

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

RODRIGO BASTOS DE FREITAS

**A DIMENSÃO JURÍDICA DA ORDENAÇÃO DA REALIDADE:  
O DIREITO COMO SÍMBOLO DA ORDEM NA CIÊNCIA POLÍTICA  
DE ERIC VOEGELIN**

Recife

2021

RODRIGO BASTOS DE FREITAS

**A DIMENSÃO JURÍDICA DA ORDENAÇÃO DA REALIDADE:  
O DIREITO COMO SÍMBOLO DA ORDEM NA CIÊNCIA POLÍTICA  
DE ERIC VOEGELIN**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor. Área de concentração: Teoria Geral do Direito Contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias

Recife

2021

Catalogação na fonte  
Bibliotecária Ana Cristina Vieira, CRB-4/1736

F862d Freitas, Rodrigo Bastos de.  
A dimensão jurídica da ordenação da realidade: o direito como símbolo da ordem na ciência política de Eric Voegelin / Rodrigo Bastos de Freitas. -- Recife, 2021.  
225 f.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Ronaldo de Maia de Farias.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2021.

Inclui referências.

1. Direito – Filosofia. 2. Direito Natural. 3. Ciência Política. I. Farias, Alexandre Ronaldo de Maia de (Orientador). II. Título.

340.1 CDD (22. ed.) UFPE (BSCCJ 2021-23)

RODRIGO BASTOS DE FREITAS

**A DIMENSÃO JURÍDICA DA ORDENAÇÃO DA REALIDADE:  
O DIREITO COMO SÍMBOLO DA ORDEM NA CIÊNCIA POLÍTICA  
DE ERIC VOEGELIN**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor. Área de concentração: Teoria Geral do Direito Contemporâneo.

Aprovado em: 30/06/2021.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Alexandre Ronaldo da Maia de Farias (Orientador / Presidente)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Marcelo de Souza Cleto (Examinador Externo)  
Universidade Federal de Tocantins

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo (Examinador Externo)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Mariana Pimentel Fischer Pacheco (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Pedro Parini Marques de Lima (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Venceslau Tavares Costa Filho (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

A Heitor e Tiago, sem os quais esta pesquisa possivelmente teria transcorrido de forma mais tranquila, mas cuja mera existência me inspira de maneira que ainda não são capazes de compreender.

A Cristiana, ontem, hoje e sempre.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos colegas no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito do Recife (UFPE), em especial a Alfredo Carlos Gonzaga Falcão Júnior, Pedro de Oliveira Alves, Janini de Araújo Lôbo Silvestre, Luis Emmanuel Barbosa da Cunha e Homero Bezerra Ribeiro, pelo prazeroso e sempre instigante convívio.

Aos professores Alexandre da Maia, Artur Stamford, Michel Zaidan Filho e Venceslau Tavares, pela imensa generosidade.

Aos colegas de trabalho Carla Patrícia Barros da Cunha, Marco Aurélio Faveri, Cairo Costa Duarte, Alexandre Eustáquio Perpétuo Braga, Renato Cintra de Barros Pereira e Mariana Cavalcanti de Sousa, pelo apoio e compreensão.

A Roberto Denis Machado, Camila Scheidegger Farias, Matheus Roedel Evangelista, Kirlian Marcel Siquara e Carolina Machado de Carvalho, pela frutífera troca de ideias e significativa ajuda em diferentes momentos desta jornada.

*“As convicções religiosas não podem ser encaradas simplesmente como resíduos de um passado terminado, constituindo-se antes num verdadeiro desafio cognitivo para a Filosofia.”*

J. Habermas

*“The Law certainly is something, even if it should prove to be only a fragment of a more comprehensive entity.”*

E. Voegelin

## RESUMO

Partindo da análise compreensiva da obra de Eric Voegelin, o presente trabalho tem como objetivo demonstrar duas hipóteses. Primeiramente, a de que a concepção de Ciência Política do autor, inseparável de sua Filosofia da História e da consciência, funda-se na tese de que a compreensão humana da realidade é originalmente simbólica. Em segundo lugar, a hipótese de que o Direito constitui a principal modalidade de simbolismo para a ordenação da realidade nos planos da consciência humana e da vida em sociedade. Para tanto, a pesquisa destaca o papel crucial que o estudo do Direito por Voegelin desempenhou para a superação dos paradigmas da Teoria do Estado germânica (*Staatslehre*) e para seu esforço de resgate da Ciência Política em sentido clássico (*episteme politike*). Nessa trajetória, foram identificadas três principais modalidades de símbolos jurídicos em sua obra: os símbolos *dever-ser*, *instituição* e *justo por natureza*.

**Palavras-chave:** Filosofia do Direito; Eric Voegelin; teoria dos símbolos, Direito e símbolo; positivismo jurídico; direito natural.

## ABSTRACT

Starting from the comprehensive analysis of Eric Voegelin's philosophy, the present thesis aims to demonstrate two hypotheses. First, that author's conception of Political Science, inseparable from his philosophy of History and consciousness, is based on the thesis that human understanding of reality is originally symbolic. Secondly, in his understanding, the law constitutes the main modality of symbolism for the ordering of reality, both in human conscience and in the sphere of life in society. In order to achieve this goal, the research highlights the crucial role that the study of law played in overcoming the paradigms of German State Theory (*Staatslehre*), and in also for his efforts to restore Political Science in its classic sense (*episteme politike*). Along this trajectory, three main modalities of legal symbols were identified in his body of work: the symbols *ought*, *institution* and *right by nature*.

**Keywords:** Philosophy of Law; Eric Voegelin; Theory of Symbols; Law and symbol; Legal Positivism; natural Law.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 ERIC VOEGELIN E A CIÊNCIA POLÍTICA</b>	<b>16</b>
<b>2.1 A obra de Voegelin: contexto e periodização</b>	<b>16</b>
<b>2.2 Ciência Política e a busca pela ordem</b>	<b>22</b>
2.2.1 Princípios e método	22
2.2.2 O sentido clássico da episteme politike	28
<b>3 A EXISTÊNCIA EM SOCIEDADE: DIMENSÕES DE SIMBOLIZAÇÃO</b>	<b>34</b>
<b>3.1 A dimensão de representação</b>	<b>34</b>
3.1.1 O <i>cosmion</i> protetor	34
3.1.2 As ideias políticas	38
<b>3.2 A dimensão de participação</b>	<b>43</b>
3.2.1 A existência no Entremeio	43
3.2.2 História, consciência, linguagem	50
<b>3.3 Existência em desordem</b>	<b>62</b>
<b>3.4 Considerações finais</b>	<b>73</b>
<b>4 APONTAMENTOS PARA UMA TEORIA DOS SÍMBOLOS</b>	<b>75</b>
<b>4.1 Considerações preliminares</b>	<b>75</b>
<b>4.2 Processos de simbolização da ordem</b>	<b>79</b>
<b>4.3 O princípio da equivalência de experiências e simbolizações</b>	<b>83</b>
<b>4.4 As modalidades de símbolos: análise pela literatura secundária</b>	<b>88</b>
<b>4.5 Filosofia das formas simbólicas e idealismo filosófico</b>	<b>90</b>
<b>5 DA TEORIA DO ESTADO E AS IDEIAS POLÍTICAS</b>	<b>97</b>
<b>5.1 A busca por uma ciência da realidade</b>	<b>97</b>
<b>5.2 A abertura do horizonte</b>	<b>101</b>
<b>5.3 <i>Staatslehre</i> e símbolos políticos</b>	<b>109</b>
<b>5.4 Período inicial: síntese dos temas</b>	<b>121</b>
<b>6 O DIREITO COMO SÍMBOLO DA ORDEM</b>	<b>123</b>
<b>6.1 O símbolo dever-ser</b>	<b>124</b>
6.1.1 <i>Sollen</i>	124
6.1.2 <i>Ought in the ontological sense</i>	140
<b>6.2 O símbolo instituição</b>	<b>152</b>
<b>6.3 O símbolo <i>physei dikaion</i></b>	<b>165</b>

6.3.1 A questão do direito natural	166
6.3.2 Busca erótica	180
6.3.3 Contemplação e prudência	189
<b>7 CONCLUSÕES</b>	<b>205</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	212

## 1 INTRODUÇÃO

O pensamento do filósofo Eric Voegelin (1901-1985), embora tenha recebido considerável reconhecimento em vida, alcançou maior repercussão nas décadas recentes, sobretudo após a publicação dos *Collected Works* pela Universidade do Missouri.<sup>1</sup> A partir de meados da década passada, o interesse do público brasileiro por seu trabalho tem sido crescente, haja vista a publicação de importantes títulos de literatura primária e secundária no País.<sup>2</sup>

Sua obra pode ser considerada um dos principais esforços de resgate do sentido clássico da Filosofia Política, tendo como fulcro o estudo da realidade abrangente da existência humana. A exemplo de outros pensadores da mesma geração, no seu entender, as principais tragédias do século passado – guerras mundiais, ideologias totalitárias, nacionalismo sectário, desumanização, morticínios em massa, ameaça de aniquilação nuclear – representaram a culminação de processos históricos de alienação da realidade que teriam afetado diferentes campos do conhecimento no mundo ocidental, a começar pela própria Filosofia.

Os distúrbios políticos de sua época deixaram profundas marcas na vida do autor. Tendo iniciado sua trajetória intelectual na Viena do entreguerras, Voegelin se viu obrigado a emigrar para os EUA após a anexação da Áustria pela Alemanha nacional-socialista e, após o término da II Guerra, dividiu as atividades acadêmicas entre os dois continentes, buscando conciliar certos aspectos teóricos de tradições tão distintas. Para o amadurecimento de suas principais teses, desenvolveu uma ampla compreensão dos processos históricos, rejeitando a incutida tendência de considerar as formulações teóricas mais antigas como artefatos arqueológicos, e as instituições políticas e jurídicas modernas como uma espécie de evolução ou culminação do pensamento, dotadas do condão de tornar obsoletos os *insights* precedentes.

No seu entender, os complexos processos de alienação da realidade, característicos da história ocidental, teriam raiz na negação ou incompreensão de um aspecto essencial: os processos humanos de ordenação da existência ocorreriam sob influência do polo transcendente do ser. Tal assertiva se funda nas fontes históricas existentes desde os

---

<sup>1</sup> Coordenado por alguns de seus alunos mais destacados (Ellis Sandoz, Thomas Hollweck, Jürgen Gerhardt e Paul Caringella), o projeto de levantamento e editoração dos arquivos de Voegelin resultou em 34 volumes que incluem trabalhos inéditos, resenhas, correspondências e transcrições de palestras e debates, além de todo o material publicado em vida. O projeto foi especialmente importante para renovar o interesse pela fase inicial de sua obra (o período austríaco), já que as publicações originais tiveram pouquíssima circulação.

<sup>2</sup> As editoras *Loyola* e *É Realizações* publicaram os principais trabalhos de Voegelin, incluindo os cinco volumes de *Ordem e História*, os oito volumes do inacabado projeto *História das Ideias Políticas* e o livro *Anamnese*, entre outros. Antes disso, a única publicação brasileira havia sido a edição de *A Nova Ciência da Política* pela editora da UnB, na década de 1980.

primórdios das sociedades humanas, passando pelas representações cosmológicas da realidade até chegar às simbolizações do polo transcendente. No Ocidente, os principais fenômenos de simbolização da transcendência teriam surgido do desenvolvimento da Filosofia clássica na região mediterrânea e da tradição profética entre o povo judeu, sendo incorporados no cristianismo e nas formas políticas imperiais dos períodos antigo e medieval, que constituem antecedentes históricos das nações modernas e da teoria constitucional.

Segundo Voegelin, sendo o polo transcendente um elemento essencial da realidade, sua negação ou incompreensão acarretaria importantes consequências, como também evidenciariam os registros históricos. A transposição do empuxo transcendente para a realidade imanente seria capaz de transformar a vida política numa busca pela transfiguração da realidade, característica marcante dos chamados *gnosticismos políticos*; por seu turno, as *ideologias modernas* teriam origem na substituição do polo transcendente do ser por algum fragmento da realidade imanente, como raça, relações econômicas, libido, etc.

O tempo da vida do autor, ressalto, coincidiu justamente com as consequências mais nefastas dos movimentos gnósticos e ideológicos. Após sua morte, esses eventos drásticos do século XX pareciam superados na frágil *pax* posterior ao fim da chamada Guerra Fria; porém, o ressurgimento dos extremismos ideológicos, do fanatismo religioso destrutivo e das tentações totalitárias no conturbado quadro geopolítico da atualidade revela a atualidade das questões que o afligiram e inspiraram suas reflexões.

Seus primeiros estudos, na Viena dos anos 1920, se inserem no amplo campo das chamadas *ciências do espírito*, transitando principalmente entre a Sociologia e o Direito. Grande parte de sua obra inicial trata de temas jurídicos, relacionados sobretudo com a tradição germânica da Teoria do Estado (*Staatslehre*), com as teses dos positivismo jurídicos e da então nascente Teoria Pura do Direito (doravante referida simplesmente como TPD) e, após uma longa viagem de estudos pelos EUA, com temas do pensamento jurídico anglo-saxão.

Desde muito jovem Voegelin se dedicou a traçar os contornos do que denominou, nos primeiros textos, uma *ciência da realidade* – vale dizer, uma ciência política que levasse em consideração a existência humana em sentido amplo, com ênfase nos processos espirituais a partir dos quais se formam os laços entre os membros das comunidades políticas.

Com o passar dos anos, os objetivos específicos e os fundamentos teóricos de suas pesquisas passariam por transformações e reformulações, tendo o objetivo geral, no entanto, permanecido o mesmo. À guisa de introdução, cabe apenas destacar que, no decorrer dessa trajetória, a concepção de Ciência Política do autor se aproximou da filosofia da História e da

consciência. No seu entender, esses três campos lidam com diferentes facetas do mesmo fenômeno: as instituições políticas surgem da ordenação da realidade pelas comunidades humanas; os processos de ordenação, por sua vez, têm origem nas consciências de indivíduos concretos; e, por fim, os registros das experiências de ordem formam o substrato daquilo a que denominamos *História*. Além disso, considerando que a existência humana se relaciona intrinsecamente com a influência exercida pela transcendência, o autor afirma que os processos primários de ordenação da realidade seriam caracteristicamente simbólicos, pois não seria possível expressar a relação entre os polos imanente e transcendente do ser em linguagem descritiva ou conceitual.

A presente tese parte da seguinte hipótese: no pensamento de Eric Voegelin, o Direito se revelaria como modalidade fundamental de simbolização da ordem, crucial para os processos de ordenação existencial e política das comunidades.

Como será visto adiante, os estudos do período austríaco estabeleceram que o Direito constitui um “*a priori* social”, no sentido de “elemento sintético” que precede a organização política das sociedades. Com o passar do tempo, Voegelin chegou ao entendimento de que o ordenamento jurídico representaria a própria ordem empírica da sociedade concreta. Essa é apenas uma dimensão, possivelmente a mais importante, que o Direito ocupou em sua obra intermediária e tardia. Embora a temática estritamente jurídica tenha se tornado mais escassa, é importante salientar a clara continuidade entre as diferentes fases de seu pensamento e, também, a coerência essencial entre as conclusões alcançadas a cada etapa. Contudo, há reconhecidamente uma grande lacuna, na literatura secundária, quanto à importância do Direito, não raro de forma implícita, para o desenvolvimento de suas ideias.<sup>3</sup>

A pesquisa tem como principal objetivo oferecer uma proposta de solução para tal lacuna, utilizando como eixo a função desempenhada pela teoria dos símbolos no pensamento de Voegelin. Para tanto, parto da premissa de que o Direito se relacione intrinsecamente com a existência política e a de que sua área se insira no universo mais amplo da Ciência Política, tal como concebida pelo autor.

O trabalho se inicia com uma breve contextualização de sua vida e obra (item 1.1), importante para situar, para o leitor não familiarizado, os marcos teóricos mais significativos sob os prismas cronológico e biográfico. Em seguida (item 1.2), trato brevemente de alguns fundamentos gerais do pensamento de Voegelin: o conceito de *Ciência Política*, inspirado

---

<sup>3</sup> “Apesar de sua preocupação, ao longo de toda a vida, com questões, temas e problemas jurídicos, o impacto do Direito na ciência política de Voegelin permanece praticamente inexplorado.” (COCKERILL; COOPER, 2001: 3)

precipuaente em Platão; os princípios fundamentais de análise (princípios do *realismo espiritual* e da *equivalência de experiências e simbolizações*) e o método, desenvolvido gradualmente até as formulações definitivas no período tardio (*método anamnético*).

O capítulo seguinte (2.) consiste em um amplo panorama dos principais temas estudados por Voegelin e de seus desenvolvimentos. Sem isso não seria possível apresentar adequadamente o problema de pesquisa, pois, no meu entender, a dimensão simbólica do Direito se evidencia como um dos fios condutores na evolução de suas reflexões, desde os estudos iniciais até os textos do período maduro.<sup>4</sup>

Para melhor compreensão da questão, proponho uma distinção analítica entre duas dimensões de simbolização – da *representação* (item 2.1) e da *participação* (item 2.2) – que traduzem diferentes ênfases adotadas, no curso de sua obra, durante o estudo dos fenômenos de ordenação da existência humana. Essa proposta, a meu ver, constitui o primeiro aspecto de ineditismo da tese. A primeira dimensão trata dos *insights* iniciais da filosofia da ordem do autor; a segunda, das formulações maduras, nas quais emergem questões cruciais relacionadas com a consciência humana em relação à sua existência histórica e à sua expressão através da linguagem.

Ao final do capítulo (item 2.3), abordo as características das principais distorções na compreensão e simbolização da realidade da existência, ou seja, os fenômenos de desordem que ele considerava haver identificado, com base nas fontes históricas estudadas.

Após a identificação dos princípios, do método e da temática, trato de certos aspectos de suas reflexões acerca dos símbolos. Apesar da importância crucial do tema para sua concepção da existência humana, Voegelin não chegou a desenvolver uma teoria sistemática dos símbolos, mas estabeleceu princípios que podem ser extraídos das análises dos processos concretos de simbolização da ordem (item 3.1). Dedico especial atenção ao mencionado princípio da equivalência de experiências e simbolizações (item 3.2), antes de repassar brevemente as classificações propostas pela literatura secundária (item 3.3). Ao final do capítulo, com o intuito de preencher as lacunas existentes, proponho alguns paralelos com a conhecida filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, contextualizando sua influência sobre Voegelin e os pontos de discordância entre os autores (item 3.4).

Em seguida, passo à análise do pensamento jurídico de Voegelin. O quarto capítulo trata do rico período entre os anos 1920 e 1930, no qual o estudo da teoria política se imbricou

---

<sup>4</sup> O estudo pretende ser abrangente, mas não exaustivo. São analisados os pontos considerados relevantes para o recorte temático; com isso, não chego a tratar de certos autores aos quais Voegelin dispensou considerável atenção, como Vico, Weber, Comte e Marx.

profundamente com o estudo do Direito, estabelecendo as bases para o tema do Direito como símbolo da ordem. São analisados a formação inicial, fundada no estudo da Sociologia e do Direito (item 4.1), os cruciais desdobramentos da longa viagem de estudos por EUA e Europa (item 4.2) e os esforços de formulação de sua própria versão da Teoria do Estado, em bases distintas das teses então em voga no ambiente germânico (item 4.3). Ao final do capítulo, sintetizo os principais temas e conclusões alcançadas pelo autor nessa fase inicial, os quais, entendo, permaneceram válidos e relevantes no curso de sua vida (item 4.4).

Com isso, a pesquisa alcança seu âmago temático: partindo da tese de que o Direito representa a principal simbolização humana da ordem no pensamento de Voegelin, prossigo com a análise daqueles que são, no meu entender, os principais símbolos jurídicos analisados pelo autor: *dever-ser*, *instituição* e *justo por natureza*. Essa proposta, cabe destacar, representa o principal ponto do ineditismo do estudo.

O símbolo *dever-ser* (5.1), referente à dimensão normativa da regra jurídica, foi um tema recorrente no período inicial da obra de Voegelin, especialmente quanto à reformulação do *Sollen* kantiano por Hans Kelsen (5.1.1). No período intermediário, o autor consolidou sua própria concepção do *dever-ser em sentido ontológico* (5.1.2).

