primeiro a desferir um ataque vigoroso à posição ciceroniana. Ele questionava a ocultação através da densa névoa do vocabulário legalista das iniquidades cometidas, principalmente contra os Cristãos, pelo Império. Além disso, a definição ciceroniana de *res publica* era de pouca utilidade para a comunidade cristã, pois essa definição pressupunha que a busca pela ordem espiritual era supérflua e infrutífera para o bem da comunidade. Roma, ao incorporar as noções estóicas de uma *cosmopolites* e de um *nomos* mundial através dos mitos do governo e da lei romana, tinha-se tornado a

²⁰⁷ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19:137).

²⁰⁸ COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*, p. 399.

²⁰⁹ CICERO, Marcus Tullius. *De Legibus*, II. 2. “He [Cato] was a Tusculan by birth and a Roman by citizenship, had one fatherland which was the place of birth, and another by law.”

ordem política em absoluto, cuja existência não poderia ser questionada. Ela era parte indetectável do cosmos. O carácter absoluto da comunidade política, cuja existência não pode ser contestada, continua sendo, com raras e extraordinárias exceções, um dos principais dogmas da teoria política. Agostinho sagazmente revigora o debate e condu-lo novamente para uma abordagem realista, quebrando com a identificação ciceroniana entre justiça e a ordem legal de Roma. A justiça [*ius*], deste modo, restaura a sua função de medida e padrão pela qual a ordem empírica da sociedade deveria ser julgada. Reaparece a tensão entre a ordem legal e a ordem verdadeira. Os resultados teóricos de Agostinho podem ser resumidos da seguinte fórmula: “ [...] o povo e sua civilização é uma coisa, a ordem legal do povo é outra coisa, e o espírito da justiça é uma terceira”²¹⁰.

Um dos aspectos mais interessantes da teoria legal desenvolvida entre o fim da República e o início do Império Romano foi a sua capacidade de articular-se num corpo doutrinal auto-suficiente que se perpetuou ao longo da história do Ocidente. A teoria da lei ainda é determinada hoje, “ [...] como ela era no período em observação, pelos complexos *ius civile* [direito civil], *ius gentium* [direito das nações], *ius positivum* [direito positivo], *ius natural* [direito natural], e *ius divinum* [direito divino] ”²¹¹. A auto-suficiência da teoria jurídica, no entanto, não deve ser confundida com a sua independência de um corpo de ideias evocativas; muito pelo contrário, a teoria legal apresenta um carácter secundário na hierarquia das disciplinas científicas, derivando as

²¹⁰ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19: 219). “[...] that the people and its civilization are one thing, the legal organization of the people another, and the spirit of justice a third.”

²¹¹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*, (CW 19:195). “[...] as they were in the period under observation, by the complexes of *ius civile* [civil law], *ius gentium* [the law of nations], *ius positivum* [positive law], *ius natural* [natural law], and *ius divinum* [divine law].”

suas categorias e os seus conceitos fundamentais de uma fonte externa à própria teoria. Este carácter durável da teoria jurídica deve-se parcialmente ao facto de os grandes símbolos criados no Ocidente se terem mantido relativamente constantes desde o início da Era Cristã. Ademais, quando ocorre alguma mudança elas penetram vagarosamente na mente dos juristas.

A influência da ideia ciceroniana de lei natural na concepção ocidental de “lei maior” perpetuou-se na tradição do direito romano, do constitucionalismo e do liberalismo moderno. Cícero, porém, não possuía base experiencial para uma doutrina da lei natural, pois para ele a iluminação noética era aquilo “[...] que os filósofos, em seus cantos, estão continuamente a murmurar em nossos ouvidos”²¹² e a sua alma era estranha à abertura pneumática ao fundamento divino da realidade. O *Somnium Scipionis* [Sonho de Cipião] no final da *República* de Cícero, apesar da sua intenção, não é o Mito platónico de Er. Voegelin retoma e aprofunda as suas críticas a Cícero no quarto volume de *Order and History* e identifica no *topos* ciceroniano da *religio* um fenómeno de deformação doutrinária da *mitopoiesis* filosófica²¹³. O problema da origem e da manutenção da ordem justa adquire em Cícero um carácter conservador e pragmático. Como Dante Germino afirma, Cícero argumenta “[...] de maneira pragmática que sem a crença na lei natural as antigas virtudes Romanas da *pietas*, *sanctitas* e *religio* [...] não sobreviveriam, e a sua queda asseguraria a queda de Roma”²¹⁴.

²¹² CICERO, Marcus Tullius. *De Res Publica*, I.2. “[...] those very things that the philosophers, in their corners, are continually dinning in our ears.”

²¹³ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. IV: The Ecumenic Age*, (CW 17: 91-96).

²¹⁴ GERMINO, Dante. *Political Philosophy and the Open Society*. p. 103. “[...] in a pragmatic fashion, that without such a belief in natural law the older Roman virtues of *pietas*, *sanctitas* and *religio* [...] would not survive, and their fall would insure the fall of Rome itself.”

3.3. São Tomás de Aquino: o clímax

A figura do intelectual Cristão por excelência, para Eric Voegelin, encontra-se na vida e na obra de São Tomás de Aquino. A sua grandeza deve-se, mormente, à sua incomensurável capacidade de penetrar e de ordenar os problemas que emergiam diante de si. Considerá-lo unicamente um grande pensador sistemático é apenas meia verdade. Se ele fosse apenas um pensador sistemático, a sua fama residiria na coerência interna do seu sistema, no entanto o seu mérito encontra-se igualmente na sua capacidade de abarcar a realidade e na sua receptividade à complexidade do mundo. “Estas duas faculdades combinaram-se para produzir um sistema com um movimento dinâmico de Deus através da sua causalidade criativa para o mundo, e do mundo através do *desiderium natural* de volta para Deus [...]”²¹⁵. A experiência da identidade entre a verdade de Deus e a realidade do mundo levou-o a compreender o intelecto divino como a causa primeira do universo que se imprime a si próprio na estrutura do mundo. Do ponto de vista metodológico, a sua descrição do mundo é a descrição da verdade de Deus. “Ontologicamente falando, o seu intelecto leva a impressão do intelecto divino; metodologicamente, o uso do seu intelecto revela a verdade de Deus manifesta no mundo; praticamente, o empreendimento intelectual significa a orientação de sua mente para Deus”²¹⁶. A verdade de Deus para Tomás manifesta-se de três formas: na criação,

²¹⁵ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 207). “That the two faculties combined to produce a system with a dynamic sweep from God through his creative causality to the world, and from the world through the *desiderium naturale* back to God [...]”

²¹⁶ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20:208). “Ontologically speaking, his intellect carries the impression of the divine intellect; methodologically, the use of his intellect reveals the truth of God manifest in the world; practically, the intellectual enterprise

na encarnação e no princípio do ser; ou seja, ela revela-se na auto-manifestação de Deus na sua criação, no mistério da fé e no trabalho do intelecto humano. A sua concepção de verdade é importante porque nela a razão humana não desafia a verdade da fé, aproximando, deste modo, o trabalho do intelectual da experiência do homem comum. Diferentemente do pensamento de Sigério de Brabante, onde havia um conflito entre a razão e a fé, no pensamento de Tomás ambas se encontram em harmonia, delegando os assuntos supra-naturais para a autoridade dogmática da Igreja e os assuntos naturais para a autoridade do intelecto. “A manifestação supra-natural da Verdade em Cristo e a sua manifestação natural no intelectual como o homem maduro encontra-se lado a lado”²¹⁷. Contudo, a verdade revelada contém elementos inacessíveis ao intelecto humano.

Para se compreender plenamente a teoria da lei de Tomás de Aquino é indispensável perceber como ela se subordina à ontologia tomista e como ela se agrega ao grandioso empreendimento que é a *Summa Theologiae*. A primeira parte da *Summa* trata de Deus e a da sua criação, a segunda parte do homem e a terceira parte da redenção em Cristo. Dentro da segunda parte, Tomás divide os princípios da acção humana em dois: os internos e o externo. Os princípios internos são a potência e os hábitos, e o princípio externo é Deus. A lei seria, então, uma das formas de Deus instruir os homens sobre o seu fim último que é a beatitude; a outra forma de Deus direccionar as acções humanas seria através da Graça. A teoria tomista da lei, com a sua divisão em quatro tipos de lei, segue os princípios ontológicos discutidos anteriormente na *Summa*. Como o mundo é governado pela razão divina, e a razão divina nada concebe no tempo,

means the orientation of his mind toward God.”

²¹⁷ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 209). “The supranatural manifestation of the Truth in Christ and its natural manifestation in the intellectual as the mature man stand side by side.”

é necessária a existência da lei eterna para governar as criaturas preconcebidas por Ele. Além disso, como a finalidade do governo divino é o próprio Deus, a lei eterna deve corresponder e direccionar as criaturas de volta ao seu Criador. Não obstante, o modo de participação dos seres na lei eterna diferencia-se conforme a natureza da criatura participante; no caso do homem, como criatura racional, a lei eterna não se limita a governá-los somente através das suas inclinações naturais. O homem, sendo imagem e semelhança de Deus, participa na razão eterna de uma forma diferente, pois as suas acções também podem ser ordenadas por meio da sua liberdade e da sua razão. A essa participação da lei eterna na criatura racional, Tomás de Aquino chama de lei natural²¹⁸. Através da razão, o homem é capaz de aprender a lei natural e, desta forma, participar na própria luz do pensamento divino. Por isso os homens, por meio do seu livre arbítrio, são capazes de regular eticamente os seus actos. No entanto, como o homem é imperfeito, o seu conhecimento da lei eterna dá-se apenas em princípios gerais sendo necessária a elaboração e a adaptação da lei eterna às contingências da existência humana. Por isso é necessário aos homens criarem a lei humana²¹⁹. Além da lei eterna, da lei natural – ambas divinas – e da lei humana é necessária uma quarta lei para ordenar os homens ao seu fim último, a bem-aventurança eterna; no entanto, como o fim sobrenatural excede a potência natural dos homens, é necessária uma lei acima da lei natural e da lei humana. Deste modo, Deus através da sua intervenção especial na história proclama a lei divina para coibir e ordenar suficientemente os actos interiores dos homens.

Voegelin afirma que a grande força da teoria tomista da lei, e particularmente da lei natural, é a sua teoria do conteúdo da lei. Tomás, na *Summa*, responde às objecções sobre a possibilidade de se conhecer o conteúdo da lei natural invocando o Salmista:

²¹⁸ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 91, a. 2).

²¹⁹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 224).

“Muitos dizem: Quem nos mostra os bens?’, à tal questão responde, dizendo: ‘Foi assinalada sobre nós a luz de tua face, Senhor’”²²⁰. A luz da razão natural permite aos homens distinguir o bem e o mal, pois a razão natural consiste no reflexo da luz divina em nós. Consequentemente, a lei natural nada mais é do que a luz da razão divina nos homens. O profundo realismo tomista reconhece na razão prática humana a capacidade de compreender a finalidade de todas as acções humanas, que é o Bem. Desta finalidade, conclui-se ser o “bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado”²²¹ o primeiro princípio da lei natural do qual os outros preceitos derivam. O conhecimento da lei natural deriva do reconhecimento de um princípio geral e absoluto do qual os demais princípios procedem, e quanto mais se derivar conclusões desse princípio – e assim se estará julgando casos cada vez mais particulares – mais propício a falhas estará o reconhecimento da lei natural. Como a lei humana não pode ser constituída de apenas um preceito geral e absoluto – devendo ela deliberar acerca de casos particulares –, ela estará sujeita a imperfeições.

Na discussão sobre a lei humana em São Tomás de Aquino, Voegelin identifica um problema técnico, pois, ao identificar a *lex humana* com a *lex positiva*²²², Tomás não diferencia suficientemente o problema do conteúdo da ordem legal da questão da autoridade responsável pela sua aplicação. Voegelin, deste modo, reconhece no conceito *lex humana* dois significados diferentes. Primeiramente, o problema do conteúdo da lei é descrito na forma de *lex adinventata*, ou seja, a razão humana baseando-se nos princípios da lei natural deve dispor mais particularmente de algumas coisas. Assim, ela deriva dos princípios da lei natural preceitos particulares que serão aplicados nas situações concretas. “E essas disposições particulares descobertas segundo a razão

²²⁰ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 91, a. 2).

²²¹ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 94, a. 2).

²²² AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 95, a. 3).

humana, dizem-se leis humanas”²²³. Desta forma, seguindo Santo Isidoro, a lei “não deve nem demandar o que é humanamente impossível nem contradizer as tradições locais, e ela deve considerar as circunstâncias de tempo e espaço, ser necessária, servir ao bem público e ser clara”²²⁴. Ademais, a lei deve estar de acordo com a religião e com a lei natural. Em segundo lugar, a questão da “lei humana como um corpo de regras criadas pelos órgãos legislativos e aplicadas através da sanção governamental é chamada de *lex humanitas positas* ou *lex positiva*”²²⁵. Com estes títulos, são tratadas por Aquino as questões da compulsão e da generalidade da lei. Como todo homem é capaz de aprender a lei natural, a teoria tomista da lei natural poderia sugerir ser dispensável aos homens a existência de uma lei humana. Afinal, lembrando o Filósofo, bastaria aos homens recorrer à justiça viva do juiz, não sendo necessário aos seres humanos basearem-se na justiça morta das leis. Entretanto, Tomás de Aquino, rememorando o mesmo Aristóteles, recorda que a justiça viva do juiz não se encontra em muitos e conclui ser melhor prover os homens com regras gerais e deixar apenas alguns poucos casos particulares para o arbítrio dos homens. Ademais, as leis devem ser compulsórias, pois os homens são fracos e por natureza pecadores.

A lei humana é suficiente para governar a conduta externa dos homens porém, para se atingir o fim último dos homens, a bem-aventurança eterna, é necessário que as motivações internas também sejam boas. Além disso, como o juízo dos homens é incapaz de abranger as motivações íntimas da acção humana, permanecendo estas

²²³ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 91, a. 3).

²²⁴ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 228). “It should neither demand what is humanly impossible nor contradict the local traditions, and it should have regard for the circumstances of time and place, be necessary, serve the commonweal, and be clear.”