O símbolo *instituição* (5.2), desenvolvido a partir das ideias de Maurice Hauriou, remete aos processos de consolidação das relações jurídicas básicas de dada comunidade, a partir de uma esfera pré-jurídica de natureza simbólica. O ponto também tangencia a temática do direito natural, tema recorrente na obra de Voegelin, tratado com maior atenção na primeira parte do capítulo final (5.3.1).

Por fim, a tese se encerra com uma análise do tema da justiça em Platão (item 5.3.2) e Aristóteles (5.3.3), com ênfase na interpretação voegeliniana do símbolo aristotélico *physei dikaion* (justo por natureza).

## 2 ERIC VOEGELIN E A CIÊNCIA POLÍTICA

### 2.1 A obra de Voegelin: contexto e periodização

Nascido na cidade de Colônia, Alemanha, em 1901, Erich Hermann Wilhelm Vögelin por volta dos dez anos de idade se mudou com os pais para Viena, então capital do Império Austro-Húngaro.<sup>5</sup> À época, a cidade podia ser considerada, provavelmente, o principal centro intelectual e acadêmico do mundo ocidental.<sup>6</sup>

De família modesta, Voegelin, por necessidade financeira, começou a lecionar enquanto ainda cursava o ensino secundário. Em 1919 ingressou na Faculdade de Direito da Universidade de Viena e optou pela formação em Ciência Política, de conclusão mais célere. Paralelamente ao curso no *Collegium Iuristarum*, frequentou seminários e cursos em História, Economia, Sociologia, Teoria da Arte, Física e Psicologia.<sup>7</sup> Três anos mais tarde, obteve o título *doctor rerum politicarum*, sob a orientação conjunta de Hans Kelsen (1881-1973) e Othmar Spann (1878-1950).

Voegelin foi um dos primeiros agraciados com a bolsa de estudos da Fundação Rockefeller para jovens pesquisadores europeus.<sup>8</sup> A oportunidade lhe permitiu permanecer dois anos nos Estados Unidos, entre 1924 e 1926, com passagens pelas Universidades de Columbia, Wisconsin, Harvard e Yale.<sup>9</sup> Com a prorrogação da bolsa, estudou em Paris, onde se dedicou sobretudo ao conhecimento da literatura e do Direito público franceses. Em

---

<sup>5</sup> As informações biográficas ao longo da tese se baseiam principalmente nas lembranças editadas por Ellis Sandoz (VOEGELIN, 2008a) e no abrangente estudo do mesmo autor, importante trabalho da literatura secundária (SANDOZ, 2010). Detalhes adicionais emergem do volume com preciosos testemunhos de pessoas que conviveram com Voegelin (COOPER; BRUHN, 2008).

<sup>6</sup> A efervescência do mundo acadêmico germânico dos anos 1920 incorporava aspectos do positivismo científico, do historicismo, da fenomenologia, do radicalismo nietzschiano, do vitalismo francês, do realismo crítico, de um revigorado idealismo, da psicanálise freudiana e dos avanços da nova Física (GEBHARDT; COOPER, 1995: xviii). Por outro lado, as convulsões políticas afetaram profundamente o ambiente universitário (WEINZIERL, 1999: 11-24). Ainda assim, em Viena os debates entre diferentes grupos acadêmicos permaneceram vivos por mais tempo do que em outros importantes centros europeus, proporcionando à geração de Voegelin a exposição a um amplo horizonte de tendências e campos de estudo. (SZAKOLCZAI, 2000: 35-36)

<sup>7</sup> Juntamente com colegas igualmente jovens, Voegelin participou do grupo denominado *Geistkreis*. Nos encontros mensais, o palestrante da vez expunha tema de livre escolha, fora da sua área de especialização, e seguiam-se os debates. A amizade e o diálogo intelectual com alguns integrantes do “círculo do espírito” – o jurista Felix Kaufmann (1895-1949), o historiador Friedrich Engel-Janosi (1893-1978) e, destacadamente, o sociólogo Alfred Schütz (1899-1959) – prolongaram-se por toda a vida.

<sup>8</sup> O programa de bolsas do Laura Spelman Rockefeller Memorial perdurou de 1918 a 1929. Para os detalhes da estada de Voegelin nos EUA, remeto à pesquisa de Cooper (2009: 40-73).

<sup>9</sup> Dentre seus professores nessa primeira passagem pelos EUA, merecem destaque o sociólogo Franklin H. Giddings (1855-1931) e o filósofo e pedagogo John Dewey (1859-1952) em Columbia; o jurista Roscoe Pound (1870-1964) e o filósofo e matemático Alfred Whitehead (1861-1947) em Harvard; o jurista Arthur Corbin (1874-1967) em Yale; e o economista, historiador e jurista John Commons (1862-1945) em Wisconsin. Ao último, Voegelin dedicou o capítulo final do livro *Sobre a forma do espírito americano*.

seguida, após passagens por Berlim e Heidelberg para se aprofundar no estudo do Direito Constitucional alemão, e também por Oxford, em 1927 retornou a Viena e foi admitido como assistente de Kelsen.<sup>10</sup>

Em 1928 ele publicou seu primeiro livro, intitulado *Sobre a forma do espírito americano*, com uma síntese das pesquisas realizadas nos EUA. No mesmo ano, obteve a habilitação e começou a lecionar Ciência Política e Sociologia como *Privatdozent* (espécie de palestrante, remunerado de acordo com a demanda de ouvintes) na Universidade de Viena, tendo sido promovido a professor associado (*Universitätsprofessor*) em 1935. No período, além de também lecionar na Volkshochschule (VHS Wien), iniciou a atividade de palestrante e, como complemento de renda, ministrou cursos particulares.<sup>11</sup>

Em 1933, justamente à época da eleição de Hitler para o cargo de chanceler do *Reich* alemão, Voegelin publicou dois livros – *Raça e Estado* e *A história da ideia de raça* – que, ao tratar do tema da raça e sua incorporação pela teoria política, acabavam por contestar alguns dos fundamentos da doutrina racial do nacional-socialismo.<sup>12</sup>

Na década de 1930 a Áustria vivia um quadro de crescente beligerância política e endurecimento do próprio regime fascista, de ideologia antinazista, cuja forma jurídica foi estabelecida na Constituição decretada em maio de 1934.<sup>13</sup> Entre outras medidas, o texto aboliu o sistema partidário e o parlamento, substituindo-os por um sistema de “conselhos corporativos”, daí ser conhecida como a *Constituição corporativa*. O novo regime constitucional foi analisado no livro *O Estado autoritário*, publicado em 1936. Considerada pelo próprio autor como seu primeiro estudo relevante sobre os sistemas políticos de base ideológica, a obra se destaca também por conter uma extensa análise crítica da Teoria Pura do Direito (TPD) de Kelsen. Enquanto o governo fascista vivia os últimos dias, Voegelin lecionava Direito Constitucional, utilizando a cátedra para fortes críticas à ideologia nazista. Na mesma época, atuou como secretário do Comitê Austríaco para Estudos Internacionais,

---

<sup>10</sup> Voegelin permaneceu na função até 1930; em seguida, após a mudança de Kelsen para Colônia, atuou como assistente de Adolf Merkl (1890-1970), seu principal pupilo. (WEINZIERL, 1999: 25; KELSEN, 2012: 28).

<sup>11</sup> Para maiores detalhes das primeiras atividades docentes e políticas de Voegelin, inclusive com a relação dos cursos e seminários ministrados na Universidade de Viena entre 1929 e 1938, remeto às pesquisas de Weinzierl (1999: 24-27) e Gebhardt (2009: 10-36). Voegelin abdicou da atuação política após o exílio, à medida que se inclinava para uma concepção contemplativa da atividade intelectual. (GEBHARDT, 2009: 43-46)

<sup>12</sup> Segundo relatos, nas aulas, Voegelin, variando entre ironia e sarcasmo, criticava abertamente a situação política e questionava as pretensões científicas da ideologia nazista, a despeito de grande parte dos alunos ser formada por simpatizantes e militantes do regime. (COOPER; BRUHN, 2008: 227-228)

<sup>13</sup> No mesmo ano ocorreu a chamada *Revolta de Fevereiro*, com confrontos paramilitares entre diferentes facções políticas e as forças do governo fascista, resultando em mais de trezentas mortes. O chanceler Engelbert Dollfuss, que havia proscrito todos os partidos políticos à exceção do seu próprio, foi assassinado em julho por militantes nazistas, numa tentativa de golpe. Mesmo com sua morte, o regime instaurado pela Constituição de 1934 permaneceu vigente até a anexação pela Alemanha em 1938.

instituído pelo governo para defesa da independência e identidade nacional. Esses fatos seriam decisivos para seu exílio, após a anexação da Áustria.

Seu último livro do período austríaco foi *As religiões políticas* (1938), estudo das ideologias coletivistas como religiões civis. Porém, o trabalho não chegou a entrar em circulação, pois em março a *Anschluss* se concretizou com a anexação do país pela Alemanha nacional-socialista. Voegelin foi imediatamente desligado das atividades docentes, e as edições de seus livros, confiscadas.<sup>14</sup> Além disso, a Gestapo tinha ordem para sua prisão. Às pressas, ele e a esposa fugiram para Suíça, França e, finalmente, Estados Unidos, onde se fixaram.<sup>15</sup>

Chegando aos EUA, Voegelin inicialmente lecionou na Universidade de Harvard e no Bennington College, em Vermont. Embora pudesse ter permanecido em alguma instituição do circuito acadêmico mais tradicional e prestigioso, ele não se sentiu à vontade no ambiente na costa leste, repleto de “clãs de refugiados”. Sua intenção era lecionar temas políticos norte-americanos e, se possível, tornar-se cidadão do país. Desse modo, trabalhou por dois anos e meio na Universidade do Alabama, antes de aceitar o convite financeiramente mais vantajoso da Universidade do Estado da Louisiana (LSU), tendo se mudado para Baton Rouge em 1942. Voegelin permaneceria dezessete anos na instituição, seu vínculo acadêmico mais longo. Em 1944, ele e a esposa se naturalizaram norte-americanos.

Admitido no Departamento de Ciência Política, o novo professor foi responsável pelas cadeiras relativas às instituições políticas norte-americanas e à história das ideias políticas, além de cursos esporádicos com conteúdos diversos: política comparada, história diplomática e administração pública, entre outros.<sup>16</sup> De especial interesse para a presente pesquisa foi sua designação, entre 1954 e 1957, para lecionar Teoria do Direito (*jurisprudence*) na Faculdade de Direito da LSU. A indicação legou para a posteridade o texto *The nature of the Law*, mimeografado e distribuído aos alunos, além de importante material complementar.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Os exemplares recolhidos ao depósito da editora Springer foram destruídos em bombardeio, durante a ofensiva das forças soviéticas em 1945 (COOPER, 2009: 156). A obra *As Religiões Políticas* foi relançada em Estocolmo em 1939, fazendo dela, por vários anos, o único livro de Voegelin com circulação posterior à *Anschluss*.

<sup>15</sup> Em carta enviada ao Departamento de Ciência Política da Universidade de Wisconsin, em 1938, Voegelin faz abrangente relato das atividades acadêmicas nesse período inicial de sua carreira (VOEGELIN, 2009d: 162-165). Para detalhes acerca da fuga e exílio, vejam-se as pesquisas de Puhl (2005: 19-22) e Gebhardt (2009: 36-47). A experiência traumática teve conotações que permanecem enigmáticas, pois Voegelin não costumava falar sobre o assunto. Sabe-se apenas que seu pai fôra simpatizante ou militante nazista, a exemplo de diversos parentes de sua esposa Lissy (cf. PUHL, 2005: 36).

<sup>16</sup> Para maiores detalhes, inclusive as informações existentes sobre as cadeiras ministradas na LSU entre 1943 e 1958, remeto à pesquisa de Puhl (2005: 74-83).

<sup>17</sup> A indicação pela diretoria da Faculdade de Direito foi recebida com surpresa na LSU; porém, embora a maioria dos alunos tenha estranhado o conteúdo e abordagem didática, a receptividade pode ser considerada favorável (COOPER; BRUHN, 2012: 193-195). No período em que Voegelin permaneceu como titular, a

A experiência como docente de Direito na Louisiana coincidiu com um período crucial no desenvolvimento de sua teoria da política e da História. Desde 1939 Voegelin se dedicara à pesquisa de uma história das ideias políticas, visando à publicação numa série de manuais introdutórios coordenada por um dos colegas de Harvard. A pesquisa, embora tenha se estendido até meados da década de 1950, não chegou a ser concluída. Além de atribuições pessoais e acúmulo de compromissos acadêmicos, os principais motivos foram a expansão significativa do escopo de análise e a reformulação do marco teórico.<sup>18</sup>

Os novos desenvolvimentos, sobretudo quanto aos temas da representação política e existencial e do gnosticismo enquanto fenômeno por excelência da modernidade, foram tratados em palestras na Universidade de Chicago, publicadas em 1952 como *A nova ciência da política*, seu livro de maior vendagem, que ajudou a consolidar sua reputação acadêmica e representou importante ponto de inflexão para a fase madura de sua obra.

Após concluir pela inexistência das “ideias” políticas, Voegelin reformulou o plano de trabalho para recuar a investigação da história do pensamento ocidental radicalmente no tempo, de modo a alcançar as simbolizações da experiência de ordem anteriores aos processos de dogmatização. Os frutos da nova empreitada não tardaram a surgir: entre 1956 e 1957 foram publicados os três primeiros volumes de *Ordem e História*, dedicados às sociedades cosmológicas, ao pensamento grego e à tradição judaica. Porém, a trajetória daquela que viria a ser considerada sua obra maior também foi conturbada: novas reformulações foram feitas e as pesquisas se prolongaram por motivos semelhantes aos dos casos anteriores; dessa forma, os outros dois volumes vieram à luz anos depois, e o último, postumamente.

Antes disso, contudo, Voegelin anunciou abruptamente aos colegas e alunos na LSU que retornaria à Europa. Em 1958 mudou-se para Munique, tendo aceitado o convite da Universidade Ludwig Maximilian para ocupar a cadeira que se encontrava vaga desde a morte de Max Weber (1864-1920). Além da atividade docente e de pesquisa, a proposta incluía o cargo de diretor do recém-inaugurado Instituto de Ciência Política da instituição.

Para a Universidade de Munique, sua contratação significava a integração de um dos expatriados de maior envergadura intelectual, capaz de revigorar a ciência política alemã com

---

cadeira foi de frequência obrigatória para discentes no primeiro ano do curso do Direito, em turmas que variavam entre 60 e 80 alunos. A elaboração da apostila, para possível publicação (não ocorrida), deveu-se à inexistência de um manual de referência adequado à linha didática adotada. (PUHL, 2005: 84-85)

<sup>18</sup> Embora a editora McGraw-Hill tenha encomendado um manual sucinto, a pesquisa resultou em mais de quatro mil páginas datilografadas. Os materiais relativos à filosofia grega e ao pensamento israelita antigo foram aproveitados nos três primeiros volumes de *Ordem e História*; parte do estudo acerca do pensamento moderno foi reunida sob o título *Do Iluminismo à Revolução* (1975); e alguns outros trechos foram publicados como ensaios. Apenas com o lançamento dos *Collected Works*, a inconclusa *História das Ideias Políticas* veio a ser publicada integralmente, em oito volumes.

aportes teóricos da tradição anglo-saxã. Por seu turno, além do prestígio do cargo de direção do novo instituto, Voegelin concluiu que se tratava de preciosa oportunidade para introduzir na academia e no debate público do país uma rigorosa abordagem filosófica da Ciência Política.<sup>19</sup>

Em 1959 foi publicado o opúsculo *Ciência, política e gnosticismo*, contendo o texto da aula inaugural em Munique. A investigação do gnosticismo como fenômeno definidor da modernidade, tema central de suas pesquisas desde a época de *A nova ciência da política*, representava também um retorno desassombrado à questão do totalitarismo político como forma de religião política, estudada na juventude, e ao próprio trauma de perseguição e exílio.

Em 1964 Voegelin proferiu a série de palestras *Hitler e os alemães*. À época a Alemanha ainda vivia os estágios iniciais da reconstrução institucional, inclusive no ambiente universitário, apenas duas décadas após a destruição causada pela guerra e o tortuoso processo de “desnazificação” promovido pelas potências aliadas. O acerto de contas com o passado havia encontrado sérias resistências e, ao final, muitos dos antigos colaboradores do regime conseguiram manter o *status* social e as posições profissionais, inclusive em importantes cargos da burocracia estatal e acadêmica. As palestras atraíram grande interesse, sobretudo por parte de jovens estudantes que, pela primeira vez, foram apresentados a um duro diagnóstico da cumplicidade dos cidadãos comuns com o regime nazista. A maioria dos ouvintes reagiu com surpresa e interesse, mas grande parte da opinião pública se sentiu constrangida ou ofendida com as denúncias – algumas nominais – e o tom acusatório.<sup>20</sup>

Em 1966 foi publicada a primeira edição de *Anamnese*, importante coletânea, de conteúdo eclético, com ensaios resultantes do avanço das pesquisas nos campos das teorias da História e da consciência. O livro, que passou praticamente despercebido na Alemanha, foi reformulado para lançamento nos EUA em 1978, na edição definitiva.

A trajetória de Voegelin em Munique foi de gradual isolamento acadêmico e político por diferentes motivos, dentre os quais os posicionamentos incisivos, a decepção com a influência acadêmica e política por parte de egressos do nacional-socialismo, as críticas ao provincianismo bávaro, a ênfase na Filosofia clássica e no pensamento norte-americano, as

---

<sup>19</sup> Os objetivos traçados para a instituição eram ambiciosos: um corpo de sete *scholars* selecionados por Voegelin iria supervisionar equipes de pesquisa, abrangendo todas as civilizações da humanidade, enquanto docentes menos graduados se encarregariam dos cursos e seminários. Do ponto de vista material não havia motivos para preocupação, pois o governo local demonstrava a intenção de financiar generosamente as atividades do instituto. (COOPER; BRUHN, 2008: 61-80)

<sup>20</sup> Para detalhes das diferentes reações às palestras e seminários ministrados por Voegelin em Munique, remeto aos relatos compilados por Cooper e Bruhn (2008: 69-77).

constantes viagens<sup>21</sup>, a incompreensão dos pares por seus interesses intelectuais e o decrescente apoio oficial na direção do instituto. Sobretudo, aparentemente, sua habilidade para lidar com assuntos de gestão e burocracia estava aquém da capacidade intelectual e, por isso, o acúmulo das funções talvez fosse uma empreitada desde sempre fadada ao fracasso.

Em 1969, da mesma forma inopinada como fizera o caminho inverso, Voegelin anunciou aos alunos e colegas que estava se desligando do instituto para retornar aos EUA.<sup>22</sup> Com o auxílio de conhecidos, conseguiu uma posição no Instituto Hoover da Universidade Stanford, na Califórnia, onde atuou como *resident scholar* até o fim da vida.

Em 1974 veio à luz *A era ecumênica*, o aguardado quarto volume de *Ordem e História*. Os leitores foram surpreendidos com uma nova reformulação no plano da obra. Diferentemente do esperado – a análise do pensamento medieval em diante, já que as tradições grega e israelita haviam sido tratadas nos volumes precedentes – o estudo tem por foco o longo período de transição entre as compreensões cosmológicas da realidade, as irrupções de simbolizações do polo transcendente do ser (nas *poleis* helênicas e entre o povo de Israel) e os fenômenos imperiais ecumênicos que tentaram absorvê-las em conceitos abrangentes de humanidade.

No período final da carreira, paralelamente aos cursos e palestras e à redação de importantes ensaios, a atenção de Voegelin se voltou para os vestígios mais remotos da existência humana, visitando sítios arqueológicos e acompanhando os mais recentes estudos na área, com o objetivo de identificar simbolizações primais das tentativas de ordenamento da realidade.

Eric Voegelin faleceu em Stanford, em janeiro de 1985. *Em busca da ordem*, quinto volume de *Ordem e História* e derradeira formulação de sua filosofia da consciência, foi publicado em 1987. Na década de 1990 a Universidade do Missouri deu início ao projeto de editoração e publicação dos *Collected Works*, finalizado alguns anos mais tarde.

Para fins de estudo, a obra de Voegelin pode ser organizada de diferentes maneiras. Na presente pesquisa, adoto a seguinte periodização:

a) Período inicial (1919-1938): abrangendo os anos de formação, as passagens pela Universidade de Viena como aluno e docente, a viagem de estudos pelos EUA, os semestres de pesquisa em universidades europeias (na França, Inglaterra e Alemanha) e a publicação

<sup>21</sup> A condição de cidadãos naturalizados exigia que Voegelin e esposa permanecessem certos períodos nos EUA; a cada ano ele costumava lecionar no país, geralmente na Universidade Notre Dame, em Indiana.

<sup>22</sup> Sua biblioteca e outros pertences permanecem na cidade de Erlangen sob os cuidados da Universidade de Munique, que também mantém o *Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion*.

dos primeiros livros e artigos acadêmicos, até a fuga e exílio em seguida à anexação da Áustria;

b) Período intermediário (1938-1958): abrangendo o início da vida acadêmica nos EUA, os anos lecionando na Universidade do Estado da Louisiana, a redação da *História das ideias políticas* e a publicação de *A nova ciência da política* e dos três primeiros volumes de *Ordem e História*, até a mudança para Munique;

c) Período tardio (1958-1985): abrangendo o período como diretor e docente do Instituto de Ciências Políticas da Universidade Ludwig Maximilian de Munique, o retorno aos EUA, a publicação de *Anamnese* e do quarto volume de *Ordem e História* (além da redação do volume final e de alguns dos seus ensaios mais importantes) e a fase como pesquisador na Universidade de Stanford e palestrante.

## 2.2 Ciência política e a busca pela ordem

### 2.2.1 Princípios e método

Desde as primeiras pesquisas, a produção intelectual de Eric Voegelin se orientou por uma premissa fundamental: a análise dos processos de ordenação política das sociedades humanas deveria partir da vida em si, não de conceitos teóricos. Em outras palavras, a realidade da existência seria aquela que se apresenta à consciência e, dessa forma, precede a teoria.

Sua juventude coincidiu com um período dramático da história da Europa, no breve intervalo das duas guerras mundiais e em pleno processo de desintegração do Império Austro-Húngaro, enquanto a vida intelectual e artística em Viena passava por intensa efervescência. No início do século XX, o debate metodológico assumiu contornos peculiares, influenciados pelos processos de desenvolvimento nacional e as tensões surgidas da erosão do regime imperial.

No ambiente acadêmico germânico, duas concepções de ciências sociais disputavam a primazia. A “ciência da cultura” (*Kulturwissenschaft*) de inspiração neokantiana propunha extrapolar a epistemologia da natureza de Immanuel Kant (1724-1804) para a esfera da cultura. Desse modo, também nas ciências sociais o conhecimento válido deveria se constituir de postulados apriorísticos ou de formas lógicas inerentes ao pensamento puro, independentes da realidade investigada: ainda que os objetos de cognição surjam do intelecto, a razão remeteria a um sujeito puro ou transcendental, situado em um plano inalcançável pela atividade empírica. De outro lado, a “ciência do espírito” (*Geisteswissenschaft*) de Wilhelm

Dilthey (1833-1911) pugnava pela abordagem empírica dos temas políticos e morais, a partir de uma hermenêutica unificada capaz de combinar a autorreflexão filosófica com o conhecimento histórico, de modo a identificar as bases epistemológicas comuns às disciplinas sociais e históricas. Nesse sentido, as condições para cognição remeteriam à coerência da vida humana revelada no espectro amplo da experiência histórica; na esfera intelectual, tal espectro equivaleria ao universo comum de entendimento mútuo fundado na percepção especificamente humana da realidade: o campo de atuação do “espírito objetivo”, segundo Dilthey (GEBHARDT; COOPER, 1995: xii-xvi; GEBHARDT, 2009: 9-12). À época da formação intelectual de Voegelin, as duas vertentes epistemológicas enfrentavam novos desafios: as consequências do colapso civilizacional após a I Guerra e os avanços trazidos pela fenomenologia e a antropologia filosófica. (COOPER, 2009: 23)

Em uma das primeiras resenhas críticas de sua autoria – tratando de um livro de Teoria do Direito, destaque – Voegelin salientou que a ruptura entre as concepções das Ciências Sociais decorreria de um acidente histórico ocorrido alguns séculos antes: a associação da ciência moderna aos métodos das ciências naturais. De acordo com essa equivocada tese, o desenvolvimento da ciência teria sido mais ou menos linear e distinto de outras formas culturais (Direito, arte, religião, etc), cujas estruturas variariam de uma sociedade para outra. Entretanto, pelo menos até o período da Renascença não havia distinção essencial entre a ciência e os demais campos: a forma básica de investigação e inquirição (os *paradigmas epistemológicos*, no vocabulário atual) se fundava em atitude espiritual inteiramente distinta da atitude moderna.<sup>23</sup>

Nesse breve texto, o jovem pesquisador afirmou a própria atitude epistemológica, que viria a ser confirmada, aprofundada e refinada ao longo da vida. Estabelecido esse ponto, cumpre esclarecer alguns aspectos dos princípios adotados por Voegelin e as decorrências para a compreensão da sua obra.

Como já indicava a resenha crítica, suas pesquisas acerca da formação e desenvolvimento das instituições políticas conferiram especial relevância às manifestações da experiência da transcendência na consciência dos indivíduos, ou seja, justamente ao plano da existência que o pensamento moderno pretendeu confinar ao âmbito do misticismo, da metafísica e da religião, isolando-o do campo da Ciência Política. Na realidade, é possível afirmar que, para o autor, a questão da transcendência constitui o problema decisivo da

---

<sup>23</sup> Resenha do livro *Logik und Rechtswissenschaft: Grundriss eines Systems der reinen Rechtslehre*, de autoria de Felix Kaufmann, publicada em 1923 (VOEGELIN, 2001a: 9-10). A Renascença foi também uma época de profusão caótica de simbolizações da ordem, iniciando desenvolvimentos históricos que culminariam nos séculos XVIII e XIX. O tema é tratado em carta a K. Vondung, de 1981 (VOEGELIN, 2007: 867-868).

Filosofia. Destarte, a tarefa elementar consistiria na tentativa de resgate das modalidades de experiências de iluminação presentes nas origens dos diversos símbolos tradicionais da transcendência. (HUGHES, 2003: 17; 30)

Ao conferir o título *A nova ciência da política* ao volume com as conhecidas palestras da década de 1950, Voegelin ironizava as pretensões iluministas dos seus contemporâneos: a “nova ciência” propugnada era, na realidade, um retorno aos princípios da *episteme politike* clássica, que teriam sido desfigurados ou simplesmente esquecidos, após séculos de doutrinações, em decorrência da secularização radical do pensamento político operada pela modernidade.

Nas palavras do autor:

A noese platônico-aristotélica desenvolveu os índices “ciência” (*episteme*) e “teoria” (*theoria*) a fim de expressar o caráter de seu modo de conhecimento e distingui-lo dos modos não noéticos de conhecimento, chamados *doxai*, crenças e opiniões. O *status* de ciência não é determinado pelo mistério de uma definição preexistente, mas a ciência descobre-se a si mesma como o conhecimento da estrutura da realidade, quando no curso da história a consciência e sua *ratio* atingem autoiluminação. (VOEGELIN, 2009: 468)

Desse modo, Voegelin pugna por uma filosofia voltada para a investigação “*da história e hierarquia da existência humana com ênfase especial nos modos da participação do homem no divino, como refletido na experiência documentada.*” (SANDOZ, 2010: 43) Afinal, o pensamento que se pretende racional não pode ignorar as experiências de revelação efetivamente acontecidas na História, que a atitude científica genuinamente realista não permite simplesmente descartar. (VOEGELIN, 2009c: 40; 2012: 76-77)<sup>24</sup> De fato, não há qualquer justificativa capaz de sustentar a suposição de que as “experiências transcendentais orientadoras”, presentes no núcleo da ética clássica, constituam um “elemento não empírico” da realidade humana.<sup>25</sup> Destarte, a distinção entre as esferas do empírico e do “metafísico”, decorrente do paradigma gnosiológico fundado no dualismo sujeito-objeto, não pode ser aplicada à questão da existência humana em sentido amplo.<sup>26</sup>

Mais importante do que isso, no seu entender, as experiências de transcendência são “*elementos constituintes da ordem social*”. Portanto, esses fatos históricos deveriam ser

<sup>24</sup> No mesmo sentido: “*A imensa cadeia de testemunhos que corre ao longo das mais variadas tradições religiosas não deixa dúvidas quanto à realidade e à autenticidade dessa experiência, que se impõe, por isso mesmo, como um dado antropológico fundamental, tendo resistido vitoriosamente a todas as tentativas de reducionismo, sobretudo psicologista.*” (VAZ, 2000: 16) Não seria despidendo acrescentar que a análise desassomburada de tais experiências e dos textos canônicos, além da firme rejeição dos dogmatismos, fizeram com que Voegelin fosse, ao longo da vida, “acusado” de pertencer às mais disparatadas correntes religiosas (cf. SANDOZ, 2010: 38-45; FEDERICI, 2002: 166-182).

<sup>25</sup> Carta a E. Baumgarten, 1951 (VOEGELIN, 2007: 99).

<sup>26</sup> Carta a G. Jaffé, 1961 (VOEGELIN, 2007: 442).

analisados pela teoria política em seus próprios termos, não obstante as convicções pessoais do pesquisador. Considerá-los, como costuma acontecer, “premissas metafísicas”, seria mera expressão de incompreensão dogmática de inspiração ideológica.<sup>27</sup>

Dito isso, no entender de Voegelin não haveria diferença substancial entre as experiências *pneumática* (revelação) e *noética* (filosofia), pois ambas as modalidades constituem *insights* da presença e ação do polo transcendente na existência imanente do indivíduo. Nessa trilha, à semelhança de outros pensadores do seu tempo, ele concluiu que o grande desvio ocorrido no pensamento ocidental teria sido o esquecimento da dimensão contemplativa da Filosofia. Em importante palestra do período tardio, ele chegou a afirmar: “A natureza humana é a abertura à transcendência; não há ciência que possa encontrar um substituto para a abertura à transcendência”.<sup>28</sup> A filosofia pré-socrática não alcançou um verdadeiro *insight* da transcendência do ser, mas apenas simbolizações mais “compactas” (terminologia tratada adiante, no item 2.2.1). A mais importante delas remete à questão da natureza no pensamento de Empédocles, que distinguiu entre os planos da *forma* e do *vir a ser*, cuja tensão permaneceria não resolvida, ao longo da História, por causa do “bloqueio emocional” causado pela ideia de Deus. Gradualmente a forma veio a prevalecer no aristotelismo medieval, até chegar, no pensamento moderno, à hipóstase da dimensão imanente da existência. (VOEGELIN, 2009: 209-210; NORDQUEST, 1999: 37-38)

Chegamos assim ao primeiro princípio fundamental: o *realismo espiritual empírico*, pelo qual as concepções da ordem da sociedade surgem nas consciências de indivíduos concretos, na forma de experiências que devem ser consideradas em seu contexto existencial abrangente.<sup>29</sup> Para Voegelin, esse constitui o ponto de partida para a análise racional dos fenômenos sociais.

De fato, tal princípio norteou suas pesquisas desde os estudos no campo da *Staatslehre*, durante a juventude em Viena, passando pela extensa pesquisa da história das ideias políticas e culminando no projeto *Ordem e História* e demais trabalhos do período tardio. Com o gradual desenvolvimento de suas teses, Voegelin buscou na filosofia platônica o conceito de *anamnese*, no sentido de rememoração das experiências fundamentais que formam a estrutura

<sup>27</sup> Carta a T. Cook, 1953 (VOEGELIN, 2007: 188).

<sup>28</sup> Debates subsequentes à palestra *Em busca do fundamento*, de 1965 (VOEGELIN: 2000b: 241).

<sup>29</sup> Provém daí o fato de se falar no “*empirismo radical da ontologia de Voegelin*” (SANDOZ, 2010: 33). Para o estabelecimento do princípio, foi crucial o estudo da obra de Jean Bodin (1530-1596), na passagem por Paris em 1934, durante a pesquisa para redação da inacabada *Herrschaftslehre* (GEBHARDT, 2009: 29-31). Voegelin considerava Bodin um dos principais “realistas espirituais” da história do Ocidente, tendo lhe dedicado extensa análise na *História das Ideias Políticas*. (VOEGELIN, 2016: 227-311)

da consciência.<sup>30</sup> Sua formulação também foi fortemente influenciada pela vertente dialética de Friedrich von Schelling (1775-1854), segundo a qual a “conversação filosófica externa” (arte da persuasão) “imita” a “conversa silenciosa” na intimidade da alma, a qual, por sua vez, tem a natureza de reminiscência. Extrapolando o *insight* para a filosofia da História, para ele “o processo do universo pode fazer-se inteligível mediante uma anamnese pela qual o significado do processo externo é extraído do inconsciente no homem.” (VOEGELIN, 2017a: 257). Além disso, Schelling se valeu da anamnese platônica para superar dificuldades relativas ao conceito kantiano de *coisa-em-si* (ponto tratado adiante, no item 5.1.1).

Em suma, a anamnese voegeliniana consiste na análise da consciência concreta que se expressa nos registros empíricos (COCKERILL; COOPER, 2001: 2); do ponto de vista do pesquisador, designa a busca filosófica e/ou meditativa voltada para a compreensão das experiências formativas das ações, pensamentos e crenças humanas. (SYSE, 2004: 14) Do contrário, corre-se o risco de incorrer na “falácia do método convencional da história das ideias que enfatiza as palavras impressas, sem levar em conta seu contexto experiencial.” (SZAKOLCZAI, 2000: 56). Desse modo, a realidade não seria *construída* reflexivamente pelo ego autotransparente, mas sim *lembrada* através do resgate das experiências formativas da consciência, revelando a ordem ou a desordem da existência: os processos de reflexão, pelos quais tais experiências se tornam “objeto” da consciência, iniciam-se pela rememoração. (DAY, 2003: 79)

Nesse sentido é que deve ser compreendida a conhecida assertiva segundo a qual *a realidade da experiência é autoevidente*, pois os símbolos que expressam as experiências são também a chave para sua investigação (VOEGELIN, 2008a: 123-125). Daí o *método anamnético*, compreendido como instrumento por excelência da investigação filosófica; por ele, busca-se abordar a consciência na perspectiva de sua concretude, não como entidade abstrata. Trata-se de inverter o padrão da epistemologia moderna: a consciência não como uma entidade separada da realidade “externa”, mas como um evento na realidade, ou seja, a consciência constituída pela realidade, e não o contrário. Desse modo, considera-se que não há espaço para uma consciência “transcendental” na “realidade da experiência comum”. (WEISS, 1997: 8) Já no campo da ciência política, deve ser buscado o “centro movente” que

---

<sup>30</sup> A reflexão de Platão sobre a origem do conhecimento (a conhecida doutrina do “aprendizado”) foi inspirada pela matemática. Em *Fédon*, ao refletir sobre a origem da capacidade de realizar raciocínios matemáticos, Platão conclui que o conhecimento provém da mente em si, sendo trazido à consciência por algum processo análogo àquele pelo qual recordamos algum objeto que um dia conhecemos mas viemos a esquecer. O cerne de tal processo seria a rememoração ou anamnese. (CORNFORD, 1952: 49; ROWE, 2003: 116) No cristianismo, a anamnese se exprime no símbolo *parousia*, ou “lembrança da presença”. (LAWRENCE, 1984: 107)

confere significado às ideias, no prisma do ambiente civilizacional no qual o pensador se encontra inserido. (COOPER, 1999: 239)

No meu entender, o método anamnético se desdobra em dois aspectos. No estudo do pensamento alheio, o método recomenda que se busque compreender a obra de cada autor no devido contexto experiencial<sup>31</sup>, ou seja, histórico, político-social e biográfico. Além disso, a perquirição crítica demanda que o pesquisador investigue meditativamente sua própria condição histórica e as experiências formativas da sua consciência.

Naturalmente, o intuito de interpretar as obras de pensadores maiúsculos, à luz das informações biográficas disponíveis e do contexto histórico, constitui tarefa hercúlea. Em grande parte, as pesquisas de Voegelin (particularmente da *História das ideias políticas* em diante) consistiram justamente nisso, destacando os autores que, no seu entender, haviam demonstrado excepcional sensibilidade e capacidade de articulação teórica em momentos de crise política e espiritual, como medida preliminar para compreensão das ideias e conceitos em sentido estrito.<sup>32</sup>

Voegelin identificou o vínculo intrínseco entre vida política em sociedade e experiência religiosa durante o curso sobre o misticismo hinduísta dos Upanixades, ministrado em Viena por Paul Deussen (1845-1919). Paralelamente, a conclusão de que não existe contradição fundamental entre cristianismo e misticismo oriental representou o *insight* inicial do segundo princípio fundamental: o *princípio da equivalência de experiências e simbolizações na História*. (SZAKOLCZAI, 2000: 34-36)

O princípio, que perpassa toda a obra de Voegelin, receberia tratamento definitivo em importante ensaio publicado cinco décadas mais tarde. (VOEGELIN, 1990: 115-133) Em síntese, ele estabelece que a verdadeira constante da História é a estrutura da existência, cujo *locus* é o Entremeio entre as realidades do mundo imanente e da transcendência, que se relacionam em permanente tensão e fluxo. Trata-se da ideia de *metaxy*, desenvolvida inicialmente por Platão e Aristóteles, junto ao tema dos símbolos da experiência. Por ora, cabe

---

<sup>31</sup> Consoante a distinção proposta pelo teólogo Jean Mouroux (1901-1973), o termo *experiencial* representa o campo de uma experiência estritamente pessoal e de estrutura definida, enquanto *experimental* se refere ao domínio da experiência propriamente científica. (VAZ, 2000: 15)

<sup>32</sup> Há importantes fontes primárias e secundárias com tratamento compreensivo da obra de Voegelin em perspectiva anamnética. Além das *Reflexões autobiográficas* (VOEGELIN, 2008a), merecem destaque os textos *Rememoração de coisas passadas* e *Declaração autobiográfica aos 82 anos*, e também os prosaicos exercícios de rememoração no volume *Anamnese* (VOEGELIN, 1990: 304-314; 2004: 432-456; 2009: 107-125). À parte a extensa pesquisa de autoria de Ellis Sandoz, já referida, entendo que o principal estudo anamnético da trajetória de Voegelin foi realizado por Arpad Szakolczai, relacionando os impasses e reformulações teóricas com eventos biográficos críticos (SZAKOLCZAI, 2000: 33-70). Finalmente, a análise do contexto histórico do autor não pode prescindir dos volumes com seleções do extenso acervo de correspondências (VOEGELIN, 2007 e 2009d; WAGNER; WEISS, 2011; EMBERLEY; COOPER, 2017).

esclarecer que a equivalência de experiências e simbolizações decorre da participação dos indivíduos na realidade transcendente, simbolizada como “divina”. A participação origina símbolos, que são criados e podem ser interpretados pela *psyche*, o “órgão” (em linguagem analógica) identificado pelos gregos como o sensorio humano da transcendência.<sup>33</sup>

A realidade transcendental não pode ser objeto de cognição, como se fosse um dado imanente ao mundo. Os *insights* proporcionados pela experiência da transcendência, registrados em linguagem simbólica, são as únicas informações históricas de que dispomos para investigação dessa realidade. (VOEGELIN, 2009c: 420) Destarte, se não fosse pela equivalência de experiências e simbolizações, os indivíduos não seriam capazes de interpretar simbolizações surgidas em outras épocas e civilizações, especialmente as mais remotas.

Em consequência do princípio, Voegelin rejeitou veementemente duas hipóteses caras ao pensamento moderno: as construções dogmáticas e a autonomia da consciência. Afinal, os dogmas, na condição de “verdades últimas”, pressupõem a anulação da tensão inerente à existência no Entremeio e à própria História. Por sua vez, a consciência possuiria existência autônoma, mas em continuidade com a profundidade da psique. Esses pontos serão retomados adiante, no tema da dimensão de participação (item 2.2).

Dessa forma, temos que as teses de Voegelin se fundam nos princípios básicos do *realismo espiritual empírico* e da *equivalência de experiências e simbolizações na História*, tendo sido desenvolvidas no prisma do *método anamnético*.