²²⁵ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 228). “The *lex humana* as a body of rules made by legislative organs and enforced by government sanction is called *lex humanitys posita* or *lex positiva*.”

ocultas aos seus pares, Deus revelou a lei divina para disciplinar e sancionar o mal que escapa à regulação humana. Há apenas uma lei divina revelada sucessivamente aos homens através da Lei Velha e da Nova Lei e esta distinção equivale apenas ao diferente estágio de maturidade da humanidade. A Lei Antiga corresponderia ao estado da criança subordinada ao pedagogo; enquanto a Nova Lei equivaleria ao estado de maturidade espiritual do homem. A Lei Velha, deste modo, orientaria, através do medo do castigo, o homem ao bem terreno; a Nova Lei, por outro lado, instilaria, por meio da graça, o coração humano a regular as suas motivações internas e a amar a Deus. A Nova Lei é primeiramente insuflada no coração dos homens e apenas secundariamente é uma lei escrita. No entanto, diferentemente da lei natural que está igualmente presente no coração dos homens, a Nova Lei é acrescentada à natureza humana pelo dom da graça, sendo que a graça do Espírito Santo é obtida através da fé em Cristo²²⁶. A preocupação de excluir da lei humana a regulação das motivações internas da acção humana tem como objectivo impedir qualquer tentativa de extirpar e punir todo o mal da sociedade, pois o pleno controlo das motivações íntimas dos homens poderia levar à destruição do bem da comunidade. Além disso, Voegelin considera esta posição de Aquino muito hábil e fundamental, pois “com um movimento radical, sem eliminar ou pelo menos sem mencionar a Igreja, a essência do Cristianismo é colocada directamente na fé, na *pistis* no sentido Paulino”²²⁷. Apenas o grandioso espírito de São Tomás poderia expressar tão claramente, dentro da ortodoxia Católica, o princípio de uma comunidade

²²⁶ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 106, a. 1).

²²⁷ No quarto volume de *Order and History, The Ecumenic Age*, Eric Voegelin dedica um capítulo inteiro a São Paulo aprofundando seu estudo sobre a *pistis* Paulina. VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 230). “With a radical sweep, not eliminating but at least not mentioning the church, the essence of Christianity is put directly in the faith, in *pistis* in the Pauline sense.”

espiritual de Cristãos livres²²⁸.

Voegelin reconhece a fundamentação ontológica da teoria da lei natural de São Tomás de Aquino como sendo “ [...] provavelmente a única posição defensável para uma filosofia da lei”²²⁹. Pois caso o recurso tomista à lei eterna não seja utilizado, ter-se-ia apenas duas possibilidades: ou negar qualquer fundamentação ontológica para a ordem legal; ou então, escolher algum elemento intra-mundano como as paixões, a vontade de poder, os instintos, a sobrevivência do mais apto, para o fundamento último da lei. No primeiro caso, cair-se-ia no abismo do niilismo; no segundo caso, ter-se-ia que negar qualquer função para a experiência espiritual na fundamentação do direito. A possibilidade de se obter uma fundamentação religiosa para a ordem legal em sintonia com a estrutura ontológica da existência humana constitui para Voegelin um dos grandes méritos da teoria tomista. Além disso, outra grande potencialidade da política de Aquino é estabelecer na “comunidade perfeita”²³⁰ uma fórmula suficientemente flexível para absorver os diferentes tipos de comunidade política.

A concepção tomista da lei natural enraizada na lei eterna, além de afastar os perigos do niilismo, permitiu absorver a iluminação noética da filosofia clássica evitando, deste modo, a armadilha de fundamentar a lei natural em algum elemento intra-mundano ou em alguma forma de razão secular. A incorporação da lei divina como reguladora das acções internas dos homens permitiu a absorção da Revelação como fonte de autoridade para o ordenamento dos actos humanos. Além disso, a teoria da lei tomista restringiu veementemente o fanatismo escriturístico da lei divina que, com a revolta puritana, foi capaz de destruir a ordem da sociedade com o intento de extirpar-

²²⁸ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 230).

²²⁹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20:226). “Systematically, the ontological foundation of a theory of natural law by Aquinas is probably the only tenable position for a philosophy of law.”

²³⁰ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20: 227).

lhe todo o mal. Não é por acaso que pastor anglicano Richard Hooker, diante da ameaça do sectarismo puritano, restabelece a tradição da filosofia da lei tomista com a sua pluralidade de leis e autoridades. Todavia, Hooker efectua algumas alterações para adequar a sua teoria às exigências do seu próprio tempo²³¹. Ademais, a filosofia da lei tomista e a sua teoria política criaram um sistema capaz de assimilar as novas composições no equilíbrio de poder que emergiam de um mundo em transformação. As três formas de autoridade – a razão, a Revelação e o poder – que acompanham a história política do ocidente encontram eco e harmonia no sistema tomista. Para Voegelin, “Tomás fica na linha divisória das Eras, no sentido em que com o seu poder de harmonizar ele foi capaz de criar um sistema espiritual cristão que absorveu em todos os aspectos o conteúdo de um mundo em transformação”²³². E conclui: “ninguém depois dele representou no mesmo estilo grandioso o homem maduro Ocidental tanto espiritualmente quanto intelectualmente.”²³³ Razão pela qual Voegelin considera que a teoria da lei de Tomás poderá responder ao problema da fundamentação da ordem legal na medida em que as bases cristãs do Ocidente ainda não chegaram ao seu fim²³⁴.

3.4. Marsílio de Pádua e o fim da tradição tomista

²³¹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. V: Religion and the Rise of Modernity*, (CW 23:100).

²³² VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20:231).

²³³ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20:232). “Nobody after him has represented in the same grandiose style the spiritual and intellectual mature Western man.”

²³⁴ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*, (CW 20:227).

Com a disputa entre o Papa João XXII e o imperador do Sacro Império Romano, Luís IV, a ténue linha que separava o poder temporal do poder espiritual rompeu-se, alterando definitivamente o papel de ambos os poderes no mundo. O surgimento de novas forças seculares contra o papado marcou o espírito de uma nova época, animando uma grande vaga de literatura anti-papal como o tratado político *Defensor Pacis* [*O Defensor da Paz*] do escolar italiano Marsílio de Pádua. Na obra, Marsílio apresenta pela primeira vez a ideia do Estado secular como a organização suprema²³⁵ cujo principal objectivo, tal como o próprio título evidencia, seria a manutenção da ordem e da paz pública. A grande dificuldade, ao evocar-se a ideia de uma comunidade política secular, consistia na necessidade de uma nova autoridade representativa. Esta autoridade não mais poderia derivar do ordenamento divino pois isso significaria depender da vontade do seu representante terreno, o Papa. Para superar esta dificuldade, Marsílio enraíza a autoridade na própria comunidade e desenvolve a sua teoria do legislador. O legislador, ou a causa eficiente da lei, é o povo – ou seja, a totalidade dos cidadãos, ou a sua parte socialmente relevante. Ao legislador cabe decidir acerca dos actos civis dos homens, deliberando sobre o que é permitido e proibido fazer sob pena de castigo temporal²³⁶. Voegelin identifica a teoria do legislador como “a primeira Constituição consistente de uma unidade política intra-mundana, derivando a autoridade governamental não de uma fonte estranha, mas do ‘todo’ da comunidade especialmente construído por trás de suas partes individuais”²³⁷.

A teoria da lei de Marsílio segue os mesmos princípios da sua teoria política, ou

²³⁵ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. III: The Later Middle Ages*, (CW 21: 84).

²³⁶ PADUA, Marsilio. *El Defensor de la Paz*, (I.12.3).

²³⁷ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. III: The Later Middle Ages*, (CW 21:91). “We may say that the theory of the legislator is the first consistent constitution of the intramundane political unit, deriving governmental authority not from an extraneous source but from a specially constructed ‘whole’ of the community behind its single parts.”

seja, a tentativa de harmonizar as diferentes fontes de autoridade é suprimida em favor da lei secular do Estado. Assim, os problemas tratados na teoria tomista da lei são suplantados ao considerar-se como relevante apenas a lei positiva. A teoria da lei de Marsílio pende excessivamente para o seu elemento coercivo, enquanto a sua substância normativa, que fornece o conhecimento do justo e do injusto, recebe o vago nome de *vera cognitio*. Entretanto, *vera cognitio* é diferente da lei pois, para Marsílio, onde não existe um elemento coactivo não existe a lei²³⁸. Além disso, qualquer definição do conteúdo da lei natural é sub-repticiamente esquecida.

Marsílio de Pádua, assim como Tomás de Aquino, foi fortemente influenciado por Aristóteles. No entanto, ao contrário do aristotelismo tomista, Marsílio deriva suas teses do averroísmo latino de Sigério de Brabante. O suposto “modernismo” do *Defensor da Paz* deriva o seu manancial, em grande medida, não de antecipações dos problemas modernos mas das questões postas pelos averroístas latinos. Sua atitude para com o Cristianismo é averroísta, ele não nega a verdade da fé, mas o seu conteúdo é tratado com indiferença. Nenhuma tentativa de harmonizar a verdade da fé com a verdade da razão é feita. Marsílio reconhece dois modos da vida boa: um temporal ou intra-mundano, e o outro eterno ou celeste. Mas conclui com relação ao segundo modo de viver, o relativo à bem-aventurança eterna, que ele não deve ser objecto de investigação filosófica pois em relação a ele os filósofos nunca tocaram em nenhuma conclusão, tratando-se de questões que não são “manifestas por si mesmas”²³⁹. “Mas do bem viver ou da vida boa segundo o primeiro modo, o terrestre, e das coisas que são necessárias para ele, os filósofos ilustres tiveram conhecimento por demonstração de modo quase perfeito”²⁴⁰. Marsílio exclui o problema da lei divina da discussão racional

²³⁸ PADUA, Marsilio. *El Defensor de la Paz*, (I.10.4-5).

²³⁹ PADUA, Marsilio. *El Defensor de la Paz*, (I.4.3).

²⁴⁰ PADUA, Marsilio. *El Defensor de la Paz*, (I.4.3). “Pero del bien vivir o de la vida buena según el

e, conseqüentemente, elimina o papel da religião para a paz da comunidade e para a filosofia política. Além disso, “[...] no *Defensor da Paz* não há nenhum vestígio da ideia do homem maduro Cristão formando a substância da política como na teoria de Tomás de Aquino”²⁴¹. Foi este o espírito intra-mundano que animou grande parte do desenvolvimento posterior do pensamento político ocidental.

3.5. O ressurgimento escolástico e as suas limitações

No capítulo de *History of Political Ideas* intitulado “The Great Confusion” [A Grande Confusão], Voegelin trata do espírito anti-filosófico que animou a reforma protestante e minou a autoridade da investigação escolástica. O grande movimento da segunda escolástica ibérica tenta de alguma forma restaurar a autoridade escolástica. É nesse espírito que surge uma série de tratados sistemáticos sobre a política. “Estes tratados são impressionantes pela sua capacidade de compreensão, mas eles contêm muito pouco que possa ser considerado como um desenvolvimento notável na história das ideias políticas”²⁴². O jesuíta ibérico Francisco Suárez é um dos nomes mais representativos deste renascimento da literatura escolástica. Seu tratado *De Legibus* [Da Lei] de 1612 segue os problemas e as resoluções desenvolvidas por Tomás de Aquino

primer modo, el terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto.”

²⁴¹ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. III: The Later Middle Ages*, (CW 21: 91). “[...] in the *defensor pacis* there is no trace of the idea of free, mature Christians forming the substance of the polity as in the theory of Thomas de Aquinas.”

²⁴² VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. V: Religion and the Rise of Modernity*, (CW 23: 66). “These treatises are impressive by their comprehensiveness, but they contain little that could be considered a noteworthy development in the history of political ideas.”

sem, no entanto, representar uma grande inovação no desenvolvimento da teoria política. Ele busca harmonizar as correntes intelectualistas e voluntaristas do pensamento escolástico e apesar de que “ [...] no seu trabalho o escolasticismo se tornou histórico; ele não era mais uma força viva”²⁴³. A avaliação final de Voegelin sobre o reflorescimento da tradição escolástica no século XVII defende que estes esplêndidos trabalhos serviram para reavivar e conservar a herança medieval, sem contudo criar nada genuinamente novo. No entanto, vivia-se num mundo realmente novo. O fim do Sacro Império e o turbilhão da Reforma resultaram na emergência de novas sociedades, trazendo ao debate a questão da historicidade da própria comunidade política. A preocupação de Voegelin com estes novos problemas revela-se nas longas e proficuas páginas dedicadas a Jean Bodin e a Giambattista Vico, onde o problema da historicidade das sociedades e da emergência do Estado-nação se torna manifesto e encobre o tópico da lei natural.

A admiração de Voegelin pelo génio de Tomás de Aquino contrasta fortemente com o seu desalento em relação às sucessivas tentativas de reviver o tomismo. Tentativas que se mostraram incapazes de conter a privatização da esfera espiritual na modernidade, propiciando a tomada do espaço público por escatologias intra-mundanas como o comunismo e o nacional-socialismo. O empreendimento do cristianismo de reviver o simbolismo clássico e medieval mostrou-se incapaz de criar uma nova direcção espiritual, apesar de ter conseguido manter algumas posições. Para Voegelin a Igreja só retomará a sua liderança espiritual quando criar uma nova filosofia da história com o seu correspondente simbolismo mítico, demonstrando, desta forma, que a linguagem mítica ainda é capaz de produzir um entendimento adequado da realidade humana. “Obviamente, isso é uma tarefa que exigiria um novo Tomás, em vez de um

²⁴³ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. V: Religion and the Rise of Modernity*, (CW 23:67). “[...] in His work, scholasticism has become historical; it is no longer a living force.”

neo-tomista”²⁴⁴.

3.6. Grotius, Locke e o imanentismo liberal

A agitação, a instabilidade e as sucessivas guerras político-culturais que vieram no esteio da Reforma Protestante levaram à exaustão as antigas instituições do mundo medieval. O enfraquecimento da Igreja e o fim do Império lançaram o homem ocidental num vácuo existencial que durou até o aparecimento do Estado-nação como uma força política e espiritual capaz de criar um novo *cosmion*. O homem, então, viu-se sozinho num mundo cada vez maior. O símbolo do direito natural foi um dos primeiros apoios na tentativa de reconstruir a ordem na existência humana. No entanto, apesar de esse símbolo ser uma herança da lei natural medieval, o seu significado mudou drasticamente. A concepção do direito individual possibilitou a construção da unidade política através de um acordo entre os governados e os governantes. A mudança de autoridade de Deus para os indivíduos foi possível somente com um corte da relação do homem com o cosmos e com Deus. Esta fissura reduziu o homem “[...] à sua estrutura física, aos seus sentidos, à sua vontade de viver, às suas paixões, aos poderes da sua memória, previsão e raciocínio pragmático e, por último mas não menos importante, ao medo da morte”²⁴⁵. Nesse novo contexto, uma das mais notáveis tentativas de basear uma nova ordem fora do alcance dogmático da Igreja foi o tratado *De Jure Belli ac*

²⁴⁴ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. VI: Revolution and the New Science*, (CW 24:56). “Obviously it is a task that would require a new Thomas rather than a neo-Thomist.”

²⁴⁵ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. VII: The New Order and Last Orientation*, (CW 25:48). “[...] to his physical frame, His senses, His will to live, His passions, its powers of memory, foresight, and pragmatic reasoning, and, last but not least, His fear of death.”

Pacis [Direito da Guerra e da Paz] de 1625, de Hugo Grotius. O sistema de lei natural de Grotius é completamente independente de Deus. “ [...] A Lei da Natureza é tão imutável, quem nem o próprio Deus pode alterá-la [...] como o próprio Deus não pode fazer que dois vezes dois não deve ser quatro”²⁴⁶. Para Grotius, o homem é um animal que possui um apetite para viver pacificamente em comunidade e, para tal, a comunidade deve ser ordenada de acordo com a razão. A manutenção da paz é a finalidade da lei, e a lei é criada pelo homem através da operação da razão imanente. O tratamento dado à lei natural por Grotius é semelhante ao de Epicuro, onde o cálculo do prazer determina o ideal de vida. A lei natural deriva de um operação da razão natural do homem com o objectivo de criar uma sociedade pacífica, e qualquer tentativa de negar a lei natural é uma violência a si próprio.

A dura crítica de Voegelin a John Locke segue a mesma senda. Ele considera que para Locke o “homem entra em sociedade não com uma personalidade espiritual, mas como uma forma humana que possui inteligência pragmática e poder de raciocínio e (na medida que a comunidade está em causa) nada mais”²⁴⁷. Locke, ao eliminar a personalidade espiritual do debate público, abandonou o homem à sua paixão pela propriedade e ao seu individualismo possessivo. Esta caricatura da sociedade capitalista criou um terreno fértil para o florescimento do ímpeto revolucionário que assolou o ocidente nos séculos XIX e XX. Num artigo intitulado *Liberalism and Its History* [Liberalismo e sua História] de 1974, Voegelin reafirma as suas críticas à concepção de razão imanente presente no liberalismo. Para ele, o liberalismo deformou a imagem da natureza humana fazendo com que os problemas do “[...] espírito e sua transcendência

²⁴⁶ GROTIUS, Hugo. *The Rights of War and Peace*, (I.i.X). “[...] the Law of Nature is so unalterable, that God himself cannot change it [...] as God himself cannot effect, that twice two should not be four”.

²⁴⁷ VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas. Vol. VII: The New Order and Last Orientation*, (CW 25:146). “Man enters society not with a spiritual personality but as a human form, possessing pragmatic intelligence and reasoning power but (as far the commonwealth is concerned) nothing more.”

desaparecessem do campo de visão”²⁴⁸. A imanentização da razão pelo liberalismo, ao invés de propiciar o florescimento de uma nova ordem de homens livres e racionais, deixou o campo espiritual livre para a emergência de ideologias imanentistas muito mais radicais e violentas.

Uma teoria da lei natural não pode ser apenas um conhecimento de proposições imanente, adquirido através da tradição ou de uma operação da razão imanente, mas deve fundamentar-se numa concepção crítica da natureza humana. Nesse sentido, a teoria da lei natural tomista, e o modo como concebe a participação da criatura racional na lei eterna, está em maior sintonia com a verdade da alma humana como o *locus* onde o homem experiencia a sua participação no fundamento divino da realidade. Por outro lado, tanto o conservadorismo ciceroniano como as concepções imanentistas da modernidade buscam separar a ordem social do problema da tensão existencial. Para Voegelin, porém, é essencial compreender as teorias da lei natural dentro de um contexto mais amplo, como um reflexo da verdadeira fonte de ordem que transcende ao mundo. Se o ponto mais alto na hierarquia dos seres, Deus, for isolado da compreensão e da fundamentação da ordem justa na comunidade política, toda a tentativa de recorrer a qualquer forma de “direito natural” ou “lei natural” será desprovida de sentido. Como afirma Syse, “uma lei natural imanentista, baseada na autonomia da razão humana, nega a verdade sobre a natureza humana”²⁴⁹. Como se analisará no capítulo relativo ao “justo

²⁴⁸ VOEGELIN, Eric. Liberalism and its History In: *Published Essays 1953-1965*, (CW 11:97). “[...] spirit and its transcendence had disappeared from the field of vision.”

²⁴⁹ SYSE, Henrik. *Natural Law, Religion, & Rights*, p. 115. “An ‘immanentist’ natural law, based on the

por natureza” em Aristóteles, a ordem justa na existência humana não se encontra na afirmação de máximas legais cuja validade seria eterna e universal, mas na abertura e na permeabilidade do homem ao movimento do ser.

Gerhart Niemeyer, no elucidativo ensaio “What price ‘Natural Law’?” [Que Preço ‘Lei Natural’?], afirma que um retorno à lei natural “ [...] é possível, mas nenhum retorno será possível sem uma situação de aniquilamento [...]”²⁵⁰. O preço a pagar por um retorno à lei natural é a purificação de todos os positivismos, iluminismos, marxismos, relativismos e outros “ismos” que destruíram a consciência do fundamento transcendente do homem. Voegelin empreende o primeiro passo desta tarefa ao regressar à concepção aristotélica do “justo por natureza”, asseverando que a tarefa necessária para o restabelecimento da consciência do fundamento não é apenas intelectual, mas também espiritual.

autonomy of human reason, negates the truth about human nature.”

²⁵⁰ NIEMEYER, Gerhart. What Price “Natural Law”? In: *Aftersight and Foresight: Selected Essays*, p. 262. “[...] is possible, but also that no return may be possible without something like an annihilation situation [...].”

Capítulo IV: O “Justo por Natureza” em Aristóteles

Mesmo a clássica definição de lei natural exposta por São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*²⁵¹, e que foi revivida por outros pensadores coetâneos a Voegelin como Jacques Maritain²⁵² e Heinrich Rommen²⁵³, se esvaziaria de todo o seu conteúdo sem a experiência de tensão para o fundamento divino da realidade que permite conceber e fundamentar uma ordem humanamente justa. Nesse sentido, Voegelin assevera a centralidade da experiência noética para a determinação da acção humana justa em contraposição ao símbolo da lei natural que adquire um carácter secundário, um tópico das escolas de filosofia. Esse e outros símbolos podem erigir-se numa “especulação sem referência a nenhum critério experiencial a não ser a consistência interna exigida de uma construção lógica”²⁵⁴. Na obra *Anamnese*, Voegelin estabelece na filosofia da consciência a peça central da sua filosofia política e busca resgatá-la do processo de dogmatização da filosofia. A interpretação dogmática da filosofia encobriu a experiência de participação no *Agathon* platónico, no *Noûs* aristotélico e na *ratio aeterna* tomista que constitui a verdadeira fonte da ordem na sociedade. No entanto, para se compreender plenamente o lugar do símbolo da lei natural na interpretação noética da realidade política e no pensamento voegeliniano é fundamental retomar o contexto onde

²⁵¹ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 94, a. 2).

²⁵² MARITAIN, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*.

²⁵³ ROMMEN, Heinrich. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*.

²⁵⁴ SANDOZ, Ellis. *A Revolução Voegeliniana: uma introdução biográfica*, p. 233.

a noese necessitou, pela primeira vez, vincular os termos “justo” e “natureza”. Deste modo, elucidar-se-ão as causas e as consequências do seu posterior descarrilamento dogmático com as construções imanentistas da lei e do direito natural. O contexto teórico onde o tema da *physei dikaion* [justo por natureza] se encontra desenvolvido pela primeira vez é no Livro V da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. A proposta de Aristóteles contrasta vivamente com a dos jusnaturalistas modernos que proclamam, através de uma operação da razão imanente, a existência de normas cuja validade seria eterna e imutável. Segundo Gerhart Niemeyer, “no debate pós-escolástico do século XV ao século XVII, a “lei natural” significava algo como uma posse segura dos homens, uma ordem autónoma independente da existência ou inexistência de Deus”²⁵⁵. Como se mostrou no capítulo anterior, Grotius, por exemplo, considera as leis da natureza tão rígidas que nem Deus poderia mudá-las. Aristóteles, no entanto, considera que o justo por natureza supostamente seria imutável e igual em toda parte. Entretanto, isso é verdadeiro apenas em certo sentido, pois “para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável”²⁵⁶. Tomás de Aquino, com exceção dos primeiros princípios da lei natural, também considera os princípios derivados da lei natural mutáveis²⁵⁷.

Voegelin considera o texto da *Ética a Nicômaco* em questão pouco claro, razão que justificaria a desconfiança de alguns sobre a sua autoria. Contudo, ele não iria tão longe com essa tese. As razões identificadas por Voegelin para a obscuridade do texto são duas: primeiro, “os conceitos espatifam o esquema lógico do geral e do

²⁵⁵ NIEMEYER, Gerhart. What Price “Natural Law”? In: *Aftersight and Foresight: Selected Essays*, p. 255. “In the post-scholastic discussion of the fifteenth to seventeenth centuries, ‘natural law’ meant something like a secure possession of men, an autonomous order unaffected by the existence or non-existence of God.”

²⁵⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1134 b 25-30.

²⁵⁷ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 94, a. 5).

específico”²⁵⁸; segundo, os múltiplos significados dados ao termo *physis* [natureza] confundem a atenção dos leitores menos atentos. A remoção dos obstáculos para a interpretação dos conceitos referentes ao “justo por natureza” só será possível ao ampliar-se o contexto teórico em análise. Por isso, deve-se considerar na observação o complexo da *philosophia peri ta anthropina* [filosofia das coisas humanas]²⁵⁹ e, principalmente, a elucidação da compreensão aristotélica de *physis*. A catalogação de Aristóteles pela modernidade como um filósofo da lei natural só poderá ser criticamente avaliada com a investigação do conceito aristotélico de natureza. Através desta análise será possível apreender a relação entre a mutabilidade e a validade eterna da noção de uma justiça natural.

As dificuldades na definição do conceito de “natureza” acompanham impreterivelmente as dúvidas que constroem qualquer compreensão adequada da natureza humana. Como se analisará ao longo deste capítulo, no âmago da natureza humana está a abertura do homem ao fundamento divino da realidade que emana ordem na existência concreta dos homens. Ver-se-á, deste modo, que o questionar acerca da natureza humana emerge da própria experiência concreta do fundamento divino, pois é na busca por uma maior compreensão do seu fundamento que o homem encontra a sua essência e, assim, a sua humanidade. A verdade da ordem, deste modo, não é um dado externo que uma vez adquirido nos acompanhará para sempre, mas ela revela-se indefinidamente ao homem na própria inquirição pela verdade. A filosofia, ao invés de ser uma capacidade de apreender proposições e princípios universais e inalteráveis sobre uma realidade totalmente objectivável, é uma investigação que nunca atinge seu termo, ou, de maneira mais precisa, somente atinge o seu *requiem* com a morte do filósofo. Nesse sentido, Voegelin considera a filosofia como a prática da morte, ou como

²⁵⁸ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 178.

²⁵⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1181b15.

a participação em direcção à imortalidade²⁶⁰. A ética, conseqüentemente, não constitui um catálogo de máximas sobre a acção humana, mas adquire seu modelo na acção concreta do homem que alcançou o maior grau de permeabilidade ao movimento do ser. Esse homem é o *spoudaios*²⁶¹ [homem maduro] aristotélico.

Conseqüentemente, a investigação proposta por Voegelin sobre os múltiplos significados de “natureza” em Aristóteles esclarecerá o seu entendimento sobre a natureza humana e o modo como a filosofia aristotélica articula a experiência da imperfectibilidade e da mutabilidade do mundo material com a experiência de uma ordem perfeita e imutável que transcende o mundo e o homem. É na tensão entre estes dois pólos que a acção humana encontra a sua justa medida. Esta é a preocupação central da filosofia da consciência voegeliniana à qual o autor vai buscar inspiração e um ponto de partida na experiência noética de Aristóteles.

4.1. *Physis* e seus diferentes significados para a filosofia aristotélica

A pergunta sobre o “justo por natureza” suscita impreterivelmente a questão do que é a natureza? Ademais, sem se aprimorar e delimitar rigorosamente o conceito de natureza, qualquer asserção sobre “justo por natureza” impreterivelmente carecerá de significado e será de pouca serventia para a *praxis* humana. Na sua análise sobre o conceito aristotélico de natureza, Voegelin observa uma tensão no pensamento aristotélico entre as restrições impostas pelo desenvolvimento da sua metafísica e a sua

²⁶⁰ VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*, p. 173.

²⁶¹ Há diversas traduções para o termo aristotélico *spoudaios* como: “homem bom”, “homem sensato”; entretanto se seguirá a opção de Voegelin de traduzir *spoudaios* por “homem maduro”.

abertura à realidade. No livro Delta da *Metafísica*, Aristóteles define “natureza” como o composto de forma e matéria²⁶². No contexto da análise do “justo por natureza” deveria haver uma correspondência entre a forma da *polis*, a sua constituição, e a sua matéria, os seus cidadãos; entretanto o próprio Aristóteles reconheceu que esse instrumental era de pouca serventia para os problemas do homem e da sociedade, pois ele considerava que mudanças revolucionárias não alterariam a natureza de uma *polis*. Por ser um filósofo, e não um sistematizador, o seu parâmetro é a própria realidade e não o seu sistema. A sua concepção metafísica era excessivamente estreita e inanimada para adequar-se comodamente aos requisitos da “filosofia das coisas humanas”. Por isso, Aristóteles, com seu espírito perspicaz, também compreendia a natureza como uma realidade muito mais ampla e penetrante, assim o termo também “se refere a estruturas constantes no movimento do ser, compreendendo deuses e homens, matéria orgânica e inorgânica – em outras palavras, a algo como uma constituição do ser”²⁶³. Aristóteles não necessitava realçar os componentes cosmológicos da sua investigação e as suas implicações no desenvolvimento posterior da metafísica uma vez que o seu ambiente era o pensamento cosmológico e a filosofia era uma nova forma, mais diferenciada, de tratar de algumas questões previamente presentes na reflexão pré-filosófica.