A presente síntese abarca as questões metodológicas e os temas que o próprio autor, nas lembranças maduras, apontou como cruciais em sua obra: o retorno às experiências das quais surgem os símbolos; a consciência da tensão característica da existência no Entremeio; o resgate da higidez da linguagem; a denúncia das deformações ideológicas e dos embates entre dogmatismos (“*dogmatomaquias*”); e as consequências nefastas, para a estruturação da consciência, da negação da transcendência. (VOEGELIN, 2008a: 143-149)

### 2.2.2 O sentido clássico da *episteme politike*

No entender de Voegelin, em toda sociedade humana e a qualquer tempo, a esfera política fornece o fundamento de toda a existência significativa: “*é do reino da política que irradiam novas forças para outros campos da atividade humana.*” (VOEGELIN, 2012a: 124) No período intermediário, ele consolidou o entendimento de que a genuína ciência política

---

<sup>33</sup> Como em diversas outras situações, Voegelin prefere empregar o vocábulo original para preservar sua forma simbólica, a rigor intraduzível. Quanto ao vocabulário técnico desenvolvido pelo autor, com certas peculiaridades e idiosincrasias, veja-se o glossário elaborado por FEDERICI (2002: 207-236). Não raro sua terminologia era fonte de dificuldades e mal-entendidos entre os alunos. (COOPER; BRUHN, 2008: 49-51)

seria a *episteme politike* em sentido clássico, ou seja, a ciência da ordem que surge em reação às experiências de injustiça e desordem social.

Nas notas suplementares ao curso de *Jurisprudence* ministrado na década de 1950 na Louisiana, Voegelin assinala que a compreensão da ordem justa surge concretamente como reação da psique à percepção da injustiça no ambiente social (VOEGELIN, 1991: 80). Por outro lado, a efetividade dos símbolos da ordem seria sempre precária: cedo ou tarde, todas as sociedades enfrentam períodos de desordem. Os diferentes fenômenos de desordem social e política, por mais distintos que sejam, teriam como característica comum a perda de efetividade dos símbolos, desafiados por novas concepções da ordem da existência. (MACALLISTER, 1995: 227)

Os fundamentos da abordagem de Voegelin, portanto, diferem substancialmente das concepções epistemológicas majoritárias à sua época, segundo as quais os *conceitos* políticos precedem as *experiências* subjacentes às concepções de ordem. Motivado pelo que entendia ser um quadro de crise civilizacional marcada pela confusão existencial e corrupção da linguagem, seu objetivo era resgatar e reformular a compreensão pré-moderna da Filosofia.

Na busca pela “origem transcultural da vida humana”, Voegelin rejeitou tanto as teologias dogmáticas como seus “equivalentes reacionários”: as vertentes secularizadas e autocentradas das ciências naturais (DAY, 2003: 3). Dessa forma, entrou em conflito com as correntes de pensamento mais influentes de sua época, o que talvez explique a recepção fria de suas teses em muitos círculos acadêmicos. (MCALLISTER, 1995: 222-223)

Segundo Voegelin, em épocas de estabilidade a ciência política tende a se tornar eminentemente descritiva; por sua vez, a formulação de princípios costuma ocorrer nos períodos de crise. Trata-se de fenômeno constatado empiricamente na História: grande parte das obras que formam o cânone da Ciência Política floresceu em períodos de crise social e civilizacional. O amadurecimento da concepção voegeliniana da Ciência Política não foi diferente: o principal objetivo de sua ambiciosa empreitada intelectual era nada menos que “*recuperar a realidade, resgatando-a da deformação a que foi submetida*”. (VOEGELIN, 2008a: 143-149) No quadro dramático de seu tempo, entre guerras e totalitarismos, as angustiantes questões existenciais se impunham: como a civilização ocidental chegou a tal ponto de degeneração social, política e moral? Como restaurar a ordem da existência?

No período intermediário, ele chegou à conclusão de que o problema platônico-aristotélico parecia ser “o ponto de partida inevitável”. Em Platão, a formulação teórica da busca de realização político-ética é fenômeno secundário à ordenação da psique, que representa a experiência fundamental de ordem: “*somente quando a ordem fundamental da*

*alma é definida pode o campo das relações sociais determinadas por ela ser ordenado sistematicamente*". O tratamento platônico dos problemas políticos e éticos se funda no mito socrático do homem, que cumpre o papel científico de estabelecer o “*ponto estável para a escolha dos materiais relevantes*”, fornecendo assim os critérios fundamentais de investigação.<sup>34</sup>

A compreensão usual da história da filosofia grega, ele observa, ainda estaria em grande parte condicionada pelas convenções historiográficas consolidadas no período helenístico, especialmente pela tese da sucessão linear entre “escolas” de pensamento, dos milésios a Sócrates. Porém, no seu entender, a transição do mito para a Filosofia teve nuances mais complexas. Aquilo que entendemos como “civilização helênica” teria tido origem no embate entre as concepções simbólicas da Hélade, pelos poetas e filósofos, e a estrutura política da *polis*. Nesse sentido, a Filosofia não teria se desenvolvido linearmente nem seria fruto de uma empreitada “intelectual”, mas teria surgido como “*forma simbólica que expressava experiências definidas da ordem em oposição à polis*”, ou seja, como modalidade de simbolização da ordem da existência. (VOEGELIN: 2009b: 239-245)

Para Platão, portanto, a ordenação da sociedade é precedida pela ordenação da alma, em processo científico articulado pela linguagem simbólica do mito, na forma dos diálogos. Na *República*, a argumentação pelo uso de pares de conceitos opostos exerce a dupla função de indicar o caminho da retidão para o filósofo, permitindo-lhe salvar a própria alma, e de fornecer os padrões para o julgamento da ordem e da desordem da sociedade.<sup>35</sup> A palavra *filosofia*, inclusive, ganha sentido pleno em oposição à *filodoxia*. Portanto, uma das principais tarefas do filósofo consiste em resgatar a linguagem verdadeira e, dessa forma, restaurar as bases para a investigação e o debate filosóficos. Nesse sentido, “*a consciência noética é a luminosidade em que o pensamento acerca da realidade encontra sua linguagem e se relaciona de novo em sua expressão linguística com a realidade.*” (VOEGELIN, 2009b: 124-131; 2008a: 139-141; 2009: 455)

---

<sup>34</sup> Carta a L. Strauss, 1942 (EMBERLEY; COOPER, 2017: 36-38).

<sup>35</sup> Para a realidade de crise na Atenas de Sócrates e Platão – a decadência da *era de ouro* de Péricles, a dissolução da confederação ateniense, a desastrosa guerra com Esparta, o terror oligárquico da breve *Tiranía dos Trinta*, a restauração da democracia e a condenação de Sócrates – remeto ao estudo clássico de Durant (1939: 437-456). Quanto às experiências de desordem política que despertaram em Platão a vocação pela vida intelectual, veja-se a breve síntese ao início do terceiro volume de *Ordem e História*, concluída com a seguinte assertiva: “*não estamos preocupados com uma “filosofia” ou uma “doutrina platônica”, mas com a resistência de Platão à desordem da sociedade circundante e seu esforço para restaurar a ordem da civilização helênica por meio do amor à sabedoria.*” (VOEGELIN, 2009c: 63-66). Em correspondência com Strauss, em 1942, Voegelin destaca que as experiências fundamentais da ordem da alma são tratadas principalmente em *Fédon*, *Banquete*, *República* e *Leis*. (EMBERLEY; COOPER, 2017: 36-38)

Provém daí a afirmação de que Platão foi o fundador da Ciência Política. Segundo a análise de Voegelin, a forma do diálogo sucedeu o culto da tragédia como forma simbólica de evocação da ordem em períodos de crise; destarte, apenas após a regeneração e estabilização da *polis*, as “formas não dramáticas” (dogmas políticos, proposições metafísicas) conseguiram alcançar efetividade. (VOEGELIN, 2009c: 71-72) Contudo, nem todos os pares de conceitos opostos elaborados por Platão receberam tradução adequada nos idiomas contemporâneos, o que explicaria certos equívocos modernos de interpretação, decorrentes da ausência de um vocabulário específico para distinguir o amor pelo conhecimento (filosofia) da mera opinião (filodoxia) e da tendência de equiparar a opinião à teoria. O desaparecimento de alguns pares negativos teria como principal consequência as difundidas opiniões quanto ao suposto “Estado ideal” ou à “justiça ideal” platônicos, quando, na realidade, suas investigações lidavam com a realidade da ordem na alma e na sociedade. (VOEGELIN, 2009c: 134-143)

O estudo pormenorizado da interpretação do desenvolvimento da Ciência Política platônica por Voegelin, do *insight* inicial no *Górgias* à complexidade da simbologia da ordem nas *Leis*, fugiria do recorte da pesquisa. Para esta tese, interessa o contexto experiencial do estabelecimento dos fundamentos da *episteme politique*, em vista da premissa de que a teoria do Direito, em sentido amplo, constitui um campo da Ciência Política. Como será visto ao final (item 5.3.2), essa concepção de *episteme politike* se funda no mito socrático da ordenação catártica da alma (*dike*), por meio do amor (*eros*) que impulsiona a busca do conhecimento. Por sua vez, pressupondo como válido o princípio antropológico (estabelecido por Platão) da correlação entre ordem da alma e ordem da *polis*, Aristóteles desenvolveu sua concepção própria, fundada na vida contemplativa (*bios theoretikos*) do místico intelectual (*spoudaios*).

Nesse processo, Aristóteles introduziu importante elemento na *episteme politique* ao conferir ao cidadão privado autoridade no âmbito político. Essa é a interpretação de Voegelin do conhecido trecho da *Ética a Nicômaco* (I, 13, 1102a), que conclama o *politikos* a estudar a *psyche* para promoção da *areté* (virtude). Os assuntos da *polis* deixavam de ser exclusividade dos governantes e órgãos constitucionais de governo, e os estudos políticos assumiam forma literária. No entender de Voegelin, a disputa entre governante e filósofo pela autoridade ocorre apenas quando as autoridades públicas deixam de ser reconhecidas como representantes da ordem verdadeira pelas personalidades mais sensíveis. Nesse sentido, o

paralelo aristotélico entre estadista e médico não era meramente retórico: a Ciência Política nasce como arte da cura da ordem doente da sociedade.<sup>36</sup>

Esses desenvolvimentos seriam indissociáveis do sentido platônico-aristotélico do *nous*, compreendido não como “ideia” ou “conceito”, mas como o processo da realidade pelo qual os “amantes da sabedoria” se engajaram como ato de resistência contra a desordem pessoal e social de sua época. Desse embate, o *nous* emerge como força cognitivamente luminosa, que inspira a resistência e possibilita reconhecer o fenômeno da desordem. Portanto, em sentido noético, a razão é tanto fator como critério de ordem.<sup>37</sup>

A tese tem importantes implicações: como ciência noética da ordem, a *episteme politike*, diferentemente das ciências matematizadas da natureza, não possui um corpo de proposições (*Sätze*) reduzíveis a axiomas (*Grundsätze*): a realidade política, que constitui o “objeto” da ciência política, tem sua origem no conhecimento da ordem. (VOEGELIN, 2009: 509-511) A afirmação conduz a uma questão crucial para a filosofia tardia do autor: o “objeto” da ciência política equivale à realidade abrangente, na qual o próprio sujeito de cognição e o *corpus* de conhecimento se encontram inseridos. Tal constatação, que pode ser considerada elementar, levanta espinhosas questões relativas ao processo de cognição, à posição do “sujeito” e às diferentes modalidades de linguagem científica.

Essas questões serão abordadas no curso do trabalho. Por ora, cabe destacar que, para Voegelin, a ordenação das sociedades surge de processos autointerpretativos inerentemente simbólicos, que precedem o conhecimento racional (*noese*).<sup>38</sup> No sentido da *Metafísica*, 1072b 20-30 (ARISTÓTELES, 2019: 32), *noese* significa o conhecimento resultante da participação no Ser, fundado no princípio segundo o qual a psique humana é noeticamente aberta, ou seja, possui a propriedade de reconhecer seu próprio fundamento transcendente e se orientar com base nesse reconhecimento. Dito isso, cabe destacar que as autointerpretações não noéticas sobrevivem à *noese* e permanecem ativas; assim, conhecimento noético e autointerpretação simbólica coexistem em tensão, pois a *noese*, por meio da análise crítica, pressiona historicamente as concepções vigentes da ordem.

<sup>36</sup> Artigo *O que é teoria política?*, de 1954 (VOEGELIN, 2004: 53-56). Voegelin aponta que desenvolvimento semelhante teria ocorrido na China de Confúcio, aproximadamente na mesma época.

<sup>37</sup> Ensaio *Razão: a experiência clássica*, de 1974 (VOEGELIN, 1990: 265). Nesse contexto, portanto, o *nous* representa o intelecto como substância divinamente criada.

<sup>38</sup> “A abordagem voegeliniana da ciência política como geisteswissenschaftliche Staatslehre foca a gênese histórica e a função significativa dos símbolos e ideias como dimensão mais fundamental e constitutiva da realidade política. Para Voegelin, uma comunidade política é, antes de mais nada, uma estrutura significativa de ideias e crenças políticas que forma a base das instituições específicas, dos hábitos políticos e da vida política da sociedade em geral.” (SIGWART, 2002: 2) Portanto, “a ciência política se funda numa consciência reflexiva da estrutura normativa da existência humana”. (MCPARTLAND, 2000: 18)

Como será visto no próximo capítulo, para Voegelin a Ciência Política exerce função crítica, enquanto as simbolizações autointerpretativas desempenham função evocativa da ordem da comunidade.

### 3 A EXISTÊNCIA EM SOCIEDADE: DIMENSÕES DE SIMBOLIZAÇÃO

Considerada a obra de Voegelin em sua inteireza – desde os primeiros estudos, nos quais elementos da Teoria do Estado germânica se fundem aos aportes de outras tradições filosóficas para tratar dos processos de organização das comunidades políticas, passando pela extensa pesquisa da história das ideias políticas e chegando, no período tardio, aos exercícios meditativos acerca da relação intrínseca entre ciência política e as filosofias da consciência e da História – é possível identificar uma coerência temática essencial perpassando as diferentes reformulações teóricas, à medida que ele avançava na análise das fontes.

No presente capítulo, busco realizar um apanhado das teses do autor ao longo de toda a sua trajetória, seguindo uma linha cronológica pouco rígida. No meu entender, essa visão geral é imprescindível para situar e desenvolver de modo satisfatório o problema da pesquisa, qual seja, o estudo do Direito como o mais relevante dentre os processos de simbolização da ordem que constituem o cerne da ciência política de Voegelin.

Como dito, ele considerava que a essência dos processos de ordenação da realidade, tanto no plano do indivíduo como da sociedade, possuiria natureza simbólica. Para fins estritamente analíticos, proponho distinguir entre duas dimensões dos processos de simbolização analisados pelo autor. A transição da *dimensão da representação* para a *dimensão da participação* não representa uma reformulação conceitual, mas o aprofundamento dos *insights* de Voegelin quanto à natureza dos processos simbólicos de ordenação da realidade.

#### 3.1 A dimensão da representação

##### 3.1.1 O *cosmion* protetor

No início da carreira acadêmica, os estudos de Voegelin transitaram entre Sociologia, Direito e Teoria do Estado, tratando especialmente da realidade política austríaca, mas com um especial interesse (que se tornaria crescente) pelo estudo comparado das grandes civilizações. Desde cedo também manifestou intransigência em relação a ideologias políticas, reiteradamente denunciadas como antíteses da Ciência Política genuína. A viagem de estudos pelos EUA, na década de 1920, aguçou as reservas que já alimentava quanto à rigidez dogmática das metodologias em voga no mundo acadêmico germânico, particularmente a insensibilidade positivista com as questões de substância da existência humana, e que influenciou decisivamente o rumo de suas pesquisas.

É possível identificar um tema central nos trabalhos iniciais: os fenômenos de organização das sociedades políticas e suas autointerpretações dos modelos de ordem. Para Voegelin, tratava-se sobretudo de investigar a *estrutura da realidade*: para além dos modelos formais e substratos doutrinários, importa a substância dos processos humanos de ordenação existencial.

Esse objetivo permaneceria como fulcro de sua empreitada intelectual por toda a vida, ao longo das diversas reformulações dos projetos de pesquisa e marcos teóricos.<sup>39</sup> O contato com a tradição anglo-saxã do pragmatismo e da filosofia do senso comum levou Voegelin a abandonar o preceito epistemológico pelo qual a investigação da realidade social exigiria certo distanciamento teórico por parte do cientista, já que lhe seria impossível “apreender diretamente a realidade”. Pelo contrário, ao invés de objeto externo à cognição, a realidade constituiria um processo no qual todos, de diferentes maneiras, participamos diretamente. (WEISS, 1999: 7-8)<sup>40</sup>

O projeto inacabado de Teoria do Estado da década de 1930 inicia-se com uma declaração de princípio, sintetizando a abordagem pouco usual: antes de uma teoria da sociedade ou do Estado, há a pessoa; logo, a *Staatslehre* deve partir da “*determinação daquilo que a pessoa essencialmente é*”. (VOEGELIN, 2003b: 226). No segundo capítulo, o autor desenvolve os primeiros contornos da teoria da representação. Nesse estágio das pesquisas, ele considera que indivíduos com especial sensibilidade espiritual são capazes de transcender a si próprios, alcançando *insights* acerca da substância da ordem. Desse modo, atuam como representantes da massa de indivíduos menos sensíveis frente ao poder exercido pelo governante; por conseguinte, a relação de comando deve se fundar na “realidade moral suprapessoal”. (VOEGELIN, 2003b: 255-268)<sup>41</sup>

O início da carreira de Voegelin se deu no contexto peculiar da reconstrução das instituições políticas austríacas, após a Primeira Guerra Mundial e o colapso do Império Austro-Húngaro. O prestígio crescente das teorias políticas de fundo racial foi o tema catalisador das primeiras pesquisas, trazendo para o primeiro plano a questão das ideias que exprimem e moldam o processo de ordenação política da comunidade. Da interseção dos estudos sobre a Teoria do Estado com a ideia de raça surgiu o problema que permaneceria

<sup>39</sup> A literatura secundária majoritariamente acata a tese da continuidade essencial entre as pesquisas da juventude e os trabalhos maduros de Voegelin, com algumas poucas exceções (p. ex.: CHIGNOLA, 1999: 5-12).

<sup>40</sup> Voegelin desenvolveu extensamente esse ponto na introdução ao estudo sobre o pensamento norte-americano, primeiro livro de sua autoria (VOEGELIN, 1995: 8-22).

<sup>41</sup> Para alcançar essas conclusões, Voegelin se vale especialmente das ideias de Max Scheler (1874-1928). A questão guarda relação com o tema do *dever-ser* (item 5.1, adiante): como a individualidade se relaciona com a realidade moral suprapessoal? À época do esboço de *Staatslehre*, Voegelin reconhece que a resposta permanecia obscura. (VOEGELIN, 2003b: 268)

central: a questão da “substância social”, ou seja, da “unidade de significado” (*sinneinheit*) sobre a qual as comunidades humanas baseiam sua existência histórica. (HENRIQUES, 2010: 33-34; GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 26-27)

No plano das Ciências Sociais, o giro epistemológico evidencia a necessidade de ter uma antropologia filosófica de fundo experiencial como ponto de partida. O livro *Raça e Estado* (1933) inicia-se com a afirmação de que “*as raízes do Estado devem ser buscadas na natureza humana*”. Afinal, a organização política da comunidade parte das “experiências fundamentais” pelas quais se estabelecem governantes e governados. Conseqüentemente, as “ideias” políticas seriam originalmente parte essencial da realidade do Estado, não categorias da ciência do Estado. (VOEGELIN, 1997: 2-5)

Nesse sentido, a comunidade política corresponde à realização da ideia. A Teoria do Estado de Voegelin, portanto, possui um núcleo antropológico: a substância espiritual que constitui o vínculo entre indivíduos e a comunidade estabelecida pela ideia. A ideia se expressa inicialmente em símbolos, de diferentes graus de complexidade, da unidade entre indivíduos e comunidade. Em decorrência disso, a análise comportamental não é capaz de alcançar a essência do vínculo entre os membros do corpo político, que se funda nas “crenças simbólicas” comuns. Formulações dessa natureza não são descritivas ou analíticas, tampouco *certas* ou *erradas*, mas manifestações empíricas da “*substância emocional e volitiva*”, da qual emana o “*fluxo de ação humana articulada por padrões de comportamento e propósitos*”.<sup>42</sup> Desta forma, a ideia não descreve, mas *evoca* a realidade política.