Os pensadores helênicos reconheciam que a filosofia não era a única forma de se questionar sobre o fundamento do ser, pois ela havia emergido no contexto da experiência primária do cosmos. Prova inequívoca da presença de elementos cosmológicos no pensamento aristotélico é a sua equiparação, no primeiro livro da *Metafísica*²⁶⁴, dos filósofos aos *philómythos* [amantes do mito]. Para ele, ambos são movidos pelo sentimento de maravilhar-se diante da realidade [*thaumazein*] e ambos

²⁶² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro V, 1015a 5-10.

²⁶³ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 197.

²⁶⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro I, 982b 15-20.

buscam sair da condição de ignorância em relação ao fundamento divino através do desejo natural pelo saber²⁶⁵. A discordância entre a filosofia e o mito é a diferenciação trazida pela experiência noética que alcança uma maior distinção entre o mundo das coisas materiais e o seu fundamento divino. Nesse contexto, “os pensadores helênicos chamaram ‘ser’ àquilo que se revela a si mesmo na experiência diferenciadora deles; desde então, o ser tem sido para os filósofos o principal assunto de todas as proposições acerca da ordem e da natureza”²⁶⁶. No entanto, a experiência diferenciadora não revela o ser como uma coisa nova no mundo, ela apenas ilumina mais nitidamente a ordem das coisas no cosmos. A filosofia expõe novas relações na realidade que se mantinham ocultas na experiência primária do cosmos. A consequência da filosofia *vis-à-vis* a experiência cosmológica é a realização de uma desdivinização do mundo, anteriormente repleto de deuses, e uma diferenciação entre o mundo cheio de coisas e o seu fundamento transcendente. A partir dela, o homem compreende mais nitidamente a estrutura da ordem do cosmos. Enquanto na experiência primária do cosmos a tônica era dada pelo carácter de consubstancialidade²⁶⁷ entre o sujeito e a realidade experienciada, com a filosofia a realidade é vista à luz da experiência de transcendência do fundamento divino, experiência a que Platão se refere no *Fédon* como a “segunda navegação”²⁶⁸. Com a experiência do fundamento transcendente, as coisas deste mundo e Deus adquirem entre si uma relativa autonomia; e, em conformidade com o processo de diferenciação, a designação “ser” surgiu como o denominador comum encontrado pelos

²⁶⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro I, 980a 15-25.

²⁶⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 203.

²⁶⁷ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. I: Israel and the Revelation* (CW 14: 3-4). Voegelin descobre a concepção de consubstancialidade nos estudos desenvolvidos pelo Instituto de Estudos Orientais da Universidade de Chicago. Cf. FRANKFORT, H. and H. A.; WILSON, John A.; JACOBSEN, Thorkild; IRWIN, Willian A. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: an essay on speculative thought in the Ancient Near East*, p. 62-69.

²⁶⁸ PLATÃO. *Fédon*. 99 c-d.

filósofos para se referirem a ambos os pólos do complexo. Deste modo, fora possível expressar tanto a autonomia dos seres quanto a relatividade desta separação dos seres²⁶⁹. O conhecimento diferenciador da filosofia não deve dissolver a relação entre o mundo e Deus, pois inexistente uma linha clara dividindo as coisas deste mundo das coisas do outro mundo. Todavia, existe sempre a ameaça da análise descarrilar indevidamente na completa separação entre Deus e o mundo, ou então na divinização de algum elemento do mundo. Para escapar destes perigos, Platão diferenciou a análise do ser da especulação mitológica: o problema das ideias transcendentais pertenceria à dialética, enquanto as questões do processo criativo do demiurgo, do destino e do julgamento da alma humana pertenceriam à investigação mitológica²⁷⁰. Razão pela qual Platão sempre apresentou as suas interpretações escatológicas na forma de mito. “Pois o cosmos pode muito bem ser dissociado pela experiência do Ser em divino e em ser do mundo, mas este conhecimento diferenciador não dissolve a ligação do ser entre Deus e o mundo, que chamamos de cosmos”²⁷¹.

Partindo da percepção cosmológica dos pensadores helênicos e do posterior desenvolvimento da filosofia é fundamental compreender como o conceito filosófico de natureza foi reduzido à concepção metafísica de “natureza” como o composto de forma e matéria. É inegável que a limitação da natureza ao composto foi fundamental para os avanços das ciências do mundo. Porém, para o entendimento das ciências humanas e da relação do homem com o seu fundamento divino, essa concepção é assaz insuficiente e equivocada. Aristóteles, seguro deste problema, emprega o termo *physis* em muitos sentidos diferentes, sem nunca restringir-se exclusivamente à sua definição metafísica, mas também sem esclarecer exactamente que sentido está sendo utilizado em

²⁶⁹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 205.

²⁷⁰ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 208.

²⁷¹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 207.

determinado contexto. Deste modo, surge um conflito entre a natureza como forma e a natureza como um transformar-se.

Voegelin reconhece que a tensão mútua entre esses dois significados de natureza deve-se a um genuíno “bloqueio emocional criado pelo fato de que a experiência do Ser é ao mesmo tempo a experiência de Deus”²⁷². A razão essencial desta dissociação na compreensão da natureza é que entre um mundo de coisas relativamente independentes e o fundamento divino para além do mundo existe o homem. A consciência humana é a parte da realidade onde o fundamento divino e o mundo se dissociam, mas também é onde eles se reencontram. Este movimento no ser traduz não apenas a condição do homem como criatura, mas também como parceiro de Deus. O homem, diferentemente dos outros animais, existe na *metaxy*, na realidade interina. Para descrever esta experiência de reencontro entre a criatura e o Criador, um rico vocabulário veio à tona: “*philia, pistis, elpis, eros periagogé, epistrophe* [amizade, fé, esperança, amor, conversão, mudança].”²⁷³ O problema da natureza humana surge quando o homem, ciente da sua participação na mutabilidade do mundo material, experiencia a si mesmo como o experienciador da ordem eterna e perfeita do fundamento. Deste modo, ele chega à verdade da sua própria ordem como a existência na tensão entre os dois pólos da realidade e, com isso, ele reconhece a sua própria natureza²⁷⁴. O homem, através da experiência diferenciadora, compreende a sintonia com a ordem do ser como a verdade do conhecimento. Deste modo, “a ordem do homem e da sociedade através da acção correcta é uma parte da ordem que governa o cosmos inteiro”²⁷⁵.

A questão da *arché* [origem, princípio] tem uma função essencial no

²⁷² VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 210.

²⁷³ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p.210.

²⁷⁴ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 211.

²⁷⁵ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p.212.

desenvolvimento da experiência noética, pois a experiência do homem como um ser que não possui o seu fundamento em si mesmo incita a discussão sobre qual é o fundamento do homem. Aristóteles rejeita veementemente uma regressão infinita na cadeia causal. Assim, é imprescindível existir um limite na causalidade do cosmos. Voegelin reconhece que o problema de *arché* não surge com a filosofia mas que ele também tem as suas origens no contexto pré-filosófico da experiência primária do cosmos. Como ele constata, “o ser eterno, para apresentar-se no tempo, não esperou pela filosofia. Milhares de anos de história passaram antes de os filósofos nela aparecerem”²⁷⁶. Nas especulações cosmogónicas com a sua respectiva forma simbólica do mito cosmológico, a experiência do fundamento divino do cosmos já estava presente. A novidade que a experiência filosófica veio acrescentar e diferenciar é que nela o homem reconhece a si mesmo como o *locus* onde a ordem do ser penetra no mundo e, assim, a sua existência pode ou não estar em sintonia com a ordem do ser. O *Noûs* divino deve ser entendido no contexto onde a existência humana encontra harmonia com o fundamento do ser.

O *noûs* para Aristóteles é o entendimento que “[...] capta-se a si mesmo captando o inteligível, tornando-se inteligível ao entrar em contacto com o inteligível e pensando-o, de modo a que o entendimento e o inteligível se identifiquem”²⁷⁷, ou seja, ele é a “[...] capacidade humana de buscar a pergunta pelo fundamento como o fundamento do próprio ser”²⁷⁸ pois ele compreende a si mesmo compreendendo o inteligível. Mas esta capacidade humana só pode ambicionar algum êxito em virtude da participação do *noûs* humano no *Noûs* divino. É para expressar esta relação que Aristóteles desenvolveu o símbolo da participação mútua [*metalepsis*]. Através da

²⁷⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 392.

²⁷⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro XII, 1072b 20. “[...] se capta a si mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican.”

²⁷⁸ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 433.

metalepsis, Aristóteles incorpora o elemento de consubstancialidade da experiência mítica de participação no desenvolvimento da sua ontologia. Segundo Ellis Sandoz, desta forma “a experiência de consubstancialidade da comunidade do ser não é nem destruída, nem negada através da diferenciação filosófica. Ao contrário, é intensificada, obtendo clareza analítica”²⁷⁹.

A integração do homem na ordem do ser depende da sua harmonização ao *Noûs* divino. No entanto, isso não depende de qualquer conhecimento da “forma”. Muito pelo contrário, é a “forma” que deve ser realizada através da acção humana recta. O homem é o ser que deve transformar-se no que é, ou seja, ele deve actualizar a sua potência. A “forma” humana só se realiza através da acção humana boa, mas para isso o homem deve procurar o seu fundamento e deixar-se ser permeado por ele. A experiência noética “não é a experiência de um ‘algo’, mas da pergunta que surge do conhecimento de que o ser humano não tem seu fundamento em si em mesmo.”²⁸⁰ É nesse movimento de busca pelo fundamento que o problema da natureza humana emerge como uma resposta para a realidade não existente do homem. Deste modo, como afirma Sandoz, “o conceito-chave, natureza humana, por exemplo, não foi desenvolvido através da lógica indutiva, mas como o termo para a ‘realidade não existente’ do homem, – i.e., nem uma coisa, nem uma divindade, mas um ‘Entremeio’ (metaxy) da consciência – que ama o Fundamento divino do ser.”²⁸¹ No íntimo desta pergunta reside sempre a experiência de consubstancialidade entre os membros da ordem cósmica, tanto a concepção platónica do filósofo quanto o desenvolvimento aristotélico do *spoudaios* compreendiam esse elemento primordial na iluminação e na ordenação da existência humana. Ambos estavam cientes da necessidade do homem ser permeável ao movimento cósmico-divino

²⁷⁹ SANDOZ, Ellis. *A Revolução Voegeliniana: uma introdução biográfica*, p. 230.

²⁸⁰ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 216.

²⁸¹ SANDOZ, Ellis. *A Revolução Voegeliniana: uma introdução biográfica*, p. 230.

do ser e dos perigos do rompimento dessa parceria; transformando o homem num habitante de um mundo sem Deus ou metamorfoseando ele próprio num deus no mundo.

Como a existência humana não é autárquica e a realização da sua natureza, a vida de acordo com o *noûs*, só pode ocorrer na *polis*, todo o processo de busca por sintonia com a ordem divina terá, inevitavelmente, consequências para a ordem da sociedade. Pois, “as tensões entre o justo imutável da natureza e os mutáveis da sua realização ocorrem, no entanto, dentro da *polis*, cujo conjunto de problemas reconhecemos como o motivo dominante para a elaboração dos conceitos aristotélicos.”²⁸² Somente na *polis* o homem pode desenvolver todas as suas potencialidades. A investigação deve agora retornar às consequências éticas e políticas do entendimento aristotélico de natureza humana. Afinal, a ética não diz respeito a um conhecimento abstracto, mas ela é a responsável pela formação do homem. A ciência política, por seu turno, torna-se a responsável pela criação dos meios institucionais necessários para propiciar a excelência nos cidadãos²⁸³. Ao invés de proclamar princípios sobre a lei natural como um conjunto de normas cuja validade seria eterna e imutável, Aristóteles coloca o problema do “justo por natureza” na própria formação dos seres humanos. Nesse sentido, o problema está em paralelo com o paradigma da melhor constituição, onde a melhor constituição é aquela que possibilita ao homem actualizar toda a sua natureza, ou seja, a realização da vida boa [*eu zen*]. Com isso, o problema da ordem justa na sociedade torna-se o objecto da ciência política entendida como a interpretação noética do homem, da sociedade e da história.

²⁸² VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 185.

²⁸³ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16:352).

4.2. *Phronesis*: a medida entre a mutabilidade do mundo e a imutabilidade do fundamento divino

Como o “justo por natureza” não é um conjunto de proposições concedidas aos homens, bastando-lhes apenas cumpri-las, surge o problema de como será possível desempenhar com sucesso a tarefa de adequar a mutabilidade das contingências humanas ao “justo por natureza”. Pois, “o que temos aqui é uma tensão existencial que não pode ser resolvida teoricamente, mas apenas na prática do homem que a experimenta”²⁸⁴. Para cumprir tal tarefa é necessária uma faculdade para mediar os dois pólos da tensão existencial. Esta capacidade é nomeada por Aristóteles de *phronesis*²⁸⁵. Para compreender os problemas da *phronesis* como a mediação entre a imutabilidade da natureza divina e mutabilidade do homem e do mundo, Voegelin recorre a uma análise ontológica da ética aristotélica onde realça a importância do pólo divino na determinação da acção justa.

Com relação aos princípios da ética, Aristóteles reconhece que as asserções relativas ao universal são menos verdadeiras do que as relativas aos princípios particulares²⁸⁶. A acção humana concreta, deste modo, adquire preponderância diante das elaborações dogmáticas de princípios gerais e abstractos com relação à ordem da sociedade. Na *Ética*, Aristóteles inverte o seu esquema lógico, que iria do geral ao específico, ao considerar que “os particulares são mais verdadeiros”²⁸⁷. Esta afirmação

²⁸⁴ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 186.

²⁸⁵ Usualmente é traduzida como prudência, sabedoria ou sabedoria prática. No entanto, para não obscurecer o significado que o termo apresenta na filosofia aristotélica, Voegelin opta por não traduzi-lo. O seu verdadeiro significado ficará, contudo, explícito ao longo da exposição.

²⁸⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1107 b 25 em diante.

²⁸⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1107 b 30.

pode causar um certo incómodo e um desconforto existencial, contudo deve-se recordar que “a ética não é nem um catálogo de princípios morais, nem um refúgio da existência diante das complexidades do mundo [...], mas a verdade da existência na realidade da acção em situações concretas.” Consequentemente, a ética estará sujeita à mutabilidade do seu objecto. Esta mutabilidade [*kineton*] deve ser traduzida como um ser movido pela causa de todo o movimento, o que necessariamente conduzirá a verdade sobre a realidade do homem. Voegelin, neste ponto, é peremptório: “a verdade da existência é obtida onde se torna concreta, i.e., na acção”²⁸⁸.

Voegelin reconhece que no texto Aristóteles “não dá maiores pistas para uma caracterização da *phronesis*²⁸⁹”. É possível reconhecer premissas platónicas, no entanto elas não estão adequadamente explicitadas por causa do predomínio do pensamento cosmológico. Platão, na *República*²⁹⁰, identifica na *phronesis* a virtude que seria activada com a visão da ideia do Bem. Diferente das outras quatro virtudes do modelo platónico [*sophia, andreia, sophrosyne e dikaiosyne*], ela provém da abertura da alma ao transcendente, ao *Agathon*²⁹¹. Para diferenciá-la das outras virtudes com funções específicas, ou cívicas, Voegelin classifica a *phronesis* como uma virtude existencial²⁹²; neste ponto, ele segue de perto a interpretação de Werner Jaeger no seu livro *Paideia* que por seu turno denomina a *phronesis* de uma virtude filosófica. Segundo Jaeger, “o efeito vivo desta *phronesis* consiste numa virtude que Platão chama filosófica para distingui-la da cívica, pois baseia-se no conhecimento consciente do eterno princípio de tudo o que é bom”²⁹³. Ela não pode ser adquirida através do hábito nem através do

²⁸⁸ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 187-8.

²⁸⁹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 191.

²⁹⁰ PLATÃO. *A República*, 518D-E.

²⁹¹ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16: 167).

²⁹² VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 191.

²⁹³ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. p. 889.

exercício como as demais virtudes, pois ela está adscrita à parte divina da alma humana, logo o seu correcto desenvolvimento depende da conversão [*periagogé*] da alma para o Bem [*Agathon*]. Entretanto, como o *Agathon* está para além [*epekeina*] da essência, ele não pode ser objecto de proposições imanentes que sirvam de guia e modelo para as acções humanas; somente a experiência da sua transcendência é a responsável por activar a *phronesis* na alma humana. O impacto que esta conversão teve na alma de Platão levou-o a considerar a *phronesis* como o princípio arquitectónico da sua concepção de Estado; e, conforme Jaeger, “o conhecimento da causa última do universo, que é o fundamento de tudo o que há de bom no mundo, torna-se para esse tipo de Estado a base e a meta do Governo”²⁹⁴.

Voegelin também considera a *phronesis* aristotélica, assim como a platónica, como uma virtude existencial, pois ambas provêm da abertura da alma e são responsáveis por penetrar e animar toda a existência humana. Todavia, no caso aristotélico, dado o predomínio do pensamento cosmológico, a activação da *phronesis* através da “experiência de transcendência não fica explícita”²⁹⁵. Igualmente colabora para este encobrimento a bipartição aristotélica das virtudes entre éticas e dianoéticas, bipartição em que Aristóteles distingue e hierarquiza as actividades humanas. Aristóteles atribui o grau mais elevado de felicidade [*eudaimonia*] à prática da vida contemplativa [*bios theoretikos*] que transcende a vida política e constitui a melhor forma de existência humana. Voegelin afirma que esta divisão limita a transparência da exposição da ética aristotélica, como ficará nítido ao analisar-se a virtude da amizade [*philia*]. O âmago da *philia* é o amor ao *Noûs* divino, mas, infelizmente, o seu carácter imanente e a sua orientação transcendente obstruem o seu entendimento. Aristóteles é impelido pelo legado platónico da transcendência a aceitar a *philia* como o amor

²⁹⁴ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 890.

²⁹⁵ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 192.

noético, compreendendo o amor para com Deus e para o que há de divino em nós. Contudo, ele insiste simultaneamente na impossibilidade do amor entre os homens e Deus. Assim como a *philia* só adquire a sua plena estatura à luz da tensão existencial, a *phronesis* não pode ser entendida apenas como uma deliberação entre meios e fins, mas deve ser iluminada pela experiência de transcendência e deve considerar somente às deliberações próprias à realização da vida boa. Nesse sentido, o possuidor dessa virtude é chamado por Aristóteles de *uphronimos* que é idêntico ao *spoudaios*, o homem maduro²⁹⁶.

A *phronesis* contempla o que é bom e salutar para cada ser vivo. Assim, mesmo um animal pode ser dotado de *phronesis* ao realizar aquilo que é bom para si, como cuidar adequadamente da conservação da sua própria vida e da sua espécie. Mas o homem, como animal racional, apresenta a *phronesis* em um grau mais elevado porque a sua finalidade destoa radicalmente do que é bom para os outros animais. A *phronesis* humana é o conhecimento pelo qual o homem compreende a sua vida boa [*eu zen*], ou seja “o modo especificamente humano de permeabilidade para a ordem do cosmos.”²⁹⁷ Deste modo, não se deve confundir a *phronesis* com a *sophia* [sabedoria], pois a sabedoria busca conhecer as coisas mais honradas e divinas do cosmos e a *phronesis* almeja conhecer e agir em conformidade com a finalidade exclusivamente humana. Deve-se lembrar que na cosmologia aristotélica os seres habitam dois lugares distintos na hierarquia do cosmos: o mundo supralunar, ou celeste, e o mundo sublunar, ou terrestre. O mundo celeste é caracterizado pela “natureza imperecível das estrelas e a regularidade imutável de seus movimentos”²⁹⁸, assim como pela existência dos planetas que são feitos de substância menos pura e possuem um movimento relativamente

²⁹⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 193.

²⁹⁷ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 195.

²⁹⁸ BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*, p. 85.

irregular. Por outro lado, há os seres que habitam o mundo sublunar, estando sujeitos à geração e à corrupção. Por isso, a sua ciência é sempre imperfeita. Dentro dessa divisão, os homens ocupam um lugar intermediário na hierarquia dos seres, pois eles estão no topo da hierarquia do mundo sublunar, sendo, no entanto, inferiores em perfeição a todos os seres celestes. O conhecimento da ética não visa as coisas melhores e mais elevadas do cosmos – o conhecimento do mundo supralunar –, mas busca conhecer a realidade do homem – sujeita à geração e à corrupção do mundo sublunar. Assim, a *sophia* diferencia-se da *phronesis*, pois a sua finalidade é o conhecimento das coisas mais divinas e elevadas do mundo, enquanto a *phronesis* se dirige àquilo que é bom para o homem, posto que o “homem não é a melhor coisa do mundo.”²⁹⁹

A *phronesis* diz respeito somente às coisas que podem ser objecto de deliberação. As coisas mais elevadas, por serem imóveis e imperecíveis, não estão no escopo da *phronesis*. Logo, ela é uma virtude relativa às deliberações humanas e, mais especificamente, às deliberações que têm como finalidade o bem do homem³⁰⁰. Não haveria uma finalidade última nas deliberações humanas se os móveis das escolhas emergissem um após o outro indefinidamente. Por isso, é necessário um princípio [*arché*] para toda a deliberação humana. Deus, como o Primeiro Motor, impulsiona o movimento de todas as coisas e com isso instila a acção humana recta³⁰¹. A razão humana pode e deve compreender o movimento do ser que inicia em Deus e se dirige para todas as coisas. O conhecimento ético e a deliberação recta, deste modo, são partes do movimento do ser. Porém, para o movimento do ser se actualizar, o homem deve ser-lhe receptivo. “Entre o motor e o movido, entretanto, há o homem, que é, ou não,

²⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1141a 20-25.

³⁰⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1141b 5-15.

³⁰¹ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. 1248a25-30.

permeável ao movimento do ser.”³⁰² Obviamente, nem todo o homem possui esta permeabilidade. Aliás, apenas os sábios ou os afortunados são capazes de acompanhar o movimento do ser, pois a maior parte dos homens tem as suas acções governadas pelos prazeres [*hedone*].

A *phronesis* não é apenas a aplicação de princípios gerais através da experiência e da sabedoria às diferentes circunstâncias, aspirando, deste modo, à realização do bem da comunidade política. Ela é um princípio que subjaz à realização da verdade da existência. Na compreensão de Voegelin, o “justo por natureza” não é apenas a deliberação certa dentro de determinadas circunstâncias particulares, mas é parte do movimento do ser que emana de Deus e se concretiza na acção humana. A mutabilidade do “justo por natureza” significa que “[...] mais do que ‘mutável’, ela também denota o movimento de ser do divino para o humano.”³⁰³ A grande dignidade da ética reside exactamente no facto de ela ser parte do movimento divino que, em certa maneira, mantém o trabalho do Motor Imóvel. A ética, neste entendimento, é uma actividade divina. O fundamento ontológico da ética consiste na orientação do homem no cosmos que, com sua posição intermediária, pode ou não ser movido pelo Primeiro Motor; e, ao ser ou não permeável ao movimento do ser, ele pode ou não realizar as suas potencialidades humanas. É neste sentido que Aristóteles se refere à mutabilidade do “justo por natureza”, pois a sua realização varia em cada caso, fazendo com que o homem seja capaz ou incapaz de ser plenamente o que ele é. O homem, onde o conhecimento e a deliberação recta coincidem, adquire o grau mais elevado dentro das potencialidades humanas, tornando-se o padrão e a medida para o julgamento das acções humanas. A esse homem Aristóteles chama de *spoudaios*.

³⁰² VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 190.

³⁰³ SYSE, Henrik. *Natural Law, Religion, & Rights*. p. 108. “[...] more than ‘changeable’, it also denotes the movement in being from divine to the human.”

4.3. *Spoudaios*, o homem que é a “norma e a medida”

Com o esclarecimento da *phronesis* como uma virtude existencial, o problema da justiça descola para o conhecimento do homem apto a escolher e a deliberar de acordo com o mais alto grau de permeabilidade ao movimento do ser. Este homem é o *spoudaios*, o homem maduro. Ele é capaz de desejar aquilo que é verdadeiramente desejável e de julgar tudo com correcção. O desejo tem como objecto um fim, e o bem é a finalidade para que todas as coisas tendem. No entanto, caso se realizasse uma pesquisa questionando o que as pessoas julgam ser o bem, as respostas seriam as mais variadas possíveis. Coisas contrárias entre si pareceriam boas para distintas pessoas e isso ocorre porque o julgamento humano é ofuscado pelo prazer. Para se livrar da neblina que encobre e dificulta o julgamento dos homens, Aristóteles recorre ao *spoudaios* como o homem capacitado a julgar e a desejar aquilo que é o verdadeiro objecto do desejo. Pois, “a maior diferença entre o homem bom [*spoudaios*] e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida.”³⁰⁴

A definição do homem maduro como “a norma e a medida” distingue claramente a posição aristotélica das concepções da justiça fundadas na lei natural como um conjunto de proposições eternas e imutáveis descobertas pela razão imanente. Para Aristóteles, o “justo por natureza” não se encontra em nenhum princípio geral mas em compreender a verdade da acção com clareza, ou seja, a justiça se encontra ao se possuir

³⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1113a 30 em diante.

a alma aberta ao movimento do ser. No entanto, como Voegelin afirma³⁰⁵, a abertura da alma humana para o fundamento divino não pode ser materializada num corpo de leis acerca do justo e do injusto, pois ela constitui num evento. Este acontecimento no ser, onde o homem encontra sintonia com o divino, permite julgar a acção humana, e, assim, se pode apelar para uma ordem humana justa. O reconhecimento do fundamento transcendente e a busca por uma sintonia mais perfeita com a ordem do ser requer uma resposta por parte da alma humana. Nesse sentido Voegelin, seguindo Platão, fala de uma conversão [*periagogé*] para a verdadeira fonte de ordem. Como afirma Eugene Webb, “essa conversão é tanto a descoberta da força da transcendência como um compromisso com ela.”³⁰⁶ Ela apresenta dois aspectos marcantes: um activo, a busca pelo fundamento; e outro passivo, deixar-se guiar pelo fundamento. Estes dois aspectos complementares são experienciados como “[...] um único evento existencial: a experiência da tensão da existência.”³⁰⁷ Obviamente nem todos os homens apresentam este grau de permeabilidade ao movimento do ser, o que abre a discussão sobre como será possível actualizar minimamente a experiência da ordem justa na realidade histórica.

A iluminação pela filosofia da tensão entre a perfeição do fundamento divino e a mutabilidade do mundo não constituem um corpo de conhecimentos, mas são um evento histórico onde o homem reconhece a ordem correcta da sua alma. Outro aspecto marcante da experiência da ordem correcta é que a justiça não pode ser positivamente determinada, mas apenas negativamente através de uma resposta da alma à injustiça

³⁰⁵ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 191.

³⁰⁶ WEBB, Eugene. *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, p. 116. “This conversion is both the discovery of the pull of transcendence and a commitment to it.”

³⁰⁷ WEBB, Eugene. *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, p. 116. “[...] a single existential event: the experienced tension of existence.”

concretamente experienciada. Como Voegelin defende numa carta a Kelsen³⁰⁸, esta resposta da alma humana torna-se historicamente manifesta na alma dos grandes profetas, filósofos, *nomothetes* [legisladores] e santos. Nesse sentido, “o homem em quem essa experiência se tornou um acontecimento sente-se julgado, certamente, não como uma pessoa privada, mas em sua capacidade representativa como homem.”³⁰⁹ Através da sua capacidade representativa, o homem permeável ao *Noûs* divino tornou-se o parâmetro para o julgamento de cada ser humano. Por isso, o *spoudaios* aristotélico, ao invés de ser o descobridor de máximas universais sobre o justo legal e moral, é ele próprio “a norma e a medida” da acção justa, deste modo, a sua experiência converte-se num acontecimento para cada homem.