A inspiração inicial para o tema da evocação surgiu do desconforto que Voegelin entendia ser o “clima de opinião” predominante no ambiente intelectual vienense na década de 1930, que despertou sua atenção para a degeneração da linguagem cotidiana em supostos conceitos, os quais acabam por se revelar apenas como *topoi* ou lugares-comuns de uso retórico. Segundo Riedl (2011: 7-8), o uso do termo *evocação* não tem precedentes na Ciência Política contemporânea, constituindo, pois, uma contribuição original de Voegelin.<sup>43</sup>

A *teoria da evocação* parte da premissa de que a organização política de uma sociedade constitui um processo de ordenação da realidade. O processo se inicia quando as primeiras expressões da ordem política recebem articulação simbólica e linguística a partir dos *insights* surgidos na consciência de certos membros da comunidade, e adquirem efetividade social. No

<sup>42</sup> Ensaio *O crescimento da ideia de raça*, de 1940 (VOEGELIN, 2000a: 27-28).

<sup>43</sup> O vocábulo latino *evocatio* havia ressurgido no vocabulário ocidental através do físico e ocultista alemão Cornelius Agrippa (1486-1535), estudado por Voegelin. Para a recepção inicial da teoria da evocação, remeto ao relatório, elaborado pela editora MacMillan em 1948, relativo ao andamento do projeto *História das Ideias Políticas*. (VOEGELIN, 2009d: 714-715)

processo evocativo, a linguagem exerce função mágica: a articulação dos símbolos e sua expressão verbal, ao conferir um nome à comunidade (seja ela tribo, clã, povo, nação, etc), configura a realidade do mundo físico, estabelecendo os elos de vinculação entre indivíduos e os de pertencimento ao universo de identidade comum.

A introdução original à *História das ideias políticas* (1940), que não chegou a ser publicada em vida, contém o que pode ser considerada a teoria geral da política do período inicial da carreira de Voegelin. (RIEDL, 2011: 5) O texto inicia-se pela seguinte afirmação: “*Estabelecer um governo é um ensaio da criação do mundo.*” (VOEGELIN, 2012: 291) Para tanto, as evocações atuam como “*abrangentes convicções ordenadoras*” da realidade político-social. (WALSH, 2013: 14)

Nos escritos do período intermediário, a teoria da evocação cumpre também a função de princípio interpretativo para a compreensão da relação entre a história de dada comunidade e seu respectivo *corpus* de ideias políticas.<sup>44</sup> A essa altura das pesquisas, Voegelin conclui que o “distanciamento” reflexivo em relação à realidade analisada, inerente à atividade do teórico, encontra um limite intransponível nas ideias evocativas. Para além delas, o núcleo dos processos de ordenação permanece misterioso. A proposta de solução para essa questão surgiria apenas mais tarde, com a exploração da estrutura da psique (dimensão da participação), marcando também o abandono da noção de ideias políticas e o aprofundamento da teoria dos símbolos no âmbito da existência política e histórica.

Nas fases inicial e intermediária, Voegelin denominou *cosmion* às unidades de ordem política, resultantes da evocação, que protegem os indivíduos da desordem e da decadência. O termo lhe pareceu adequado para exprimir a “esfera política de significado” diante do fato empírico de que, ao longo da História, tais unidades de ordem costumam assumir a forma de analogias cósmicas.<sup>45</sup> Trata-se “*do ‘pequeno mundo de ordem’ criado pela sociedade através de seus símbolos autointerpretativos e as experiências correspondentes, cuja defesa e racionalização pelos indivíduos deixam um rastro de registros históricos passíveis de resgate e análise científica*”. (FEDERICI, 2002: 212) Na formulação mais conhecida, o *cosmion* é compreendido por Voegelin como a realidade quaternária a unir os indivíduos ao mundo (*cosmos*), à sociedade (*polis*) e ao polo transcendente (ou divino) do ser (*daimon*). Na Ciência Política das fases inicial e intermediária, o termo simboliza o resultado empiricamente

---

<sup>44</sup> A referida introdução da *História das Ideias Políticas* trata rapidamente do desenvolvimento dessa relação, nos contextos históricos dos antigos impérios, do pensamento grego, da tradição espiritual israelita, da confluência das duas vertentes nas diferentes concepções do helenismo, dos impérios medievais e, finalmente, do surgimento do Estado-nação. (VOEGELIN, 2012: 304-306)

<sup>45</sup> Carta a A. Schütz, 1945 (VOEGELIN, 2009d: 447). O termo havia sido cunhado por Adolf Stöhr (1855-1921), professor de Filosofia em Viena, e reformulado por Voegelin a partir das teses de William James (1842-1910).

palpável da ideia evocada pela magia da linguagem, capaz de proteger a existência humana da falta de sentido.

As fontes primárias disponíveis, remontando aos impérios assírio e egípcio, apontariam a continuidade histórica do padrão até os tempos atuais, ou seja, do emprego das ideias políticas para racionalizar a função protetora do *cosmion*. As formulações são variáveis, mas Voegelin considera possível distinguir nas sociedades em geral três planos das ideias relacionadas ao *cosmion*: aquelas concernentes à constituição do cosmo como um todo, à ordem interna do *cosmion* e a seu *status* na realidade simultânea do mundo e na História. (VOEGELIN, 2012: 292)

A teoria da evocação do *cosmion* consolidou o princípio hermenêutico que, esboçado desde os estudos anteriores sobre a questão da raça, foi empregado na extensa pesquisa sobre a história das ideias políticas. Com isso, Voegelin também começou a tangenciar o problema da relação entre pensador e realidade abrangente, assim como as dificuldades que tal condição acarreta para a reflexão filosófica.

Os dissabores vividos no período austríaco impeliram Voegelin, após o exílio, a se abster de qualquer atuação política, levando-o a inclinar-se para a *theoria* no sentido aristotélico de pura contemplação. Contudo, o teórico não pode escapar do *cosmion* protetor; além disso, sua atividade, em certo sentido, consiste em desencantar as formulações simbólicas que o sustentam. (GEBHARDT, 2009: 52-54) Além das reações provocadas pela sua atividade, o pensador político deve lidar com os problemas da linguagem apropriada, também ela inserida na realidade abrangente que busca descrever e analisar, fato que acarreta dificuldades adicionais. A solução para tais dilemas surgiria apenas no período tardio, o qual será tratado no item 2.2.2.

Como fenômeno de ordenação da realidade, o surgimento do *cosmion* constitui realidade una: o processo de estabelecimento da ordem política se apresenta à consciência que se desdobra na História. Igualmente, a desordem social – o estado de degradação e corrupção das instituições – afeta em diferentes graus o equilíbrio das psiques dos membros do corpo social. Essas constatações decorrem do fundamento antropológico da Ciência Política de Voegelin, formulada no período intermediário a partir de Platão e Aristóteles. Contudo, em termos analíticos é possível distinguir entre as esferas da ordenação da alma do indivíduo e da ordenação da sociedade, sem deixar de ressaltar a indissociabilidade do todo.

### 3.1.2 As ideias políticas

Em *Raça e Estado* (1933), Voegelin analisou a ideia não como conceito, mas como “*substância real que aparece como um no múltiplo*”: a expressão da dimensão espiritual da existência do indivíduo e da comunidade política, que se articula historicamente a partir da relação primordial entre realidade do Estado e ideias de Estado. (VOEGELIN, 1997: 118) Ideias políticas, pois, não seriam descrições ou teorias, mas elementos fundamentais do processo de constituição da realidade política: elas “*estabelecem símbolos, sejam eles unidades linguísticas simples ou dogmas mais elaborados, com a função de criar a imagem de um grupo como unidade*”.<sup>46</sup>

Os livros sobre a ideia de raça, seu surgimento e importância como instrumento de articulação política, e sobre o fenômeno das religiões políticas<sup>47</sup> apresentaram os pontos de partida para o projeto de pesquisa da história das ideias políticas, iniciado logo após a chegada ao exílio norte-americano, que se estenderia por praticamente duas décadas. Os contornos do problema já haviam sido delineados no esboço da inconclusa *Staatslehre*, com as importantes seções acerca da teoria do Poder (*Herrschaftslehre*) e do Direito, às quais retornarei adiante (item 4.3). Foi justamente o impasse surgido nessa pesquisa inicial que conduziu ao tema das ideias políticas. (VOEGELIN, 2008a: 69-71; 101-109)

Tendo a historicidade como dimensão indispensável para a compreensão da substância da civilização, o projeto tinha como objetivo identificar os símbolos conceituais ou “*trilhas de racionalizações*” produzidas pelas sociedades humanas na busca de uma ordem contra as forças desintegradoras, cuja exemplaridade ultrapassa o respectivo período histórico. O desenvolvimento do pensamento ocidental seria analisado em dois planos complementares: das instituições públicas e do “*drama milenar de sentimentos e ideias em revolta contra a superestrutura da civilização*”. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 14-22) Por esse prisma, o problema central da modernidade estaria relacionado com o processo histórico de dissolução da ordem medieval, os conflitos políticos que se seguiram e as diversas forças intelectuais e espirituais que, do século XVIII em diante, tentaram rearticular a era cristã desintegrada em novas ordens de sentido. (VOEGELIN, 2017: 41-45)

A ansiedade existencial provocada pela dissolução do mundo medieval e os acirrados conflitos que se sucederam no continente europeu – entre evocações de ordem residualmente

---

<sup>46</sup> Ensaio *O crescimento da ideia de raça*, de 1940 (VOEGELIN, 2000a: 27-28).

<sup>47</sup> *As Religiões Políticas* (1938), publicado às vésperas da anexação nazista e banido logo em seguida, é um livro de reputação controversa. O próprio autor não o tinha em alta conta. (VOEGELIN, 2008a: 86-87) As circunstâncias que apressaram a publicação não permitiram o aperfeiçoamento do texto, que resultou notadamente esquemático. Para alguns, porém, o livro representa importante síntese das pesquisas do período inicial. (CHIGNOLA, 1999: 7-12). De qualquer modo, o retorno aos temas tratados na obra teve importantes repercussões para o destino do projeto sobre a história das ideias políticas. (SZAKOLCZAI, 2000: 51-52)

imperiais, movimentos revolucionários e ideias gnósticas – foi agravada pela ascensão dos sentimentos nacionais e do pensamento secular. Diante disso, a periodização convencional, segundo a qual a história das ideias teria se desenvolvido de maneira mais ou menos linear da antiga Grécia a um suposto constitucionalismo medieval, ao pensamento moderno e às ideologias contemporâneas, revelava-se cada vez mais inadequada. (VOEGELIN, 2008a: 101-103) Segundo o autor, aproximadamente a partir de 1700 o plano do drama civilizacional passou a dominar a esfera das instituições, com a proliferação de credos intramundanos, cujo desenvolvimento não se encaixava na estrutura conceitual de uma história das ideias políticas.

Diante do impasse epistemológico, Voegelin concluiu pela inadequação da noção de ideias políticas, pois o problema dos movimentos políticos gnósticos relegou a teoria da evocação do *cosmion* ao plano secundário. Outro ponto crucial foi o estudo do pensamento de Schelling, levando Voegelin a concluir que “a concepção de uma história das ideias era uma deformação ideológica da realidade; não haveria ideias se antes não houvesse símbolos de experiências imediatas”. (VOEGELIN, 2008a: 101-103) Assim, a relevância do tema do gnosticismo político e o crescente interesse pelo tema dos símbolos levaram ao abandono do projeto *História das ideias políticas* e à reorganização das pesquisas, que se consolidariam no projeto *Ordem e História*.<sup>48</sup>

No período inicial, as pesquisas de Voegelin ainda almejavam a reconstrução analítico-fenomenológica da concretização histórica da “mente objetiva” em símbolos políticos (*corpo místico, raça*, etc). Com isso, a rejeição dos formalismos levou à controvérsia sobre os reducionismos do positivismo jurídico (item 4.3, adiante). Já no período maduro, após o abandono do paradigma das ideias políticas, o processo social de “estabelecimento da realidade” passou a ser compreendido a partir de uma elaborada filosofia da consciência, libertando o símbolo da referência fixa à constância diacrônica da ideia. (CHIGNOLA, 1999: 44-45)

O novo marco começou a ser delineado nas conhecidas palestras em Chicago, em 1951, reunidas em *A nova ciência da política*. O livro, cujo sucesso consolidou a carreira acadêmica de Voegelin nos EUA, era considerado pelo autor como sua primeira pesquisa sistemática em teoria política, após as tentativas na década de 1930 de elaborar um “sistema” de Teoria do Estado.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Esses dois fatores parecem ser os mais relevantes, mas a transição entre os projetos foi marcada por diversas outras questões pessoais e profissionais, analisadas detidamente por Szokolczai (2000: 62-65).

<sup>49</sup> Carta a F. Engel-Janosi, 1950 (VOEGELIN, 2007: 63).

O título das palestras exprime o intuito de resgatar o sentido clássico da Ciência Política, já que as modalidades contemporâneas costumam se ater à descrição das instituições existentes e de seus princípios, degradando-se assim em mero instrumentos de poder. Para recuperar seu sentido original, Voegelin traz para o primeiro plano o problema da *representação*, com relação aos “*símbolos pelos quais as sociedades políticas se interpretam como representantes de uma verdade transcendente*”. (VOEGELIN, 1982: 17)

O tema ocupou as duas primeiras palestras e forneceu a chave interpretativa para a análise histórica subsequente. Segundo Voegelin, a compreensão do problema da representação, na forma proposta, era dificultada pela “pressão” exercida pelo “simbolismo democrático”. O princípio da representação costuma ser associado aos processos eleitorais, mas esse seria apenas o “nível elementar”, devendo ser destacado que a noção democrática do indivíduo como “unidade representável” constitui um desenvolvimento ocidental, não uma característica geral. A análise nesse nível é pertinente, mas a avaliação da “extensão do valor cognitivo” da representação eleitoral demandava a expansão do escopo teórico. (VOEGELIN, 1982: 35-37)<sup>50</sup>

Da análise dos materiais históricos, Voegelin conclui que as principais sociedades que ultrapassaram o nível tribal tinham um ponto em comum: a autointerpretação como representante de uma realidade transcendente. Os impérios antigos representavam uma determinada concepção de ordem cósmica, cabendo ao governante assegurar a harmonia dela com a ordem da sociedade humana. A questão se tornou ainda mais dramática com as irrupções espirituais, em diferentes civilizações, no período aproximado de cinco séculos entre 800 e 300 a.C.. O período foi marcado pelos desenvolvimentos paralelos do confucionismo, taoísmo, zoroastrismo, bramismo, budismo, da tradição profética judaica e da filosofia grega, ou seja, pelo surgimento dos principais símbolos primários da experiência de transcendência. O fenômeno de “explosão espiritual”, identificado inicialmente pelos românticos, foi circunscrito arbitrariamente por Karl Jaspers (1883-1969) na teoria do “tempo axial”. (VOEGELIN, 2009: 395-396; HUGHES, 2003: 25-29)

Os processos de diferenciação da consciência (abordados adiante, no tema da dimensão de participação) envolvem complexos problemas de representação, relacionados com os

---

<sup>50</sup> A ascensão do simbolismo democrático constituiu a última fase de uma sequência de mutações terminológicas iniciada em meados da Idade Média, sobretudo no desenvolvimento das instituições inglesas. Surgia assim a compreensão de que o governante exerce dupla representação: do ente político e do “povo” (simbolismo, por sua vez, que absorveu em si as concepções medievais “reino” e “súditos”). Para Voegelin, a essência da representação democrática foi articulada por Abraham Lincoln (1809-1865) no mote “*do povo, pelo povo, para o povo*” (respectivamente a sociedade articulada, seu representante e a comunidade afetada pelos atos deste), fundindo exemplarmente o simbolismo democrático com o conteúdo teórico. (VOEGELIN, 1982: 39-41)

episódios de desafio à verdade imperial e afirmação da verdade teórica. No Ocidente, o fenômeno culminou no estabelecimento da Filosofia e da Teoria Política na região mediterrânea. A conhecida frase de Platão, segundo a qual a *polis* é o homem em escala ampliada, sintetizou a nova atitude. A formulação reflete a rejeição da concepção cosmológica da representação, restrita *apenas* à verdade cósmica, e afirma o princípio antropológico: a ordem verdadeira se manifesta na psique humana, tendo o filósofo como medida para a compreensão da variedade empírica de seres humanos. Com surgimento do cristianismo, a partir do período romano, três tipos de verdade passaram a disputar o monopólio da representação existencial: as verdades *cosmológica* (antigos impérios), *antropológica* (*insight* filosófico da psique como sensorio da transcendência) e *soteriológica* (cristianismo). O cristianismo ampliou o complexo de experiências platônico-aristotélicas: a amizade política (*philia politique*) fundada no acordo espiritual (*homonoia*) se concretiza na vida em harmonia com a essência divina presente nos homens (*nous*). Na verdade antropológica a alma se move rumo ao polo estático em sua transcendência; por outro lado, a inclinação da graça divina na direção da alma (a mutualidade da *amicitia* tomista) constitui a especificidade da verdade cristã. (VOEGELIN, 1982: 50-67)

Diante dos dados históricos, Voegelin distingue três modalidades de representação. Primeiramente, a *representação elementar*, abrangendo a totalidade das pessoas que integram a existência política. Trata-se da sociedade representada junto ao poder: o ente político (Estado, p.ex.) forma a totalidade da qual todo membro é representativo. Em segundo lugar, a *representação existencial*, exercida pelo(s) governante(s): trata-se da sociedade representada pelo poder: a sociedade passa a existir ao “produzir” um representante. Finalmente, por meio da *representação transcendental*, o corpo político participa da realidade mais elevada, conferindo-lhe visibilidade na imagem simbólica de unidade. A sociedade, como um todo, é tida como representativa da verdade.<sup>51</sup>

O abuso da representação existencial, diga-se, é um dos problemas mais antigos da *episteme politike*. A possibilidade de abuso, que remete à tensão entre a ordem empírica e substância da ordem mais elevada (“ordem substantiva”), gradualmente originou mecanismos como a teoria da separação de poderes, as eleições periódicas, a independência do poder judiciário, etc. Sendo impossível à ordem empírica alcançar equivalência com a ordem substantiva, certo grau de tensão sempre existirá. As sociedades tendem a se estabilizar, pois, mesmo uma representação existencial imperfeita costuma ser melhor que a revolta ou o

---

<sup>51</sup> Carta a A. Dempf, 1950 (VOEGELIN, 2007: 60).

distúrbio social. Dessa forma, esse déficit (“cálculo do erro”) se integra no processo de produção das normas jurídicas, como um dos componentes do caráter impessoal do Direito positivo. (VOEGELIN, 1991: 59-61)

A despeito das revisões teóricas, o princípio da representação permaneceu válido ao longo da obra de Voegelin.<sup>52</sup> Anos mais tarde, ao analisar o trabalho de um aluno acerca das instituições políticas norte-americanas, ele refletiu:

Sociedades são representantes concretos da ordem divino-humana, elas possuem fundadores concretos com suas concepções de ordem, a história da fundação e os fundadores como “estória” – um mito. Daí se segue os problemas mais amplos de teologia civil, a preservação do mito fundador nas novas situações e suas revisões.<sup>53</sup>

Essa formulação madura ilustra como a dimensão da representação se relaciona com a dimensão da participação, que se tornou o foco das pesquisas de Voegelin após a transição marcada por *A nova ciência da política*, levando ao projeto *Ordem e História* e à extensa produção do período tardio.

## 3.2 A dimensão da participação

### 3.2.1. A existência no Entremeio

A tese do *cosmion* partira da premissa de que a existência humana não seria puramente imanente. De fato, os registros empíricos da busca humana pelo fundamento do ser, nas esferas da Filosofia e da religião, evidenciam que a realidade física do mundo em que vivemos não esgota todas as dimensões da existência; daí o mencionado *princípio do realismo espiritual*. Nesse sentido, as tentativas de circunscrever o sentimento místico-religioso ao plano dos fenômenos (à Biologia ou à Psicologia, por exemplo) não são capazes de anular os impulsos da busca existencial.<sup>54</sup> Além disso, eventos geopolíticos contemporâneos continuam demonstrando a relação intrínseca da busca existencial com os processos de autointerpretação e ordenação das sociedades.

<sup>52</sup> A análise feita em *A nova ciência da política* foi de especial importância para as palestras sobre o nazismo, proferidas em Munique em 1964, nas quais as modalidades de representação serviram de eixo para a análise da “culpa coletiva” do povo alemão pelos crimes de Hitler. (VOEGELIN, 2008: 104-112)

<sup>53</sup> Carta a J. Gerhardt, 1976 (VOEGELIN, 2007: 814-815).

<sup>54</sup> Em carta a L. Strauss (1950), Voegelin ressalta que o uso do termo *existencial* não se confunde com a chamada *filosofia existencialista*, de fundamentos inteiramente distintos: “a verdade da ontologia (incluindo em particular a antropologia filosófica) não é um dado que possa ser reconhecido por qualquer pessoa em qualquer tempo. O conhecimento ontológico emerge no processo da história, e biograficamente no processo da vida pessoal de cada indivíduo sob certas condições de educação, de contexto social, de inclinação pessoal e de condicionamento espiritual. Episteme não é apenas uma função do entendimento, é também, no sentido aristotélico, uma areté dianoética. É para esse aspecto não cognitivo da episteme que eu uso o termo ‘existencial’.” (EMBERLEY; COOPER, 2017: 91-92)

Na obra de Voegelin, a tese do *cosmion* foi o ponto de partida para o estudo da dimensão da participação. A transição de ênfase, da representação para a participação, foi motivada pelo radical recuo temporal na análise dos processos de ordenação das sociedades, medida que ele reputou essencial para a compreensão da amplitude e complexidade do desenvolvimento das simbolizações da ordem no Ocidente.

As concepções de ordem das sociedades cosmológicas arcaicas guardavam relação com a experiência primária do cosmos: os movimentos celestes, ciclos da natureza e ações dos deuses – “o cosmos em sentido grávido”. Os rituais serviam à renovação rítmica da ordem social, mediante a repetição analógica da criação cósmica. Essas construções simbólicas visavam harmonizar as existências finitas do indivíduo e da sociedade ao tempo infinito e cíclico em que estavam circunscritas. O tempo infinito podia conviver com a ordem do cosmos fechado e seu equilíbrio cíclico, mas frequentemente surgiam perturbações na forma dos eventos irreversíveis, especialmente as derrotas militares e a submissão dos vencidos ao conquistador, levando ao colapso das concepções vigentes de ordem. Nesses eventos, os rituais e seus simbolismos perdiam a capacidade de aplacar a ansiedade existencial e a intrínseca ameaça da não existência.<sup>55</sup>

De tempos em tempos e em diferentes sociedades, a existência em estado de ansiedade motivou irrupções espirituais de vários graus de profundidade e alcance, sem chegar a romper com as concepções cosmológicas da ordem. A ruptura viria com os dois grandes saltos espirituais iniciados pela abertura da alma (*psyche*) à presença da transcendência: as experiências noética e pneumática do polo transcendente do ser, na forma, respectivamente, da filosofia helênica e do misticismo judaico. Essa hipótese é um dos pilares da filosofia política de Voegelin, que considerava não haver distinção essencial entre as duas experiências primordiais da transcendência na história do Ocidente: *nous* e *pneuma* são expressões simbólicas da mesma realidade transcendente e de sua presença na realidade imanente do mundo.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Manuscrito *Ansiedade e razão*, versão final de 1968 (VOEGELIN, 1990a: 58-65). A análise é baseada na *Problemata* (XVII, 3) atribuída a Aristóteles. Porém, atualmente o texto no formato pergunta-resposta, compilado por discípulos da escola peripatética, é considerado de autoria incerta.

<sup>56</sup> Originalmente não existe diferença substancial; as distinções se relacionam com aspectos étnicos e políticos: a filosofia helênica floresceu na realidade da coexistência não hierarquizada das cidades helênicas; a revelação, como tradição judaica, surgiu sob a égide dos impérios egípcio e babilônico. Porém, em sua essência, a filosofia helênica também seria uma modalidade de busca pela revelação divina da ordem e da verdade. (VOEGELIN, 2004: 385-388). A principal diferença está na radicalidade da experiência do ser absoluto, como transfiguração para a imortalidade, na tradição judaico-cristã. Por outro lado, no contexto israelita antigo não houve um símbolo semelhante à *psyche* (crucial para o surgimento da Filosofia), cuja origem é indissociável do politeísmo do ambiente helênico. Com isso, pode-se dizer que a modalidade noética tende a explorar a estrutura da experiência, enquanto a modalidade pneumática se volta para a substância. (VOEGELIN, 1990a: 187-188; 2004: 197-199;

O que distingue o simbolismo cosmológico da ordem da linguagem da Filosofia é o grau de “compacidade” e “diferenciação” dos símbolos. No vocabulário desenvolvido por Voegelin, esses termos possuem importância central. Nas sociedades arcaicas, as experiências da ordem social e política se expressavam em símbolos compactos; com o passar do tempo, as experiências humanas originaram símbolos em graus crescentes de diferenciação, ou seja, de maior profundidade e amplitude. O processo de diferenciação resulta do caráter cumulativo do saber e da abertura do ser ao polo transcendente, mas não exclui a validade dos símbolos mais compactos. Trata-se de uma alteração na estrutura experiencial da realidade: a consciência da relação entre os polos imanente e transcendente do ser, ao surgir originalmente, requer novos símbolos para sua expressão adequada; porém, os campos da realidade não alcançados pelo núcleo da nova experiência permanecem vinculados às simbolizações cosmológicas. Esses são fenômenos complexos, pois a consciência da transcendência acarreta implicações para as simbolizações mais compactas, dando origem a novos processos experienciais.

Desse modo, a relação experiencial entre as modalidades distintas de simbolização da realidade constituiria o cerne de importantes processos históricos de desenvolvimento e decadência de modelos de ordem. (VOEGELIN, 2009a: 357-361)<sup>57</sup> Dito isso, Voegelin identifica três princípios que regem as simbolizações das experiências de ordem: a) a natureza humana é constante; b) “*a extensão da experiência humana está sempre presente na plenitude de suas dimensões*”; c) essa extensão varia da compacidade à diferenciação. (VOEGELIN, 2009a: 107; 2009c: 229-230)

Especificamente sobre a diferenciação que resultou no surgimento da Filosofia, afirmou o autor:

O que começa como um discernimento do mistério e estrutura do processo arrasta para a experiência que se tornou articulada no discernimento, e mais adiante ao seu reconhecimento com um ato de consciência pelo qual o ser humano participa do processo da realidade. A “coisa” que é chamada de ser humano se descobre como tendo consciência e, como consequência, descobre a consciência do ser humano como a área da realidade em que o processo da realidade se torna luminoso para si mesmo. (VOEGELIN, 2010: 242)

O processo de diferenciação é, em certo sentido, uma necessidade humana, pois, com o tempo, os símbolos tendem a perder eficácia e precisam ser “renovados”.<sup>58</sup> A partir da

---

2009a: 293-299). Importante destacar, por fim, que o termo grego *pneuma* surgiu como tradução do hebraico *ruah*, compreendido usualmente como *sopro* ou *espírito divino*.

<sup>57</sup> “*A diferenciação, é preciso dizer, não é um bem por si; ela está repleta dos perigos da dissociação radical dos blocos experienciais mantidos unidos pelo mito, bem como da perda da experiência de consubstancialidade no processo.*” (VOEGELIN, 2009a: 132). No contexto de compacidade das simbolizações cosmológicas da ordem, *consubstancialidade* designa o “*princípio que estabelece a ordem entre os domínios do ser*”.

<sup>58</sup> Carta a E. de Waal, 1966 (VOEGELIN, 2007: 513).

experiência da transcendência, ampliada radicalmente pelos dois saltos espirituais, o tempo infinito deixou de ameaçar a ordem do cosmos, com a transferência da esfera da não existência para o plano inalcançável do polo transcendente do ser. (HUGHES, 2003: 75). Esse desenvolvimento não foi linear, porém: as sociedades e civilizações cosmológicas eram frequentemente abaladas por irrupções espirituais causadas pela percepção da presença do polo transcendente, as quais muitas vezes não alcançavam uma articulação satisfatória das expressões simbólicas ou, por outro lado, consolidavam experiências de natureza eclética. (VOEGELIN, 1990a: 67-70; 2010: 162-165). Por outro lado, o reconhecimento da realidade transcendente nunca se aperfeiçoa por completo, não acarretando, portanto, a dessacralização total do cosmos ou a eliminação de simbolizações cosmológicas residuais. (VOEGELIN, 1990a: 223-224)

Pelo menos desde o Romantismo, o período da História entre os séculos VIII e III a.C. é reconhecido como peculiar: trata-se de uma época de irrupções espirituais e intelectuais, com uma concentração de vultos – Xenófanes, Heráclito, Parmênides, Buda, Confúcio – por volta de 500 a.C. Embora a tese de Jaspers do “tempo axial” seja controversa, a concentração de irrupções é um fato. Nessa época de epifania, o ser humano se tornou consciente da própria existência, distinta do cosmos e imediata perante o polo transcendente do ser. Diferentemente das civilizações cosmológicas anteriores, o significado da existência passou a ser mediado por um indivíduo de especial sensibilidade (filósofo ou sábio), que assumiria a posição de centro da ordenação de comunidades nas quais o caráter humano, compreendido em suas peculiaridades, seria reconhecido como dotado da capacidade de se opor às instituições existentes. Tratava-se de algo inconcebível no contexto egípcio ou sumério: a autonomia que nasce da relação imediata com a transcendência (Deus).<sup>59</sup>

Nas sociedades cosmológicas, a compacidade dos símbolos refletia a ausência de uma consciência elaborada da realidade da existência na *metaxy*, termo grego traduzido por Voegelin como *In-Between* (Entremeio, Intermediário), para se referir ao *locus* da existência, situada entre as realidades do mundo imanente e do empuxo exercido pelo polo transcendente do ser. Em interpretação bastante particular de Platão, ele formula o *insight* fundamental: é no Entremeio que ocorrem a estruturação do *cosmion* e a busca humana por conhecimento e iluminação. Anaximandro afirmara que a origem (*arché*) das coisas é o Ilimitado (*Apeiron*), e que o decreto do tempo determina que as coisas pereçam naquilo do qual nasceram. Esse *insight* simbólico compacto foi diferenciado por Platão no *Filebo* (16 D-E): o mistério do ser

---

<sup>59</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 197-204).

existe entre os polos do Uno (*hen*) e do Ilimitado; na existência humana, com sua pluralidade de almas, cada qual circunscrita à própria limitação temporal, o Uno se torna Múltiplo (*polloi*) e o Ilimitado, limite (*peras*). Entre esses novos polos surgem o número (*arithmos*) e a forma (*idea*) das coisas, na “área” específica do conhecimento humano: a *metaxy* ou Entremeio. (VOEGELIN, 2010: 238-239; 250)<sup>60</sup>

A tese foi sintetizada da seguinte forma:

O Entremeio (*In-Between*) da existência não é um espaço vazio entre duas entidades estáticas, mas o ponto de encontro do humano e do divino numa consciência de sua distinção e interpenetração. Essa consciência da *metaxia* está historicamente em fluxo. A diferenciação da consciência noética através dos filósofos é um evento na história; e quando ocorre, avança o *insight* humano da consciência e do além. O antigo mito era adequado a uma experiência mais compacta do cosmos; quando a consciência se torna noeticamente luminosa, um novo mito se torna necessário.<sup>61</sup>

No vocabulário platônico-aristotélico, a participação na realidade do Entremeio se expressa nos símbolos *methexis* e *metalepsis*<sup>62</sup>: a confluência entre comunidade (*koinonia*) e presença divina (*parousia*) permite ao indivíduo o acesso à *Ideia*, termo que, no contexto helênico, ainda guarda relação com as simbolizações politeístas.<sup>63</sup>

O primeiro *insight* do processo de participação ocorreu quando, na primeira viagem de estudos pelos EUA, Voegelin se familiarizou com o conceito de “experiência pura” de William James, entendido como o fluxo da consciência, irreduzível a um dos polos da relação sujeito-objeto. (VOEGELIN, 2008a: 114-115) No texto *A coisa e suas relações* (1905), James afirma que percepção e objeto são “feitos da mesma substância”: a *experiência pura* se refere ao fluxo imediato de vida do qual se origina o material a ser submetido à reflexão com base em categorias conceituais. (JAMES, 1987: 782) O que distingue sua abordagem das teorias europeias é a obstinação em distanciar o plano concreto da reflexão do mistério da pessoa (o individualismo característico da filosofia britânica), para aproximá-lo da interseção entre eu (*self*) e o mundo. O “ponto de partida” deixa de ser o problema central, tornando-se apenas um dado, e a ênfase se direciona para as áreas do pensamento abertas, fora do alcance do segredo e do ceticismo. (VOEGELIN, 1995: 52-53)

<sup>60</sup> Embora a tradução do fragmento na edição brasileira em referência seja notadamente distinta, o sentido permanece o mesmo (Cf. ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO, 2017: 51).

<sup>61</sup> Ensaio *Sobre Hegel: um estudo em feitiçaria*, de 1971 (VOEGELIN, 1990: 233).

<sup>62</sup> No prisma da filosofia platônico-aristotélica, os termos *metéxis* ou *metaxia* costumam ser traduzidos como *participação*. (ABBAGNANO, 2014, p. 779). Além do *Filebo*, as análises de Voegelin se baseiam nos textos *Banquete (Simpósio)* e *Fédon* (VOEGELIN, 1990: 279-285; 2010: 249-252).

<sup>63</sup> Cartas a M. Henningsen e M. Müller, 1964 (VOEGELIN, 2007: 485-491). Trata-se de um dos fundamentos das teses desenvolvidas no importante texto *O que é a História?*, de 1963 (VOEGELIN, 1990a: 5-7). Ao final do trabalho, retornarei à questão da interpretação voegeliniana do idealismo platônico (item 5.3.2).

Para Voegelin, o aprofundamento do estudo da Filosofia clássica viria mais tarde; sua formulação madura da ideia do Entremeio combinou elementos da *metaxy* platônica com a peculiar *filosofia das potências* de Schelling. Consoante a chamada *Potenzlehre*, a realidade humana surge do “processo tensional” de realização das potências divinas, com a *necessidade* figurando no polo imanente e a *liberdade* no polo transcendente do ser. (DAY, 2003: 36-38; LAWRENCE, 2011: 196). A tese voegelianiana do Entremeio, contudo, situa o fluxo da tensão existencial na consciência humana, considerada o *locus* da experiência de participação no polo transcendente do ser; já para Schelling a participação estaria situada além da consciência, na “liberdade eterna do Absoluto”. (MCGUIRE, 2011a: 70-72). O ponto será retomado adiante, no item 3.5.

Em sua formulação, a consciência do Entremeio constitui uma área da realidade na qual a tensão entre o indivíduo que possui consciência e as forças que o impelem a ser consciente se torna palpável. Trata-se do movimento e contramovimento entre os polos da tensão, na área da realidade (*aletheia*) que a filosofia platônico-aristotélica denomina *psyche*.<sup>64</sup> Essa é outra relevante particularidade de sua interpretação: a combinação da *metaxy* socrático-platônica com a ideia de tensão (*tasis*), introduzida posteriormente pelos estoicos. (DAY, 2003: 107-110). Desse modo, na filosofia política de Voegelin, as relações da “comunidade do ser” partem de dois aspectos essenciais da realidade: a *experiência de participação* e a *tensão entre transitoriedade e permanência*. Neles se iniciam os processos de simbolização utilizados na organização das sociedades, dos quais emergem as instituições políticas e jurídicas.

Daí também surge a concepção da Filosofia como projeto existencial, na forma de “*um processo subjetivamente dinâmico que incluía a experiência de buscar e de ser arrastado para dentro da adequação da existência*”. Nesse sentido, a característica marcante do filósofo seria a sensibilidade ao ímpeto da tensão experimentada e a abertura à sua influência formadora. (WEBB, 2013: 147) A tensão exercida pelo fundamento, ao iluminar a autocompreensão do indivíduo no prisma do *logos* da participação, constitui elemento essencial do processo de conhecimento: o elemento ontologicamente racional.

Por outro lado, a tensão “em si” não pode ser apreendida, no sentido de “objeto” da observação intencional.<sup>65</sup> Quanto à própria experiência, o movimento no Entremeio não possui “conteúdo” além do questionamento, dos índices direcionais das forças (imanente e

<sup>64</sup> Palestra *Estruturas da consciência*, de 1978 (VOEGELIN, 2004: 361-364).

<sup>65</sup> Provém daí a crítica à distinção estoica entre *tasis* (tensão entre matéria e forma) e *tonos* (tensão quanto à ordem divina na psique e no cosmo), considerada uma abstração que elimina a linguagem concreta da tensão, convertendo-a na “*propriedade de um objeto material denominado psique*”. (VOEGELIN, 2010: 93-94)

transcendente) e da consciência de si (luminosidade). Os símbolos expressam essas experiências e o próprio movimento autoconsciente como um evento da existência, situado na sociedade e em dado ponto da história.<sup>66</sup> Nesse sentido, é interessante observar que o vocabulário dos primórdios da filosofia grega não tratava de definições ou conceitos, mas das tensões espirituais inerentes à existência. Termos como *zetesis* (busca), *kinesis* (impulso de busca pela alma) e *peitho* (persuasão) expressam a ideia do movimento causado pela tensão existencial, em duplo sentido: da atração exercida pelo fundamento e da iniciativa do indivíduo em lançar-se na busca pela ordem, impulso que pode conduzir à diferenciação da consciência.<sup>67</sup> A resistência à inverdade, portanto, constituiria um processo psíquico básico, diretamente relacionado com o empuxo exercido pelo polo transcendente do ser.

O termo *fundamento* também provém da filosofia clássica, consoante os vocábulos *aition* (fundamento e causa) e *arché* (fundamento último). Segundo Voegelin, a busca pelo fundamento seria uma constante de todas as civilizações e sociedades; embora as formas variem imensamente, a essência seria a mesma: “*O fundamento da existência é uma realidade experienciada da natureza transcendente, em direção à qual se vive em tensão.*” (VOEGELIN, 2000b: 229) A abertura para o fundamento, através da psique, pode ser considerada o elemento definidor da natureza humana: esse é o postulado central da filosofia de Voegelin e, desse modo, também o ponto no qual, para alguns dos seus críticos, teria ele incorrido em dogmatismo. (COOPER; BRUHN, 2008: 151-152)

Nesta perspectiva, tanto o *homem*<sup>68</sup> como *Deus* possuem existência apenas como polos da tensão no Entremeio; portanto, não há um ponto privilegiado de observação, a partir do qual os polos da tensão ou o processo da existência como um todo possam ser analisados como “objetos”. Para Voegelin, o tema foi sintetizado por Gottfried Leibniz (1646-1716), na obra *Princípios da natureza e da graça* (1714), nas duas questões fundamentais da metafísica: existência (“*Por que há algo e não nada?*”) e essência (“*Por que aquilo que existe é como é, e não diferente?*”). Não é possível responder essas questões diretamente com proposições, mas apenas através de simbolizações (mitológicas, teológicas, metafísicas, etc.). Em certa

<sup>66</sup> Ensaio *Evangelho e cultura*, de 1971. No tema, remeto também à correspondência com M. Henningsen, de 1964 (VOEGELIN, 1990: 186-187; 2007: 474-476).