Voegelin identifica em Aristóteles três tipos humanos distintos: “Podemos distinguir entre (1) homens que têm autoridade, (2) os homens que são capazes de reconhecer e aceitar a autoridade, e (3) os homens que não têm autoridade, nem são capazes de reconhecê-la e aceitá-la.”³¹⁰ Assim, a existência da boa sociedade não depende necessariamente da qualidade das suas leis, mas principalmente da predominância social de um grupo de homens cuja excelência esteja actualizada, ou seja, um grupo de homens que seja a “norma e a medida”. O problema político, no entanto, não se limita às qualidades éticas de uma minoria, pois o bem da sociedade não depende somente da existência de instituições para os *spoudaios*. Logo, deve-se prover a comunidade com instituições que visem a educação dos demais cidadãos. Contudo, nem todos os cidadãos estão dispostos a aceitar a autoridade do *spoudaios*, por isso

³⁰⁸ VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas (Eds.). *Selected Correspondence, 1950-1984*, (CW 30:216).

³⁰⁹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 409.

³¹⁰ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16:356). “[...] we may distinguish between (1) men who have authority, (2) men who can recognize authority and accept it, and (3) men who neither have authority, nor can recognize and accept it.”

“[...] será necessário apoiar o processo pessoal de educação numa sociedade com um processo compulsório.”³¹¹ Quando a personalização da educação perder a sua efectividade ela deverá ser compensada com a pressão compulsória e impessoal da lei, ou seja, a lei entra como auxílio ao modelo pessoal de conduta. Apesar de a lei ser um poder compulsório, ela deve sempre ser uma regra que participe da *phronesis* e do *noûs*³¹².

Ainda que Voegelin critique epistemologicamente a necessidade de uma lei natural, a sua afirmação da existência de um “justo por natureza” evidencia a presença de uma verdade normativa. Pois, como se analisou no capítulo sobre “*A Natureza da Lei*”, a norma deve de alguma forma reivindicar ser a expressão da verdade e, nesse sentido, ela abrangerá a verdade da ordem. O dever não é um postulado ou uma norma, mas surge da tensão entre a experiência da ordem do ser e a conduta concreta dos homens. Para o dever em sentido ontológico adquirir efectividade na criação e na conservação da ordem na sociedade, o *spoudaios* deve transformar-se no paradigma para a conduta dos demais seres humanos. Infelizmente, é muito raro encontrar um político que seja aberto à verdade da existência ou esteja disposto a seguir os mesmos fins perseguidos pelos *spoudaios*. Essa é uma das razões da divisão aristotélica da *philosophia peri ta anthropina* [filosofia das coisas humanas] entre ética e política. Através da ética aristotélica a *phronesis* foi desgarrada das contingências das sociedades históricas e tornou-se numa herança para a humanidade, ou pelo menos para a parte da humanidade capaz de reconhecer a sua autoridade. Deste modo, “[...] a *Ética a Nicômaco* é o Grande documento em que a autoridade do *spoudaios* se afirma ao longo

³¹¹ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16:357). “[...] it will be necessary to support the personal educational processes in a society by compulsory processes”.

³¹² VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16: 357).

dos tempos, para além das contingências da política.”³¹³

4.4. A dogmatização da filosofia e a criação do símbolo da lei natural

O curso da análise impõe colocar a questão de como foi possível à iluminação noética de Aristóteles, com a conseqüente afirmação do *spoudaios* como a “norma e a medida” da acção humana, ter descarrilado na concepção dogmática da lei natural? Em algum ponto ao longo da sua história, a filosofia, inebriada pelos seus progressos, afastou-se decisivamente das suas experiências subjacentes, dando ensejo ao encobrimento da experiência do fundamento. Este fenómeno abriu as portas para o desenvolvimento sistemático da metafísica dogmática, uma ciência proposicional cujo objectivo é estabelecer premissas universais e imutáveis, sendo a doutrina da lei natural uma das suas conseqüências.

O próprio pensamento de Aristóteles foi um dos primeiros alvos desta perda de equilíbrio e de interpretações equivocadas pela filosofia pós-aristotélica. Aristóteles, ao longo de sua busca pela resposta à pergunta “O que é o ser?” –, a pergunta sobre a realidade constringedora, inquestionável e auto-evidente das “coisas” –, depara-se com dificílimos problemas de linguagem. Afinal, “a expressão ‘algo que é’ se diz de muitos modos”³¹⁴. “Pois é evidente que a existência coisificada no tempo e no espaço é um

³¹³ VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*, (CW 16: 358). “[...] the *Nicomachean Ethics* is the Great document in which the authority of the *spoudaios* asserts itself through the ages, beyond the accidents of politics.”

³¹⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro VII, 1028a10. “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos”.

modo de ser diferente do modo de ser divino para além do tempo e do espaço”³¹⁵. Estes dois modos do ser, por seu turno, diferem da realidade concreta da consciência que estabelece a relação entre os outros dois modos do ser. Estes três modos do ser estavam presentes de forma compacta na experiência primária do cosmos, e, “para Aristóteles, esse pano de fundo é tão vívido que o termo *ousia* é suficiente para todos os modos do ser”³¹⁶. Todavia, na sua exegese posterior, *ousia* foi traduzido como substância, o que inevitavelmente descarrilou em interpretações equivocadas quando o termo perdeu a sua transparência original em relação à sua experiência motriz. Com isso, todas as coisas chamadas por Aristóteles de *ousia* foram objectivadas como coisas-no-mundo, no espaço e no tempo, e o termo paulatinamente perdeu toda a sua riqueza e a sua ambiguidade. No entanto, a ambiguidade do conceito *ousia* deriva da ambiguidade da própria realidade. “O símbolo tem de ser ambíguo porque toda a tentativa de limitá-lo a um ou outro significado não ambíguo destruiria a iluminação na estrutura da realidade que o filósofo ganhou dentro da realidade pela participação no processo”³¹⁷.

O facto do símbolo *ousia* ser ambíguo não apresenta nenhum problema para o filósofo, pois foi exactamente a experiência noética que tornou transparente essa ambiguidade que constitui a própria realidade. Quando a experiência esclarecedora da ambiguidade se debilita e os dois pólos da participação são tomados como entidades autónomas, ocorre um processo muito importante e infelizmente pouco estudado que é a negligência de determinados estratos da realidade. Quando um novo *insight* articula a compreensão de uma nova camada da realidade, ele tende a sobrevalorizar esta parcela em detrimento das outras, ocorrendo, então, um eclipse da realidade.

Deste facto procedem compreensões equivocadas da realidade das quais duas

³¹⁵ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 446.

³¹⁶ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 447.

³¹⁷ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 451.

foram historicamente mais relevantes. De um lado, a exegese noética permite uma maior transparência da estrutura da realidade possibilitando uma objectivação do mundo. Entretanto, uma das consequências do homem se compreender a si mesmo como sujeito do conhecimento é que caso a objectivação vá para além da participação no mundo ter-se-á como consequência a objectivação do fundamento. Surge, assim, “[...] uma prática a que chamamos de metafísica; o descobrimento filosófico de verdades eternas ou a ideia de uma *philosophia perennis* [...]”³¹⁸ Um dos fenómenos secundários à metafísica é a existência das diversas doutrinas da lei natural; elas, com raras excepções, desvincularam-se da experiência do fundamento e acabaram proclamando a existência de um corpo de normas objectivas cuja validade seria eterna e imutável. A outra compreensão equivocada da experiência diferenciadora ocorre porque a exegese noética ilumina a participação do homem no ser e actualiza a sua presença relegando como coisas do passado os graus mais baixos de diferenciação. Deste modo, realça-se a perspectiva da participação que, através da experiência de diferenciação, representa o aspecto mutável da realidade. O resultado da experiência noética de diferenciação da participação humana no ser pode ser tão intenso que o homem se sinta transformado num novo homem. Neste caso, a mutabilidade experimentada pela realidade da participação transforma-se numa imagem para todos os termos da realidade cuja consequência radical é o desenvolvimento do fenómeno da fé metastática. Este fenómeno baseia-se na ideia de uma transformação completa da estrutura do ser, seja através de uma intervenção divina ou pela acção humana. A escalada de ambas as manifestações pode resultar numa *dogmatomachies*, um conflito violento sobre posições dogmáticas, cujos resultados são profundas perturbações na ordem social. O domínio social destas compreensões equivocadas da realidade atingiu seu ápice no fatídico

³¹⁸ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 453.

século XX.

A ciência política moderna não passou impune à escalada no conflito entre diferentes posições dogmáticas. A destruição dos vestígios da noese na ciência política moderna corroe grande parte da sua credibilidade e da sua efectividade no diagnóstico e no tratamento dos problemas da ordem social. Os símbolos dos dogmatismos, que dominam o ambiente intelectual e cultural do ocidente, ao invés de representarem a verdade do conhecimento, são uma revolta contra ela. O socialismo, o marxismo, o historicismo, o cientificismo, o liberalismo, o existencialismo e outros “ismos” bloqueiam, em diferentes graus, a verdade da realidade da consciência como o centro que irradia ordem na sociedade. Diante deste ambiente cultural é muito difícil emprender um retorno à lei natural, pois termos como “natureza”, “lei”, “razão”, “ordem” estão impregnados pela linguagem ideológica. Como defende Gerhart Niemeyer³¹⁹, não basta apenas retornar aos clássicos da filosofia, é necessário compreender a lei natural como a forma simbólica pela qual a consciência humana transformou em linguagem normativa a sua experiência de participação no fundamento. Por isso Voegelin defende³²⁰, em *A Natureza do Direito*, que a lei natural se justifica teoricamente na medida em que poderá traduzir os discernimentos críticos obtidos por uma teoria da natureza humana na linguagem dos fins obrigatórios. Mas caso a lei natural seja baseada em alguma concepção pervertida do homem e da realidade, ela criará um ambiente profícuo para o surgimento de toda a sorte de ideias e movimentos revolucionários dispostos a abolir a ordem presente em nome de alguma concepção utópica de justiça.

³¹⁹ NIEMEYER, Gerhart. What Price “Natural Law”? In: *Aftersight and Foresight: Selected Essays*, p. 256.

³²⁰ VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*, p. 144.

A investigação da abordagem voegeliniana com relação ao problema do “justo por natureza”, além de elucidar alguns pontos importantes da sua teoria da consciência, contribuiu decisivamente para a compreensão da sua crítica às teorias da lei natural. A natureza humana, ao invés de ser o composto de forma e matéria, constitui-se na consciência humana como o *locus* onde os dois pólos da realidade se dissociam e se reencontram. A lei natural, deste modo, não pode ser entendida como um conhecimento adquirido, mas deve ser compreendida no contexto do *physei dikaion* aristotélico, como a expressão simbólica do duplo movimento de buscar e ser conduzido pelo fundamento. A realidade não é entregue ao homem como um objecto do mundo externo que ele pode contemplar do alto de uma montanha, mas o homem, através da sua participação, deve actuar no drama do ser sem saber ao certo qual é o seu papel nessa trama. Cada instante da sua existência é considerado “[...] como uma aventura de decisão nos limites da liberdade e da necessidade.”³²¹ O conhecimento adquirido pela filosofia, deste modo, não pode ser objectivado sem se denegrir. Esse carácter subjectivo do pensamento voegeliniano levantou ressalvas por parte do filósofo e teólogo canadiano Bernard Lonergan. Segundo Eugene Webb, “Lonergan queixa-se, portanto, que Voegelin ‘te dá tudo sobre cordões de ouro e cordões de ferro, mas não obtém nenhuma verdade objectiva disso, é apenas ele conhecendo a si próprio.’”³²² Essa crítica de Lonergan,

³²¹VOEGELIN, Eric. *Order and History. Vol. I: Israel and the Revelation*, (CW 14:40). “[...] as an adventure of decision on the edge of freedom and necessity.”

³²² WEBB, Eugene. *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard. Kierkegaard*, p. 102. “Lonergan’s complaint, therefore, that Voegelin who ‘gives you everything about

relembrando o mito platónico presente nas *Leis*, não poderia ser mais precisa ao identificar a questão central da filosofia voegeliniana pois para Voegelin a filosofia não é um conhecimento objectivo, mas o processo pelo qual o homem procura e se deixa mover pelo amor divino.

A experiência do fundamento divino, apesar de ser concreta, nunca pode ser literalmente exprimida através da linguagem humana. Deste modo, como afirma Syse, para Voegelin “[...] todas as declarações a que chamamos ‘lei natural’ não podem ser tomadas como a expressão literal da verdade divina.”³²³ A plena compreensão da existência humana na realidade interina é fundamental para evitar os possíveis descarrilamentos das formulações dogmáticas da lei natural. Como a tentativa de construir uma ordem humana independente da realidade transcendente, ou então petrificar a verdade de Deus através de um conjunto de proposições imutáveis sobre a ordem humana. A única forma de desenvolver uma ética digna da natureza humana é jamais dissolver a experiência de consubstancialidade entre o homem e o fundamento divino da realidade.

Num debate³²⁴ que se seguiu à apresentação do artigo “*Justo por Natureza*”, Voegelin penetra mais fundo na centralidade e na universalidade da experiência de ordem diante da particularidade da lei natural. Voegelin provoca os seus interlocutores afirmando que “[...] se alguém analisar os problemas da ordem no contexto Egípcio ou

golden cord and the steel cord, but doesn't get any objective truth out of it; it is just he knowing himself.”

³²³ SYSE, Henrik. *Natural Law, Religion, & Rights*. p. 112. “[...] all statements we call ‘natural law’ cannot be taken as literal expression of divine truth.”

³²⁴ Os excertos da discussão que se seguiu à apresentação do artigo *Justo por Natureza* estão publicados com o título de “*Natural Law in Political Theory: Excerpts from the Discussion*” no volume 33 das *Collected Works, The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Neste debate, de 1963, além de filósofos, teólogos, historiadores, cientistas políticos, estava presente o antigo mestre de Voegelin, Hans Kelsen. No debate, Voegelin aprofunda vários aspectos da sua teoria da consciência e da sua filosofia da ordem.