<sup>67</sup> Palestra *A origem meditativa do conhecimento filosófico da ordem*, de 1981 (VOEGELIN, 2004: 384-385). Em debate no Instituto Thomas More de Montreal, em 1976, Voegelin tratou do ponto de forma prosaica, dirigindo-se ao interlocutor: “*Por que você está aí sentado, fazendo perguntas? Porque há em você o kinesis divino que te impele a se interessar.*” (VOEGELIN, 2004: 330). Já no vocabulário da diferenciação pneumática, a atração pelo fundamento é simbolizada no termo *helkein*, que aparece apenas em João, o mais “grego” dos evangelistas. (VOEGELIN, 1990: 189-191)

<sup>68</sup> Termo empregado reiteradamente por Voegelin. No presente trabalho, emprego o vocábulo *indivíduo* para referir ao polo humano da tensão existencial.

medida, porém, a segunda questão já contém em si a resposta, pois expressa a própria natureza do ser humano em busca do seu fundamento.<sup>69</sup>

Heráclito teria sido o primeiro pensador a identificar a Filosofia com a exploração da profundidade da psique<sup>70</sup>, tendo expressado a tensão da busca pelo fundamento em vocabulário específico (as variantes *amor*, *fé* e *esperança*), absorvido posteriormente no símbolo *amor Dei* de Santo Agostinho (354-430) e na tese da “abertura da alma” de Henri Bergson (1859-1941). A tensão significa que o indivíduo, em alguma medida, participa no Ser divino através da psique, o sensorio da transcendência. Para Aristóteles, a primeira virtude existencial consiste justamente no cultivo desse “si noético”. Na tensão se fundam o amor ao próximo e a participação de todos no *nous* divino, possibilitando à comunidade se guiar pela virtude política básica da *philia politike*. O fundamento do ser no *nous* comum ganhou expressão no termo grego *homonoia*, adotado nas epístolas de Paulo em referência à comunidade cristã. Traduzido como *like-mindedness* na bíblia do Rei Jaime, esse símbolo de origem helênico-paulina chegou ao pragmatismo norte-americano como a categoria básica da sociologia de Dewey.<sup>71</sup>

Por fim, importa destacar que esses *insights* se refletem também na dimensão da representação: as iluminações noéticas e pneumáticas alcançadas pelo indivíduo podem se tornar representativas, caso se provem válidas e aplicáveis à humanidade em geral. Essa afirmação parte da premissa de que existe uma essência humana, remontando às modalidades compactas de conhecimento da realidade, com raízes na consubstancialidade de todo ser.<sup>72</sup>

### 3.2.2 História, consciência, linguagem

A questão da consciência emergiu mais fortemente nas pesquisas de Voegelin com os dilemas acerca da natureza das ideias políticas. Em suas palavras:

Na busca por uma teoria do indivíduo, da sociedade e da história, em 1943 os estudos chegaram a um impasse: o núcleo da filosofia política devia ser uma teoria da consciência, mas as instituições acadêmicas não dispunham dos instrumentos adequados, apesar da superabundância de teorias e metodologias – neokantismo; ciência livre de valores (Weber), positivismo (Escola de Viena; Wittgenstein; Russell); juspositivismo (Kelsen); fenomenologia (Husserl); e as teorias

<sup>69</sup> Palestra *Em busca do fundamento*, de 1965. O tema recebe destaque também na introdução de *A era ecumênica*, quarto volume de *Ordem e História* (VOEGELIN, 2000b: 224-226; 2010: 130-133).

<sup>70</sup> Carta a R. Heilman, 1966 (VOEGELIN, 2007: 504).

<sup>71</sup> Palestra *Em busca do fundamento*. O tema da incorporação do símbolo *like-mindedness* pela Sociologia pragmática, representando certa consciência de pertencimento a um grupo de indivíduos com características similares, ganhou destaque já em *Sobre a forma do espírito americano* (1928). A expressão voltaria a aparecer em dois ensaios da década de 1930 sobre os “tipos nacionais” e, mais importantemente, no livro *As religiões políticas* (1939), última publicação do período austríaco. (VOEGELIN, 2000b: 230-231; 1995: 218-219; 2003a: 233-234; 2003b: 458-459; 2002: 49-50).

<sup>72</sup> Carta a M. Henningsen, 1964 (VOEGELIN, 2007: 486).

de Marx e Freud. Contudo, por que autores como Marx e Comte proibiam expressamente a investigação de setores da realidade não alcançados por seus horizontes pessoais? A resposta não era clara.<sup>73</sup>

O enfrentamento dos obstáculos ideológicos à investigação da realidade, destarte, impulsionou a mudança de ênfase na concepção de ideias políticas para a compreensão do substrato simbólico presente nas ordenações humanas da realidade social e, conseqüentemente, para os problemas da consciência e suas relações com a Ciência Política e a Teoria da História. No entender de Voegelin, tais planos constituem aspectos de uma realidade indissociável: é possível distingui-los para efeitos analíticos, consoante critérios metodológicos claros, mas sempre ressaltando a unicidade do todo.

Afinal, *ordem política* e *História* não possuem existência “objetiva”, independentemente dos seres humanos que nelas se encontram inseridos: a ordem política existe nas consciências de indivíduos concretos. As concepções de ordem são simbolizadas pela psique, antes de alcançar articulação linguística. As formulações mais efetivas e perenes de simbolizações da ordem são aquelas efetuadas por indivíduos de especial sensibilidade espiritual e capacidade de articulação, mesmo que a efetividade social não seja alcançada durante a vida do autor.

No início de *A nova ciência da política* (1952), Voegelin estabelece que “*a existência do homem na sociedade política é a existência histórica; e a teoria política, desde que penetre no terreno dos princípios, deve ser, ao mesmo tempo, uma teoria da história*”. (VOEGELIN, 1982: 17) As simbolizações políticas surgidas das evocações, alcançando efetividade social, originam as instituições cuja perenidade pode atravessar gerações. O processo de organização social e estruturação das instituições expressa a autocompreensão da sociedade quanto à ordem verdadeira a ser buscada e, também, à própria condição na História.

Provém daí o fato de se dizer que “*a historicidade é uma dimensão indispensável para desvendar a substância da civilização*”, pois “*o âmbito político se desenvolve a partir de uma instância autointerpretativa.*” (HENRIQUES, 2010: 65) Na teoria de Voegelin, a História surge do processo pelo qual uma verdade da realidade, ao emergir da profundidade da psique, reconhece a si como um equivalente superior à verdade experienciada anteriormente. O elemento constante seria o processo da presença no Entremeio. A constante da História seria, na verdade, a constante do próprio processo da realidade, que deixa um rastro de símbolos equivalentes no tempo e espaço. Essa trilha, usualmente denominada *História*, constitui, ela própria, um símbolo que expressa nossa experiência como um coletivo que

<sup>73</sup> Ensaio *Rememoração de coisas passadas*, de 1978 (VOEGELIN, 1990: 304-305).

também integra a própria trilha deixada pela presença movente do processo. “*História é a área da realidade em que o movimento direcional do cosmos alcança lucidez de consciência.*” (VOEGELIN, 2010: 312). Nesse sentido, a História expressaria a tensão existencial no plano do processo de estabelecimento da ordem política pragmática, que é a mesma tensão existencial incidente sobre o processo de ordenação da alma, consoante os *insights* de autoconhecimento e autoiluminação da existência no Entremeio.

A capacidade humana de analisar a História, buscando conhecer e avaliar a verdade e a efetividade das formulações de ordem do passado, decorreria do princípio da equivalência de experiências e simbolizações, que expressa a “*identidade reconhecível da realidade, experienciada e simbolizada em diversos níveis de diferenciação*”. (VOEGELIN, 2008a: 159-160) Ontologicamente, a equivalência decorre da presença do divino na consciência humana (*parousia*) que, ao permitir o reconhecimento da mesma realidade em símbolos e experiências as mais distintas, confere à História sua qualidade universal: “*O que é experienciado e simbolizado como realidade, em um processo de progressiva diferenciação, é a substância da história.*” (VOEGELIN, 2008a: 124)

Provém desse contexto a afirmação de Voegelin de que pela História o ser eterno se apresenta no tempo<sup>74</sup>: os planos de análise podem ser distinguidos, mas permanecem indissociáveis na mesma realidade tensional que se apresenta ao conhecimento pela consciência. As únicas linhas discerníveis de significado na História seriam formadas pelo processo em si de participação na realidade da existência: o processo cósmico que se revela no Entremeio e adquire dimensão histórica a partir das progressões dos discernimentos racionais (noéticos) por indivíduos concretos. Daí a afirmação de que a História não possui “sentido”, mas sim a essência (*eidos*) que se manifesta na eclosão dos significados espirituais na história. (DAY, 2003: 184)<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Tema de importante capítulo do volume *Anamnese* (VOEGELIN, 2009: 391-421). Em texto anterior, o ponto foi vislumbrado da seguinte forma: “*Apenas porque o Espírito está transcendentemente fora do tempo é que pode estar universalmente presente no tempo; (...); apenas porque o curso da comunidade está fora do tempo é que a humanidade é uma comunidade universal dentro do tempo histórico.*” (VOEGELIN, 2019: 140)

<sup>75</sup> Em outras palavras: “*A inteligibilidade a ser encontrada na história é o desdobramento da tensão estrutural e bipolar num processo de experiência e simbolização. O processo histórico é um processo em que os agentes humanos ou respondem à tensão experimentada da transcendência com fidelidade à sua tendência direcional, ou resistem a ela. Dependendo de sua postura fundamental ante a ordem inerente da existência, de sua abertura ou resistência a ela, eles imprimirão sua estrutura em suas vidas e pensamentos, ou então incorporarão e expressarão símbolos de deformação. Desse processo nascerão, menos em virtude da intenção humana do que em virtude de uma espécie de geração espontânea, símbolos de ordem e desordem existencial.*” (WEBB, 2013: 179-180). Em carta a Leo Strauss, de 1950, Voegelin afirma que os esforços de identificação do “sentido” da História (historicismo) também possuem raízes no gnosticismo medieval, tendo como paradigma a especulação trinitária do abade Joaquim de Flora (1135-1202), de importantes desdobramentos nos séculos seguintes. (EMBERLEY; COOPER, 2017: 100-101)

Nessa perspectiva, a estrutura da existência é a participação no processo da realidade, único padrão empiricamente identificável: essa seria a verdadeira constante da História, que não pode ser considerada um “dado” passível de observação “externa” ou, muito menos, uma verdade da qual se possa ter a “posse final”. Além disso, não se pode perder de vista o fato de que a consciência do indivíduo constitui um evento no processo contínuo e inconcluso da existência, não lhe sendo possível captar o processo como um todo. (VOEGELIN, 2008a: 117-118; 2010: 252-258)

Os princípios identificados nas análises do período tardio foram sintetizados da seguinte forma:

Não há nenhum começo absoluto para uma filosofia da consciência. Todo filosofar acerca da consciência é um evento na consciência do filósofo e pressupõe esta consciência juntamente com sua estrutura. Uma vez que a consciência da filosofia não é uma consciência “pura”, mas, ao contrário, a consciência de um ser humano, todo filosofar é um evento na história da vida do filósofo; um evento na história da comunidade com sua linguagem simbólica; um evento na história do ser humano; e um evento na história do cosmo. Nenhum “humano” em sua reflexão acerca da consciência e sua natureza pode fazer da consciência um “objeto” que deve ser confrontado; a reflexão é, ao contrário, uma orientação dentro da consciência com a qual ele pode empurrar até seus limites, mas nunca atravessá-los. (VOEGELIN, 2009: 104)

Dessa forma, considera-se que o fluxo da existência no Entremeio possui uma estrutura de ordem: a esfera da tensão entre verdade e deformação da realidade. Para Voegelin, essa é uma característica marcante de dois grandes ciclos civilizacionais do Ocidente: o período de ascensão e declínio da Filosofia clássica e a complexa transição entre pensamento medieval e moderno. Ambos teriam se caracterizado pela mesma sequência de formulações: primeiramente a simbolização da ordem, seguida do enrijecimento em doutrinas (dogmatização) e, finalmente, o surgimento das correntes céticas que refutam os dogmas e relegam as experiências originais ao plano secundário, quando não as ignoram por completo. Porém, as doutrinas dogmáticas e literalistas, assim como as correntes céticas, apenas existem porque há uma anterior verdade experienciada: as irrupções espirituais que emergem após o declínio da uma verdade prévia. Logo, *“sendo a consciência humana a realidade da tensão voltada para o fundamento divino de sua existência, história é a luta entre existência na verdade e os modos deficientes de existência”*.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Ensaio *Imortalidade: experiência e símbolo*, de 1967 (VOEGELIN, 1990: 72). No entender de Voegelin, seria esse o sentido da “sociedade aberta” pugnada por Bergson: o reconhecimento da tensão e da possibilidade de pender para a verdade ou a inverdade, mas não de anular os polos, daí as virulentas críticas, em correspondência com Strauss, à tese de Karl Popper (1902-1994) da “sociedade aberta e seus inimigos”. Na opinião de Voegelin, a concepção de Popper se baseava em crítica dogmática da Filosofia clássica, para chegar a um pluralismo eticamente neutro fundado em interpretação espiritualmente fechada da tese de Bergson. (VOEGELIN, 1991: 76; EMBERLEY; COOPER, 2017: 95-96; HENRIQUES, 2010: 256-262)

Resta, pois, o problema do próprio processo de ordenação da vida humana na História, que nenhum indivíduo é capaz de capturar em sua inteireza. Ainda assim, a consciência humana é capaz de articular formulações da ordem, em diferentes planos de linguagem. Na introdução ao primeiro volume de *Ordem e História*, Voegelin destaca que “*não há nenhuma posição fora da existência a partir da qual seu significado possa ser visto*”. (VOEGELIN, 2009a: 46). A constatação não era propriamente inovadora: trata-se do problema da consciência de si (*self*) e das “coisas” que lhe são externas, ou seja, da tão discutida dicotomia sujeito-objeto, partindo do ego cartesiano até chegar à fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), que representou tanto sua culminação como um *cul-de-sac*. Como se sabe, a desconstrução de tal dicotomia forma um vasto campo do pensamento no século XX, que parte da chamada “hermenêutica da facticidade” de Martin Heidegger (1889-1976), presente na matriz teórica tanto das correntes da hermenêutica filosófica como, em alguma medida, de diferentes vertentes das teorias críticas pós-modernas.<sup>77</sup>

A partir do século XVII, a dicotomia sujeito-objeto havia substituído o problema clássico do Entremeio (*metaxy* na filosofia clássica, *participatio* na teologia cristã). Contudo, a Voegelin parecia mais correto, simplesmente, partir da experiência em si: a consciência, ao mesmo tempo *locus* e *sensorium* da participação, como modo tipicamente humano de integrar o processo da realidade. Ao atribuir à função sensorial da consciência o papel de “sujeito”, as correntes cartesianas e fenomenológicas criaram uma dificuldade adicional: como explicar a relação do sujeito com o mundo, ou seja, com a realidade compreensiva na qual se insere?

Para Voegelin, o problema emergiu mais fortemente na análise de certos simbolismos (cosmológicos, israelitas, cristãos) que pressupõem a participação na realidade como experiência imediata. A “posição de sujeito” simplesmente não se aplica a tais fenômenos da “*experiência primária do cosmo*”.<sup>78</sup> A fenomenologia husserliana, por sua vez, insiste em circunscrever toda a ordem da consciência à experiência do fluxo temporal. Porém, “fluir” seria uma característica da esfera sensual, não do todo da consciência: “*Não é a consciência*

---

<sup>77</sup> O *corpus* das diferentes hermenêuticas do séc. XX é eclético, com influxos de diferentes teorias, mas de modo geral as teses de Heidegger se fazem presentes em maior ou menor grau. (GRONDIN, 2003: 84-102; WOLIN, 2004: 96-104; 278-279). Em carta a M. Müller, em 1965, Voegelin afirma que o pensamento de Heidegger não o impressionou. Embora, a exemplo da maioria dos jovens intelectuais europeus de sua época, tenha se interessado por *Ser e Tempo*, o livro havia sido publicado pouco após a viagem de estudos pelos EUA. No seu entender, o contato com o pensamento político norte-americano, cujos fundamentos incluíam o esforço de revitalização da tradição clássica e cristã, havia suprido a necessária crítica da fenomenologia e do nascente existencialismo. (VOEGELIN, 2007: 490-491). Em comum, ambos os pensadores entendiam que o resgate da filosofia platônico-aristotélica seria a chave para a superação da crise espiritual ocidental; contudo, a abordagem de Voegelin se distingue pelo aporte de elementos da filosofia do senso comum e o grau de abertura à experiência religiosa. Por outro lado, a crítica de Voegelin a Husserl, embora sem lançar mão diretamente das teses de Heidegger, guarda marcantes semelhanças com sua análise. (LAWRENCE, 2011: 193-208)

<sup>78</sup> Carta a A. Gurwitsch, 1967 (VOEGELIN, 2007: 536-537).

*de tempo que é gerada pelo fluxo, mas, ao contrário, a experiência do fluxo é gerada pela consciência, que, em si mesma, não está fluindo.*” Nesse sentido, embora sem incorrer nos mesmos problemas trazidos pelo materialismo, a fenomenologia apresentaria claras limitações, especialmente ao deixar de reconhecer a pluralidade das estruturas da consciência e, ainda, a relação desta com o fundamento do ser. (VOEGELIN, 2009: 83-85)

Dito isso, Voegelin adota uma definição sintética: consciência significa “*a experiência da tensão direcionada ao fundamento da própria existência*”.<sup>79</sup> Como será visto ao final deste item, por essa concepção a consciência seria formada por duas estruturas básicas: *intencionalidade e luminosidade*. A tensão constitui a própria realidade do Entremeio; seus polos – o elemento humano e o mistério do empuxo transcendente – participam da realidade una que se revela à consciência humana como um processo de iluminação e conhecimento. Desse modo, o próprio termo *consciência* constitui um símbolo que, em linguagem moderna, expressa as experiências não cosmológicas da realidade da existência.

A realidade transcendente se revela primordialmente na criatividade perceptível na realidade do cosmo; revela-se com o processo de diferenciação da consciência; e se revela na presença que atrai a alma para a busca e direciona o processo de sua ordenação. Embora Voegelin, via de regra, utilize a expressão *polo divino*, é importante ressaltar que não se trata de concepção propriamente religiosa. Isto porque, posto de outra forma, a teoria é compatível com versões não religiosas do polo transcendente do ser. Inclusive, o processo de redução fenomenológica pode ser equiparado à meditação propriamente dita, pois ambos visam transcender a consciência na direção do “ponto de fuga”, situado além dos “dados” alcançados pelo conhecimento. (VOEGELIN, 2009: 86-87; DAY, 2003: 81-83)

Tais estruturas seriam permanentes na consciência humana da realidade, embora nem sempre conscientemente na forma de conhecimento refletido, daí a distinção entre participação e consciência (*awareness*) da participação. Ao se tornar autorreflexiva, a consciência assume duplo significado: de local da participação no fundamento transcendente e de *sensorium* capaz de captar e expressar tal experiência. Além disso, assume a função de centro de ordenação: a ordem do cosmos produzida pela compreensão da própria existência e pela ordenação da consciência.<sup>80</sup> Em outras palavras:

A experiência da consciência é a experiência de um processo – o único processo que conhecemos “de dentro”. Por causa desta qualidade característica, o processo de consciência se torna o modelo do processo como tal, o único modelo experiencial a servir como o ponto de

<sup>79</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 199-200).

<sup>80</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 199-200).

orientação do aparato conceitual através do qual temos de apanhar os processos que transcendem a consciência. (VOEGELIN, 2009: 89)

Segundo Voegelin, os símbolos milenares *Início* e *Além* expressam a dinâmica da experiência em sua amplitude: a realidade transcendente na origem do apelo pela busca, a estrutura da consciência na tensão questionadora em direção ao fundamento transcendente e a estrutura da realidade que canaliza tanto o apelo divino como a resposta humana. Isso explica sua permanência desde a Antiguidade. O autor se refere a esses termos como “índices direcionais”, não conceitos abstratos. A abertura da *psyche* ou alma (nos termos de Bergson) permite experienciar o Além não como um “objeto além do mundo”, mas na relação mútua pela qual os polos humano e transcendente se buscam e encontram. Portanto, “*imanência e transcendência são índices que se acumulam ao ser, quando a constituição do ser é interpretada à luz da experiência de transcendência*”.<sup>81</sup>

Com isso, a resposta humana pode se mover em duas direções ao longo da estrutura da realidade: pela dimensão temporal do cosmos, em busca pelo evento precedente, ou pela hierarquia do ser, da matéria inorgânica à própria existência questionadora do indivíduo, no ponto mais “alto”. A consciência reflexiva não resulta em uma “verdade” sobre a realidade divina, mas em *insights* sobre a estrutura de apelo-resposta da própria busca e, para além dela, as estruturas fundamentais do cosmos: duração no tempo e hierarquia do ser.<sup>82</sup>

Por fim, tanto a análise como os próprios símbolos constituem eventos no processo da realidade, relacionando-se mutuamente na busca pela verdade, que se torna luminosa no processo.<sup>83</sup> Voegelin utiliza o termo medieval *luminosidade* para enfrentar uma dificuldade: se a consciência intencional está inserida na realidade à qual se dirige, a própria realidade assume a posição de sujeito. Contudo, não pareceria correto afirmar que a realidade “sabe”: para ele, a formulação de que a realidade se torna luminosa na consciência seria mais satisfatória. O problema é o mesmo do campo da História, em nível mais profundo: a realidade, em cujo processo o indivíduo é constituído como evento, torna-se objeto para a consciência que emerge dela própria.