Chinês, por exemplo, a expressão ‘lei natural’ desaparece.”³²⁵ O tópico da lei natural foi uma categoria de ordem particular na cultura Ocidental. Porém, ela não é a única. Não é possível subsumir no conceito de lei natural as categorias de ordem de outras civilizações, como o *maat* egípcio, o *tao* chinês, ou o *dharma* indiano, apesar de todas elas terem a mesma intenção da lei natural. Ademais, Voegelin alerta para os perigos de se fundamentar a análise e a resolução dos conflitos da ordem internacional na concepção de lei natural, cujas bases teomórficas diferem sensivelmente da experiência Oriental. Por isso, ele afirma reiteradamente a necessidade de uma filosofia da consciência para tratar adequadamente os problemas da ordem nas sociedades históricas. Se a filosofia da lei natural se fundar na experiência concreta de ordem, ao invés de se basear num vocabulário metafísico, ela até poderá manter a sua pertinência.

O posicionamento de Voegelin favorável à teoria da lei natural de Tomás de Aquino – como o modo particular da criatura racional participar na lei eterna³²⁶ – reside exactamente no vínculo que Tomás estabelece entre a lei natural e a sua experiência de transcendência. Pelo motivo antagónico, ele critica o imanentismo dos jusnaturalistas modernos, onde está ausente uma verdadeira compreensão da natureza humana. No entanto, em *Anamnese*³²⁷, Voegelin critica Tomás por considerá-lo um dos responsáveis pela dogmatização da filosofia através da metafísica. Aquino, ao considerar a metafísica como uma ciência filosófica proposicional fundada na razão natural, trouxe a perversão do sentido da noção como entendia Aristóteles. E como afirma Eugene Webb³²⁸, para

³²⁵ VOEGELIN, Eric. *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985* (CW 33:123). “[...] if one analyzes problems of order in an Egyptian or Chinese context, for example, the expression ‘natural law’ disappears.”

³²⁶ AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, (I-II, Q. 91, a. 2).

³²⁷ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 487.

³²⁸ WEBB, Eugene. *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, p. 107.

Voegelin um dos maiores impedimentos para a resposta ao chamado divino-humano é a deformação dos símbolos em doutrinas que subvertem os símbolos da experiência em proposições acerca dos objectos. O Ser não é um objecto cognoscível como as demais entidades, mas um mistério que se revela na tensão que é descrita simultaneamente como um buscar e um ser conduzido. Algumas páginas depois³²⁹, contudo, Voegelin identifica uma coincidência essencial entre a discussão de Aquino sobre o nome mais apropriado para Deus e a sua própria análise sobre a tensão existencial em direcção ao fundamento. Uma questão tão fulcral e estimada por ambos os filósofos.

Como defende Syse, “não há nenhum abismo intransponível entre os ensinamentos intelectualistas da lei natural de São Tomás, por um lado, e os ensinamentos de Voegelin [...]”³³⁰, pois ambos os filósofos reconhecem a realidade da participação humana no fundamento divino e a incomunicabilidade da substância divina. Contudo, Voegelin advoga que a teoria da lei natural é uma entre as diversas formas de representar a ordem da sociedade, e, mais especificamente, ela é uma forma exclusivamente Ocidental de representá-la. Além disto, ela somente consegue escapar das tendências dogmáticas ao basear-se na verdadeira noese; caso contrário, ela será apenas um símbolo desprovido de qualquer conteúdo experiencial. A lei natural será inútil, ou até nefasta, se for firmada em pressupostos dogmáticos e se desprezar uma concepção crítica da natureza humana. A posição Voegelin sobre a matéria pode ser sintetizada no ponderado entusiasmo com que observou o reflorescimento intelectual e político das sociedades Ocidentais após a tragédia da Segunda Guerra Mundial:

“temos um movimento do tamanho de um continente da democracia cristã

³²⁹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 493.

³³⁰ SYSE, Henrik. *Natural Law, Religion, & Rights*. p. 112. “there is no unbridgeable gap between St. Thomas’s intellectualist natural-law teaching on the one hand and Voegelin’s teaching [...]”

[...]; temos uma *démocratie des princes*; uma democracia pluralista; uma incessante renovação da lei natural. Então somos generosamente regalados com *ordo*, mas o que está faltando é a clarificação noética que torna consciente a origem da *ordo* na tensão existencial em direção ao fundamento. Como consequência, a *ratio* perde em argumentos convincentes no debate com as ideologias.”³³¹

A postura de Voegelin diante dos desafios intelectuais da lei natural reflecte, em certa medida, a atitude de compromisso que o verdadeiro intelectual deve ter com a sua própria sociedade. Ele está ciente das limitações que o conceito apresenta e que há outras formas de simbolizar a experiência de ordem. No entanto, as sociedades ocidentais foram erigidas com base na pressuposição de que as leis da natureza e Deus atribuem certos direitos inalienáveis ao homem. Nesse sentido, a lei natural constitui um factor pragmático de grande importância para a estabilidade e a ordem das sociedades ocidentais. Seria uma irresponsabilidade, uma demonstração de intolerância, negar qualquer validade prática à lei natural. Deste modo, o símbolo da lei natural ainda poderá desempenhar a sua função ordenadora na sociedade, desde que seja iluminado pela experiência da verdadeira noese. Assim, o grande desafio do filósofo é recuperar a centralidade da experiência de consubstancialidade entre o homem e o seu fundamento, pois sem ela as tentativas de reviver a lei natural irão, impreterivelmente, desorientar-se em alguma forma de dogmatismo.

³³¹ VOEGELIN, Eric. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*, p. 482.

CONCLUSÃO

A vida e a obra de Eric Voegelin fascinam o seu leitor com as diversas sendas e encruzilhadas que ele cruzou ao longo do seu amadurecimento intelectual. Cada caminho percorrido por Voegelin desvendou encantadoras paisagens, muitas ainda pouco exploradas, que foram paulatinamente iluminando e revelando a complexidade do todo. Curiosamente, quanto mais a fundo ele penetrou nestas trilhas pouco conhecidas, mais confiante e seguro ele se tornou com relação ao verdadeiro caminho a ser seguido. A jornada intelectual de Voegelin transitou por prodigiosas veredas como as ideias de raça, as religiões políticas, os rituais de coroação Sumérios, o culto egípcio ao Deus-sol, o Êxodo israelita, a tragédia e a filosofia helénica, o dogmatismo da lei natural, o positivismo jurídico. No entanto, ele nunca se desencaminhou em alguma forma de conhecimento enciclopédico, onde se conhece superficialmente muitas coisas. Superficialidade, definitivamente, nunca foi um estigma para o pensamento voegeliniano. Afinal, ele foi capaz de penetrar nos problemas que emergiam diante de si e de decifrá-los como poucos. Voegelin fez dessa capacidade de penetrar na essência dos problemas uma das suas premissas metodológicas. Deste modo, ao invés de se perder em infundáveis discussões sobre os símbolos, ele busca encontrar directamente as experiências subjacentes à construção dos símbolos. Assim, ele pôde seguir o rastro histórico dos mais variados símbolos sem nunca perder de vista a experiência de ordem que os originou.

Antes de qualquer conclusão específica, o maior legado de Voegelin será a estrutura da sua inquirição filosófica que possibilita abarcar uma esplêndida riqueza de novos factos sem nunca confundir o contingente com o essencial. O método de investigação voegeliniano ficou evidente no presente trabalho, pois ao analisar-se a sua crítica ao positivismo jurídico e ao jusnaturalismo moderno alargou-se extraordinariamente o campo de estudo até abranger a estrutura da realidade tal como ela é compreendida pelo ser humano.

Neste sentido, a crítica voegeliniana à *Teoria Pura do Direito* não se limita aos aspectos internos da teoria, mas é parte do processo pelo qual o jovem Voegelin busca libertar-se das amarras ideológicas do seu ambiente intelectual e, assim, ele obtém uma percepção mais perfeita da ordem da realidade. Como os seus princípios de teorização emergiram da situação concreta do seu tempo e a sua filosofia não existe desligada da sua realidade concreta, a primeira via encontrada por Voegelin para expressar as suas inquietações e intuições foi através da crítica às ideologias reinantes. A teoria kelseniana em específico, e o positivismo em geral, por causa dos seus aspectos ideológicos, corromperam o significado da ciência gerando um simulacro de ciência completamente inerte perante a catástrofe que se anunciava. Eles restringiram o seu horizonte de análise e julgaram estar analisando a própria realidade, mas na verdade estavam prisioneiros na caverna. Voegelin, para compreender a natureza do turbilhão que arrasou a sua própria sociedade, necessitou religar a ciência política à estrutura ontológica da realidade.

Nesse sentido, ele desenvolve em *A Natureza do Direito* a noção de que o direito não pertence apenas ao reino dos significados, mas ele tem a função primordial de ordenar uma sociedade concreta. O direito e o problema da sua natureza não podem ser analisados desconectados da questão da natureza humana. Afinal, são os homens que

criam o direito e o concebem com algum propósito. O direito não é apenas o resultado do equilíbrio de forças de uma determinada sociedade. Afinal, como o homem participa no fundamento divino da realidade, o direito adquire a característica de um “projecto de ordem”. Deste modo, os homens buscam realizar na sua sociedade aquilo que eles julgam ser a verdadeira ordem do ser. O direito, portanto, articula e reflecte os esforços da sociedade para estabelecer na sua existência concreta uma ordem humana justa.

As suas críticas ao positivismo jurídico poderiam ser apreciadas, de forma apressada, como um posicionamento em favor das teorias da lei natural. Contudo, como se mostrou no terceiro capítulo da presente dissertação, a sua posição em relação a estas teorias não é unívoca sendo, em alguns casos, bastante dura. Ele apenas aceita a pertinência da teoria da lei natural com as devidas ressalvas. Caso a lei natural seja baseada em concepções equivocadas da natureza e do homem, como no caso de Locke e Grotius, ela criará uma fissura entre o homem e o fundamento divino da realidade, produzindo um ambiente profícuo para o aparecimento de formas pervertidas do temperamento espiritual. Ademais, mesmo que a lei natural seja alicerçada numa concepção crítica da natureza humana, como o caso de Tomás de Aquino, ela será um factor secundário na apreciação e na ordenação da comunidade política.

Esta é provavelmente a razão pela qual Aristóteles nunca desenvolveu uma teoria da lei natural, muito menos do direito natural. No entanto, o facto de Aristóteles nunca ter desenvolvido este tipo de teoria não significa que a ordem justa da sociedade não fosse objecto da sua investigação filosófica. Verifica-se mesmo o contrário, pois Aristóteles cunhou até a expressão *physei dikaion* [justo por natureza] para manifestar a experiência humana da acção justa. Contudo, o “justo por natureza” aristotélico, longe de ser um catálogo de normas eternas e imutáveis, constitui-se na tensão existencial entre a mutabilidade do mundo e a imutabilidade do fundamento divino. Neste sentido,

a mutabilidade do “justo por natureza”, na verdade, significa um “ser movido pela causa de todo o movimento” e, ao ser permeável ao movimento do Motor Imóvel, o homem obtém a verdade sobre a sua existência. A dignidade da ética reside exactamente no facto de ela ser parte do movimento divino que mantém o trabalho do Motor Imóvel. Mas para a ética desempenhar correctamente a sua função, o homem deve reconhecer a sua alma como o lugar onde a ordem divina e o mundo se reencontram. Além disso o homem deve ser receptivo ao chamado divino. Esta relação só é possível porque o *noûs* humano participa no *Noûs* divino. Esta ligação entre o homem e a substância divina estava vivamente presente tanto no pensamento cosmológico quanto nas origens do pensamento filosófico. Mas, infelizmente, com o afastamento da experiência noética originária ocorreu um processo de objectivação do fundamento, e o carácter de consubstancialidade do homem com o fundamento divino foi paulatinamente olvidado. Este esquecimento deu ensejo à dogmatização da filosofia cujas doutrinas da lei natural são uma consequência. Por isso, Voegelin defende que a única forma da lei natural desempenhar adequadamente a sua função de ordenar substantivamente a sociedade é enraizar-se numa compreensão plena da natureza humana. Compreendendo, deste modo, a participação humana no fundamento divino como a verdadeira fonte de ordem na sociedade.

O moderado entusiasmo de Voegelin face à possibilidade de uma renovação da lei natural deve-se ao reconhecimento de que o símbolo da lei natural não é a única categoria de ordem concebível para simbolizar a ordem humana justa. Caso se analise o contexto das civilizações não ocidentais, o problema da lei natural simplesmente desaparece. Estas civilizações possuem outras formas de simbolizar a relação entre existência humana, a ordem da sociedade e a ordem do ser. Por isso, Voegelin defende que a experiência de ordem adquire preponderância sobre o tópico da lei natural.

Contudo, como as sociedades ocidentais foram, em grande medida, fundadas e consolidadas com pressuposição da existência da lei natural, Voegelin reconhece a importância pragmática deste símbolo, desde que ele seja alicerçado numa concepção crítica da natureza humana.

Como o problema da lei natural sempre foi secundário para o pensamento voegeliniano, o autor nunca se pronunciou vivamente sobre a possibilidade e as consequências de se derivar dela “direitos naturais” ou “direitos humanos”. No entanto, seria estimulante realizar uma breve digressão sobre este tópico. Afinal, vive-se numa Era em que a linguagem dos “direitos” se alastrou a todos os cantos da Terra abarcando não apenas a humanidade inteira, mas inclusive os demais seres vivos. Os direitos não se restringem mais àqueles proclamados na fundação da República Americana – direito à Vida, à Liberdade e à busca pela felicidade. Depois deles surgiram direitos de segunda, terceira e até de quarta geração. Estas construções são o símbolo do desejo humano de criar neste mundo algo superior à infundável sucessão de guerras e misérias que assolam a humanidade. No entanto, estas tentativas sinceras, mas um tanto atabalhoadas, buscam criar neste mundo, e para este mundo, uma plenitude e um senso de universalidade do homem que só podem ser compreendidas à luz da tensão existencial para o fundamento. As pretensões de universalidade dos “direitos humanos” só podem ser obtidas através da emergência de um novo Império Ecumênico. Mas, como bem observou Voegelin no quarto volume de *Ordem e História*, estes arroubos imperiais estão inevitavelmente fadados ao fracasso. Além disso, o ciclo de ascensão e queda dos impérios deixa impreterivelmente um rastro de crimes e violência, pois humanidade universal não é uma sociedade concreta, ela é um símbolo que indica a participação da consciência humana no mistério da realidade que se move para além da existência neste mundo. A irmandade universal dos homens origina-se na experiência

de transcendência e só pode ser expressa na linguagem humana através do mito, como no irónico mito platónico da grande mentira, na *República*, que na verdade constitui uma grande verdade. Infelizmente este tema já escapa em muito o escopo do presente trabalho, mas sem dúvida daria panos para a manga de uma nova dissertação.

O ponto de Voegelin com relação às teorias da lei natural renova decisivamente o debate sobre o problema da ordem justa na sociedade, evitando repetir antigas formas impregnadas pela linguagem ideológica. O debate contemporâneo sobre a justiça e o direito reflecte, em certa medida, a caricatura da filosofia clássica desenvolvida por Raffaello no fresco “*A escola de Atenas*”. Na figura central da obra está o filósofo Platão seguido pelo seu discípulo Aristóteles. Platão segura com a mão esquerda uma cópia do livro *Timeu* enquanto com a sua mão direita aponta para os céus, simbolizando o plano metafísico. Já Aristóteles sustenta um exemplar da *Ética a Nicômaco* com a mão direita enquanto volta a sua mão esquerda sobre a terra, simbolizando os fenómenos do mundo empírico. Apesar de toda a beleza da imagem criada por Raffaello, a sua interpretação filosófica é, na realidade, uma caricatura criada pelo Humanismo e pelo Renascimento acerca de ambos os filósofos. Esta caricatura simboliza equivocadamente uma antítese entre este mundo, das coisas empíricas, e o fundamento transcende, para além de espaço e do tempo. No entanto, o problema da ordem justa na sociedade não encontra solução adequada em nenhuma destas posições antagónicas, mas ele elucida-se ao contemplar-se a consciência humana como o *locus* onde a acção humana encontra a medida correcta, a medida Divina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária (Collected Works of Eric Voegelin)

VOEGELIN, Eric; COOPER, Barry & GEBHARDT, Jürgen (eds.). *On the Form of the American Mind*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1995. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 1).

VOEGELIN, Eric; VONDUNG, Klaus (ed.). *Race and State*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1997. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 2).

VOEGELIN, Eric; VONDUNG, Klaus (ed.). *The History of Race Idea: from Ray to Carus to Race and State*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1998. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 3).

VOEGELIN, Eric; WEISS, Gilbert (ed.). *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 4).

VOEGELIN, Eric; HENNINGSSEN, Manfred (ed.). *Modernity Without Restraint: The Political Religion; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 5).

VOEGELIN, Eric; WALSH, David (ed.). *Anamnesis: Toward a Theory of History and Politics*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 6).

VOEGELIN, Eric; HEILKE, Thomas W. & HEYKING, John von (eds.). *Published*

Essays, 1922-1928. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2003. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 7).

VOEGELIN, Eric; HEILKE, Thomas W. & HEYKING, John von (eds.). *Published Essays, 1929-1933*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2003. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 8).

VOEGELIN, Eric; HEILKE, Thomas W. (ed.). *Published Essays, 1934-1939*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 9).

VOEGELIN, Eric; SANDOZ, Ellis (ed.). *Published Essays, 1940-1952*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 10).

VOEGELIN, Eric; SANDOZ, Ellis (ed.). *Published Essays, 1953-1965*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 11).

VOEGELIN, Eric; SANDOZ, Ellis (ed.). *Published Essays, 1966-1985*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1990. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 12).

VOEGELIN, Eric; COCKERILL, Jodi & COOPER, Barry (eds.). *Selected Book Reviews*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 13).

VOEGELIN, Eric; HOGAN, Maurice (ed.). *Order and History. Vol. I: Israel and Revelation*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2001. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 14).

VOEGELIN, Eric; MOULAKIS, Athanasios (ed.). *Order and History. Vol. II: The World of the Polis*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 15).

VOEGELIN, Eric; GERMINO, Dante (ed.). *Order and History. Vol. III: Plato and Aristotle*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 16).

VOEGELIN, Eric; FRANZ, Michael (ed.). *Order and History. Vol. IV: The Ecumenic*

Age. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 17).

VOEGELIN, Eric; SANDOZ, Ellis (ed.). *Order and History. Vol. V: In Search of Order*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 18).

VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas A. & SANDOZ, Ellis (intro. geral); MOULAKIS, Athanasios (ed.). *History of Political Ideas. Vol. I: Hellenism, Rome, and Early Christianity*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1997. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 19).

VOEGELIN, Eric; SIVER, Peter von (ed.). *History of Political Ideas. Vol. II: The Middle Ages to Aquinas*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1997. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 20).

VOEGELIN, Eric; WALSH, David (ed.). *History of Political Ideas. Vol. III: The Later Middle Ages*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1998. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 21).

VOEGELIN, Eric; MORSE, David L. & THOMPSON, William M. (eds.). *History of Political Ideas. Vol. IV: Renaissance and Reformation*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1989. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 22).

VOEGELIN, Eric; WISER, James. *History of Political Ideas. Vol. V: Religion and the Rise of Modernity*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1998. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 23).

VOEGELIN, Eric; COOPER, Barry. *History of Political Ideas. Vol. VI: Revolution and the New Science*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1998. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 24).

VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas & GEBHARDT, Jürgen (eds.). *History of Political Ideas. Vol. VII: The New Order and Last Orientation*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 25).

VOEGELIN, Eric; WALSH, David (ed.). *History of Political Ideas. Vol. III: Crisis and the Apocalypse of Man*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 26).

VOEGELIN, Eric; BABIN, James; CORRINGTON, John & PASCAL, Robert (eds.). *Nature of the Law and Related Legal Writings*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1991. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 27).

VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas & CARINGELLA, Paul (eds.). *What is History? And Other Late Unpublished Writings*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1991. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 28).

VOEGELIN, Eric; GEBHARDT, Jürgen (eds.). *Selected Correspondence, 1924-1949*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2007. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 29).

VOEGELIN, Eric; HOLLWECK, Thomas (eds.). *Selected Correspondence, 1950-1984*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2007. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 30).

VOEGELIN, Eric; DETLEV, Clemens & PURCELL, Brendan (eds.). *Hitler and the Germans*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 31).

VOEGELIN, Eric; PETROPULOS, William & WEISS, Gilbert (eds.) *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2003. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 32).

VOEGELIN, Eric; PETROPULOS, William & WEISS, Gilbert (eds.). *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers 1939-1985*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2004. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin, v. 33).

VOEGELIN, Eric; SANDOZ, Ellis (ed.). *Autobiographical Reflections and Index*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2006. (Coleção: The collected works of Eric Voegelin; v. 34).

Bibliografia Primária (Traduções para o português)

VOEGELIN, Eric. *Anamnesis: da teoria da história e da política*. São Paulo: é Realizações 2009.

VOEGELIN, Eric. *A Natureza do Direito e Outros Textos Jurídicos*. Lisboa: Vega Limitada, 1998.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. *As Religiões Políticas*. 1ª ed. Lisboa: Vega Limitada, 2002.

VOEGELIN, Eric. *Estudos das Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*. Lisboa, Editora Ática, 1996.

VOEGELIN, Eric. *Hitler e os Alemães*. São Paulo: É Realizações 2008.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História. Vol. I: Israel e a Revelação*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História. Vol. II: O Mundo da Polis*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História. Vol. III: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História. Vol. IV: A Era Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História. Vol. V: Em Busca da Ordem*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações 2008.

Bibliografia Secundária

AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARISTÓTELES; RACKHAM, H. (trad.). *The Athenian Constitution; The Eudemian Ethics; On Virtues and Vices*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2004. (Coleção: Loeb Classical Library).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Política: edição bilingue*. Lisboa: Vega editora, 1998.

BERGSON, Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. 164^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. São Paulo: Editora Record, 2000.

CHARLES, Daryl J. *Retrieving the natural law: a return to moral first things*. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans, 2008.

CICERO, Marcus Tullius; KEYES, Clinton Walker (Trad.). *De Re Publica e De Legibus*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953. (Coleção: Loeb Classical Library).

COOPER, Barry. *Beginning the Quest: law and politics in the early work of Eric Voegelin*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2009.

COOPER, Barry; EMBRY, Charles R. (eds.). *Philosophy, Literature, and Politics: essays honoring Ellis Sandoz*. Columbia: University of Missouri Press, 2005.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*. New York: Image Book, 1993.

CRISTAUDO, Wayne. From Ideas to Symbols: The Place of History of Political Ideas in the Evolution of Eric Voegelin's Thought. In: *The European Legacy*. Vol. 5, n. 1, p. 107-111, 2000.

DAHL, Robert A. The Science of Politics: New and Old. In: *World Politics*. Vol. 7, n. 3, p. 479-489, April, 1955.

DE LEGE FERENDA. In: PRATA, Ana. *Dicionário Jurídico: Vol. 1*. 5^a ed. Lisboa: Almedina, 2010.

FRANKFORT, H. and H. A.; WILSON, John A.; JACOBSEN, Thorkild; IRWIN, Willian A. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: an essay on speculative thought in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

FRAILE, Guillermo; URDANOZ, Teofilo. *Historia de la Filosofia. Vol. VI: Siglo XX: De Bergson al final del Existencialismo*. Madrid: Editorial Católica, 1986.

FULLER, Timothy. *Reflections on Voegelin on the Nature of Law*. In: Eric Voegelin Society International Meeting, 19ª edição, Philadelphia, PA, Agosto 28-31, 2003.

Disponível em:

<<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2003%20Papers/T.Fuller2003.shtml>

> Acesso em : 16 de Agosto de 2010.

GEBHARDT, Jürgen. Religião e política no século XX: uma nova avaliação do conceito voegeliniano de religião política. *Gepolis: Revista de Filosofia e Cidadania*, Lisboa, n. 5, p. 88-98, Semestre de Verão 1998.

GERMINO, Dante. The contemporary relevance of the classics of political philosophy. In: GREENSTEIN, Fred I.; POLSBY, Nelson W. *HandBook of Political Science*. Vol. I: Political Science: scope and theory. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975.

GERMINO, Dante. *Political Philosophy and the Open Society*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982.

GONTIER, Thierry. *Eric Voegelin: Symboles du Politique*. Paris: Éditions Michalon, 2008. (Coleção: Le Bien Commum).

GONTIER, Thierry. Le Fétichisme de la Norme: Voegelin critique Kelsen. In: *Dissensus: Revue de philosophie politique de la Université de Liège*. Liege, n. 1, p. 125-147, Décembre, 2008. Disponível em:

<http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/dissensus/dissensus_2008_1.pdf> Acesso: 14 de Agosto de 2010.

GROTIUS, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Indianápolis: Liberty Fund, 2005.

HENRIQUES, Mendo Castro. *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*. 1ª ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 1994.

HENRIQUES, Mendo Castro. *Filosofia Política em Eric Voegelin: dos Megalitos à Era Espacial*. São Paulo: É Realizações, 2009.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. 3ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 4ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 2ª ed. Coimbra: Edições Almedina, 2008.

KELSEN, Hans; ARNOLD, Eckhart (ed.). *¿Una Nueva Ciencia de la Política?: Réplica a Eric Voegelin*. Buenos Aires: Katz, 2006.

LA BOÉTIE, Étienne de; ROTHBARD, Murray N. (ed.). *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 1979. Disponível em: <<http://mises.org/rothbard/boetie.pdf>> Acesso em: 12 Ago. 2010.

LOBO, Nuno. Eric Voegelin: antropologia e religião na política contemporânea. *Gepolis: Revista de Filosofia e Cidadania*, Lisboa, n. 5, p. 78-87, Semestre de Verão 1998.

MARBURGO, (ESCOLA DE). In: *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Lisboa – São Paulo: Verbo, 1989-1992. V. 3. p. 622-624.

MARITAIN, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*. New York: Scribner's, 1949.

MARTIN, Patrick H. *Voegelin and The End of [Legal] Philosophy*. In: Eric Voegelin Society Annual International Meeting, 17ª edição, São Francisco, CA, Agosto 31 - Setembro 2, 2001. Disponível em: <<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2001%20Papers/Panel52001.shtml#Martin>> Acesso em: 16 de Agosto de 2010.

NIEMEYER, Gerhart. *Aftersight and Foresight: Selected Essays*. Lanham, MA: The Intercollegiate Studies Institute and University Press of America, 1988.

NOMOS. In: PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. 2ª ed. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. p. 159-60.

NORDQUEST, David. Voegelin and Dogmatism: The Case of Natural Law. In: *Modern Age*. Vol. 41, n. 1, p. 32-39, Winter, 1999.

PADUA, Marsilio. *El Defensor de la Paz*. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

ROMMEN, Heirich. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis; Liberty Fund, 1998.

SANDOZ, Ellis. *A Revolução Voegeliniana: uma introdução biográfica*. São Paulo: É Realizações, 2010.

SANDOZ, Ellis (ed.). *Eric Voegelin's Thought: a Critical Appraisal*. Duram: Duke University Press, 1982.

STRAUSS, Leo; MORGADO, Miguel (intro.). *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.

SYSE, Henrik. *Ethics and Natural Law in Eric Voegelin's Anamnesis*. In: Eric Voegelin Society Annual International Meeting, 20ª edição, Chicago, IL, Setembro 2-5, 2004.

Disponível em:

<<http://www.artsci.lsu.edu/voegelin/EVS/2004%20Papers/Syse2004.htm>> Acesso em: 14 de Agosto de 2010.

SYSE, Henrik. *Natural Law, Religion, & Rights: an exploration of the relationship between Natural Law and Natural Rights, with special emphasis on the teachings of Thomas Hobbes and John Locke*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2007.

TREPANIER, Lee. *Eric Voegelin on the Law and the True Substantive Order*. In: First Principles: ISI Web Journal, 30 de Novembro de 2009. Disponível em: <<http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=1352&theme=home&loc=b>> Acesso em: 18 de Março de 2010.

WEBB, Eugene. *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. Seattle and London: University of Washington Press, 1988.