Essas formulações representam a culminação das extensas pesquisas acerca da estrutura da realidade, ou seja, dos processos pelos quais a ordenação da alma e da vida em sociedade se apresenta à consciência dos indivíduos. Trata-se de reflexões, perpassadas pela questão da

---

<sup>81</sup> Manuscrito *O que é História?*, 1963 (VOEGELIN, 1990a: 3-5).

<sup>82</sup> O termo *ser*, além de ter acumulado diferentes camadas de significado no curso da Filosofia do séc. XX, não parece adequado para expressar o fluxo da existência. No ensaio tardio *Sabedoria e a magia do extremo* (1983), Voegelin adota a expressão “presente indelével” para se referir a essa realidade. (VOEGELIN, 1990: 345-348)

<sup>83</sup> Manuscrito *O Início e o Além*, versão final em 1977 (VOEGELIN, 1990a: 173-174).

linguagem, que acabaram por despertar a atenção de Voegelin para os problemas da consciência, e nela ele buscou a solução para os dilemas relativos à posição do “sujeito” no processo da realidade.

Os problemas de linguagem se tornaram relevantes logo em sua juventude, após retornar da viagem de estudos aos EUA, no quadro de conflagração social e política que antecedeu a anexação da Áustria pela Alemanha nazista. As patologias que afligiam a vida e o debate público eram marcadas principalmente pela degradação da linguagem, com o predomínio dos conteúdos ideológicos sobre a precisão técnica e com a ascensão de retóricas extremistas com pretensões de cientificidade. (VOEGELIN, 2008a: 139-149; WEINZIERL, 1999: 24)<sup>84</sup> Tal impressão se tornaria duradoura, pois, para Voegelin, muitos dos jargões acadêmicos (“fatos e valores”; “visões de mundo”; “sistemas de crenças”, etc) constituíam a linguagem abstrata característica de seu tempo, fruto do desinteresse intelectual pela análise das experiências concretas dos pensadores do passado. (DAY, 2003: 3)

A questão se tornou epistemologicamente crítica por volta da década de 1940, no curso das pesquisas sobre a história das ideias políticas. As expressões linguísticas tendem a “refletir” ou “categorizar” os fenômenos políticos estudados de modo insatisfatório, uma vez que também estão inseridas no processo histórico. (SZAKOLCZAI, 2003: 60) Não sendo a consciência capaz de encontrar o próprio fundamento na ordem imanente do mundo, surge o problema da “teologia do processo”, ou seja, do *“desenvolvimento de um sistema simbólico que procura expressar as relações entre a consciência, as categorias do ser mundanas que transcendem a consciência, e o fundamento do ser que transcende o mundo, na linguagem de um processo imanentemente concebido”*. (VOEGELIN, 2009: 96)

Esse foi um dos motivos para o abandono da noção de ideias políticas em prol da compreensão dos processos simbólicos de ordenação da realidade e, em seguida, da ordem política no prisma do fluxo da História na consciência dos indivíduos. Essa “nova ciência da política” considera que os conceitos teóricos de função informativa ou descritiva resultam do esclarecimento crítico dos símbolos surgidos dos processos de autointerpretação do *cosmion*. A linguagem evocativa dos símbolos, portanto, constituiria o fundamento experiencial dos conceitos.

Ainda assim, persistiam certas dificuldades que seriam superadas apenas anos mais tarde. Para tanto, foi necessário distinguir entre três planos de linguagem. Primeiramente, a linguagem da *intencionalidade*, ou seja, da atenção dispensada aos “objetos” empíricos - as

---

<sup>84</sup> A inspiração partiu das obras do poeta Stefan George (1868-1933) e do jornalista Karl Kraus (1874-1936), que denunciavam veementemente os fenômenos de degradação da linguagem. (VOEGELIN, 2008a: 37-41)

"coisas" com existência no mundo imanente (reconhecendo, em linhas gerais, a validade das teses de Husserl). Em segundo lugar, temos que a História não constitui um objeto empírico, algo existente no mundo imanente. Contudo, também falamos dela, mas nesse caso a linguagem se prende a um paradoxo fundamental: ela também está contida na História: logo, será sempre imperfeita, pois não lhe é possível "abranger" o "objeto" (que, a rigor, objeto não é). Por fim, também somos capazes de tratar das experiências, nas duas modalidades mencionadas, graças à capacidade da consciência de delas nos "distanciarmos", o que representa outro paradoxo, pois se considera que a experiência abrange todos os processos humanos.

Voegelin desenvolveu nomenclatura própria para tratar das três modalidades, às quais se referiu, respectivamente, como linguagens da *thing-reality* (intencionalidade), *It-reality* e *distância reflexiva*.<sup>85</sup> *Thing-reality* e *it-reality* são expressões da estrutura una da consciência, enquanto a distância reflexiva representa o pressuposto fundamental do ato de filosofar. Os neologismos foram cunhados originalmente em inglês: na língua inglesa, o termo *It* pode ser empregado com referência a um evento "cercado" por uma realidade da qual constitui predicado, como na sentença "*it rains*". (VOEGELIN, 2004: 398) Quanto à distância reflexiva, ele afirma que se trata de noção implícita no pensamento de Platão, do qual emerge o *insight* quanto ao hiato entre a existência do filósofo como um *evento da consciência participativa* e, do outro lado, a *exegese desse evento por meio dos símbolos* (ou seja, é a distância reflexiva que permite a articulação dos símbolos); daí também a afirmação de que a verdade dos símbolos não é informativa, mas evocativa.<sup>86</sup>

Para o autor, grande parte das dificuldades enfrentadas pelas teorias contemporâneas da História e da consciência decorre de tentativas, fadadas ao fracasso, de abarcar os três planos numa mesma linguagem.<sup>87</sup> Contudo, deve-se ter em mente que a linguagem da intencionalidade não é capaz de expressar as relações dos planos da *It-reality* e da distância

---

<sup>85</sup> O tema é tratado no ensaio *O além e sua parousia* (1982) e no livro *Em busca da ordem*, último volume de *Ordem e História* (VOEGELIN, 2004: 397-401; 2010a: 37-41).

<sup>86</sup> Ensaio *Sabedoria e a magia do extremo*, 1983 (VOEGELIN, 1990: 343-348).

<sup>87</sup> Trata-se da busca, de que fala Leszek Kolakowski (1927-2009), por uma linguagem filosófica absoluta. O modelo dos três planos de linguagem teorizado por Voegelin parece apropriado para lidar com a tormentosa questão da "verdade" filosófica quanto à realidade abrangente. Kolakowski aponta três estratégias usuais para lidar com o problema: a) para as vertentes mais ortodoxas da filosofia analítica e da fenomenologia, questões "metafísicas" devem ser descartadas como não questões; b) o relativismo, com suas variantes, nega a existência de padrões fixos de racionalidade, pois os mesmos seriam condicionados por circunstâncias culturais e/ou linguísticas; c) por fim, destacam-se as correntes que compreendem a Filosofia como o amor pela sabedoria, na eterna busca que, embora nunca consumada, é capaz de contribuir para a elevação da vida de quem a ela se dedica. Porém, também essa última modalidade é vulnerável à crítica cética; afinal, mesmo a humilde fórmula socrática "*só sei que nada sei*" contém, em si, uma contradição. (KOLAKOWSKI, 1990: 8-18)

reflexiva.<sup>88</sup> Por outro lado, tudo aquilo “*que entra na área da consciência tem que assumir a forma de objeto*”, mesmo que não seja um objeto”. (VOEGELIN, 2009c: 250)

Dessa “estrutura paradoxal da consciência” advêm questões que, não raro, turvam ainda mais a compreensão da realidade. Exemplificando, Voegelin destaca a oposição entre teorias “convencionais” e “naturais” da linguagem: as primeiras apontam certa arbitrariedade nos processos de definição dos signos fônicos que se referem às “coisas”; já a segunda vertente entende que os signos não seriam inteligíveis se não possuísem alguma realidade em comum com as coisas a que se referem. Para o autor, ambas as linhas são inaplicáveis à linguagem simbólica da ordenação da psique:

Ambas as opiniões têm fundamento precário, pois seus adeptos não estavam presentes quando a linguagem se originou, enquanto os homens que estavam presentes não deixaram registros do evento, mas apenas a própria linguagem. Segundo meu entendimento da questão, ambos os grupos estão certos em suas motivações, assim como em suas tentativas de explorar as condições incidentais da origem da linguagem e de seu significado; e no entanto ambos estão errados, na medida em que negligenciam o fato de que a epifania das estruturas na realidade – sejam elas átomos, moléculas, genes, espécies biológicas, raças, a consciência humana ou a linguagem – é um mistério inacessível a uma explicação. (VOEGELIN, 2010a: 39-40)

A construção de Voegelin é uma importante proposta de esclarecimento da complexidade da realidade da linguagem, mas não se trata propriamente de solução. Ele próprio reconhece alguns problemas prementes. Por sua tese, a linguagem emerge do processo da consciência quando a realidade se torna luminosa, permitindo ao indivíduo que possui consciência designar suas experiências; no plano da função intencional, a linguagem transmite a realidade intencionada. A linguagem, portanto, se constitui de intencionalidade e do processo pela qual ela própria emerge, daí o peculiar problema: o termo “verdade” designa o processo da realidade se tornando luminosa por sua estrutura no processo, com a participação humana, mas também alude ao “conhecimento” da realidade. Portanto, a verdade se refere não apenas à realidade externa ao indivíduo, que o confronta, mas também ao processo da realidade no qual o indivíduo figura como “evento” que conduz à consciência.<sup>89</sup> Por tudo isso, a estrutura da experiência no Entremeio não pode ser descrita em termos de sujeito e objeto, mas como o processo na realidade que abarca o cosmos do mistério transcendente e a mente humana na qual ele se torna cognitivamente luminoso. A realidade compreensiva é constituída pela experiência, luminosa para si mesma, do movimento e contramovimento divino-humano impulsionado pelo apelo revelatório e a resposta imaginativa.

<sup>88</sup> Palestra *O Além e sua parousia*, de 1982 (VOEGELIN, 2004: 397-401).

<sup>89</sup> Palestra *Estruturas da consciência*, de 1978 (VOEGELIN, 2004: 354-357).

Dito isso, não existiriam registros da experiência na psique sem a autoexegese por meio dos símbolos de linguagem engendrados durante o evento. Essa articulação pertence ontologicamente ao Entremeio e não pode ser tratada, separadamente, como ato imanente e “externo” à experiência. A hipóstase de qualquer aspecto da experiência destrói a dinâmica dos movimentos, tendo como resultado um rastro de fragmentos estáticos e uma consciência imanente, a ser sobreposta por uma consciência reflexiva que irá dispor da preexistente linguagem hipostasiada.<sup>90</sup>

Com todas essas ressalvas, embora o complexo seja incompatível com a relação sujeito-objeto, podemos utilizar “sujeito do conhecimento” como convenção linguística. Para tanto, é preciso ressaltar que, em se considerando correta a tese da existência no Entremeio, o sujeito (“Eu”, “ego”, “subjetividade”, etc.) não pode constituir, ele próprio, o fundamento último do conhecimento. Dito isso, a postura da consciência que intenciona a verdade como objeto pode ser denominada *intencionalidade*. Por outro lado, quando a reflexividade da consciência direciona a busca da verdade para a realidade abrangente (*It-reality*), ela se torna luminosa. Logo, para Voegelin, a consciência é formada por duas estruturas inseparáveis: intencionalidade e luminosidade.

A intencionalidade corresponde à ideia resultante dos conceitos que formulamos acerca da realidade; por sua vez, os símbolos emergem da luminosidade do processo (“*It*”). Na filosofia de Voegelin, o “símbolo anamnético” *luminosidade* tem a função de ressaltar que o “sujeito pensante” está “*sempre já imerso no todo compreensivo da realidade, antes do aspecto reflexivo da consciência diferenciar entre sujeitos de cognição e objetos conhecidos*”. (DAY, 2003: 119) Por essa tese, portanto, a intencionalidade é atributo da consciência diretamente relacionado com a dimensão corpórea do indivíduo, enquanto a luminosidade emerge da função sensorial da psique, relativa à existência no Entremeio.

O complexo se completa com a distância reflexiva, de onde emerge a linguagem capaz de tratá-lo como uma realidade independente da própria reflexão. O ponto é especialmente crítico, pois o componente humano do processo de participação não deve ser confundido com o componente da reflexão dirigida ao todo do complexo. Esse erro filosófico estaria na origem da tese de que a ideia do transcendente divino constitui mera projeção da consciência humana, devendo ser trazido de volta para o plano imanente.<sup>91</sup>

Consoante às formulações do período intermediário da obra de Voegelin, o teórico político deve se “afastar” ao máximo da magia da evocação, mas não lhe é possível se

<sup>90</sup> Manuscrito *O Início e o Além*, versão final em 1977 (VOEGELIN, 1990a: 177-180).

<sup>91</sup> Palestra *A origem meditativa do conhecimento filosófico da ordem*, de 1981 (VOEGELIN, 2004: 391-394).

desvincular do *cosmion* (RIEDL, 2011: 8-9).<sup>92</sup> No período tardio, a estrutura da consciência foi simbolizada pelo “*paradoxo da intencionalidade e da luminosidade*” e o “*complexo consciência-realidade-linguagem*”. (VOEGELIN, 2010a: 66)

Para os fins do presente estudo, cabe enfatizar a diferença entre as linguagens dos símbolos e dos conceitos. Na filosofia voegelianiana da existência, a verdade simbólica é de natureza evocativa: os símbolos emergem da luminosidade do processo de participação captado pela consciência do indivíduo que dele participa como polo e como evento.<sup>93</sup> Por outro lado, o componente de intencionalidade da consciência humana é capaz de articular a verdade informativa acerca dos objetos a que se dirige, através de conceitos. Os símbolos, portanto, não podem ser analisados como se fossem conceitos, sob pena de se incorrer em compreensões distorcidas do processo da realidade.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> É possível perceber uma mudança no uso do termo *magia* na obra de Voegelin. No período intermediário, ganha destaque a magia da linguagem evocativa que cria o *cosmion* protetor. No período tardio, a magia passa a ser associada às deformações da consciência e o anseio de construir “segundas realidades” (cf. item 3.4, adiante). O tema é tratado em carta a K. Vondung, de 1981. (VOEGELIN, 2007: 867-868)

<sup>93</sup> A formulação foi inspirada pelo *insight* fundamental de Schelling: “*Não se pode compreender o ‘si’ consciente que interpreta um símbolo como causa da experiência que constitui sua origem. Toda interpretação consciente de símbolos, para ser correta, não pode perder de vista o fato de que surge relativamente tarde na ordem dos eventos e, portanto, sempre deve respeitar a tensão entre as dimensões consciente e inconsciente da existência humana, através da qual os símbolos vêm à existência.*” (DAY, 2003: 75). Provém daí o fato de se dizer que a filosofia da consciência de Voegelin se alinha às tendências “subjetivistas” para as quais a consciência é, em última instância, modo de existência e não de informação; logo, não seria possível conhecê-la “objetivamente”. (WEBB, 2013: 171-178)

<sup>94</sup> Carta a H. Ogden, 1968 (VOEGELIN, 2007: 562-563).

### 3.3 Existência em desordem

No clima de opinião característico do século passado, com o agravamento dos embates ideológicos durante os conflitos geopolíticos globais, os fenômenos de reificação de aspectos da experiência da realidade estavam tão disseminados que as reflexões de Voegelin sobre a estrutura da consciência foram frequentemente recebidas com espanto ou indiferença. Segundo suas teorias, afinal, as bases para a compreensão da própria realidade estariam gravemente comprometidas, tanto na esfera política como no ambiente acadêmico.

No limite, sua filosofia trata dos aspectos discerníveis da relação entre consciência humana e mistério transcendente. Esse é também o ponto que sempre gerou dificuldades e controvérsias entre os intérpretes de sua obra, permanecendo em aberto a questão de se ele próprio não teria incorrido em objetificações da experiência. (MACALLISTER, 1995: 225-227)

Antes de tratar concisamente das principais modalidades de deformação da experiência da realidade estudadas por Voegelin, faz-se necessário um esclarecimento prévio quanto aos sentidos do termo *razão*.

O vocábulo latino *ratio* surgiu como tradução do *nous* da filosofia grega. Porém, *nous* não significa uma faculdade imanente do organismo humano, mas a consciência da existência no Entremeio e da própria ignorância, a ser transposta pelo impulso da busca pelo Além (*epekeina*), símbolo do mistério do polo transcendente do ser.

Embora esse possa ser considerado o principal sentido de *nous*, segundo Voegelin seria possível identificar pelos menos dez acepções para o termo, a saber:

- a) quanto ao conteúdo, *nous* significa a consciência de existir a partir de um fundamento. Trata-se de ponto essencial para a compreensão do irracionalismo moderno: se esse aspecto for esvaziado, torna-se possível preencher o conteúdo com algum fragmento da realidade, conferindo-lhe caráter de substância;
- b) quanto aos polos da consciência, *nous* significa a transcendência da existência humana no movimento (*zetesis*) em direção ao fundamento;
- c) como fundamento criativo da existência, o *nous* exerce atração (*kinesis*) sobre a psique humana;
- d) como faculdade humana, *nous* é o sensorio que permite a compreensão de existir a partir do fundamento;
- e) também como faculdade humana, *nous* é a capacidade de articular a compreensão da experiência através das ideias (aspecto formulado inicialmente por Platão);

- f) como virtude existencial, *nous* é a perseverança da preocupação com a própria relação com o fundamento (origem da *phronesis*, a virtude da sabedoria prudencial);
- g) como esforço de ordenação da existência a partir dos *insights* alcançados, o *nous* é um dos elementos fundamentais dos sistemas de ética;
- h) na existência em comunidade, *nous* pode se referir ao esforço persuasivo (*peitho*) em induzir outras pessoas a participar da vida da razão;
- i) como forma humana, o *nous* constitui o indivíduo através da participação na razão do fundamento (questão fundamental nas tradições aristotélica e escolástica);
- j) por fim, o *nous* pode assumir o sentido de constituinte da sociedade, através da participação de todos os indivíduos no fundamento comum. Trata-se de categoria fundamental da ciência social clássica: a *homonoiia* de Aristóteles, retomada por Alexandre Magno e por Paulo e, no contexto secular, reelaborada por autores como Dewey (*like-mindedness*) e Giddings: a base da *philia politike*.<sup>95</sup>

Portanto, tendo essa análise como premissa, a “razão” da filosofia platônico-aristotélica engloba uma gama de aspectos da experiência da existência no Entremeio, no qual a psique ou alma se move em busca da verdade, no movimento mútuo de impulso e atração, característico da relação entre os polos (“índices”) imanente e transcendente do ser: a psique como “*movente que move a si mesmo*”, o movimento que se torna luminoso pela integração do *nous*. (VOEGELIN, 2009c: 255)<sup>96</sup>

A rejeição do polo transcendente da existência é um fenômeno recorrente ao longo da História, tendo se tornado dominante no Ocidente a partir da secularização radical das ciências do espírito, promovida pela modernidade iluminista. Esse processo teria tido consequências importantes, muitas vezes dramáticas, para a ordenação da vida humana em sociedade.

Nesse sentido:

Questões de ordem social podem ser discutidas racionalmente apenas quando a ordem do ser, a que pertence a ordem social, é vista em sua inteireza e em todo o seu caminho até sua origem

<sup>95</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 214-217).

<sup>96</sup> Na formulação residualmente cosmológica de Platão, *nous* simboliza o “terceiro deus”, após Cronos e Zeus, cuja presença (*parousia*) opera a ordenação da existência. Na *República*, *Agathon* simboliza a transcendência. O polo transcendente da existência, que não possui “conteúdo”, representa a condição do conhecimento verdadeiro e da própria capacidade de conhecer. A ascensão em direção ao que está além do ser (*epekeina*) pode se expressar simbolicamente de diferentes formas, a depender da força que impulsiona a busca (*eros*, *mania*, desejo da verdade, etc.). Não surpreende, portanto, o fato de que, na obra de Platão, essa estrutura existencial tenha sido simbolizada de formas distintas no *Banquete*, no *Fedro* e na *República*. (VOEGELIN, 2009c: 172-173)

transcendente. Se essa condição de *episteme* não é preenchida, a discussão degenera num mero debate retórico quanto aos prós e contras; e em vez das conclusões a que a discussão deveria levar por meio de questionamentos analíticos, obtemos os *topoi* a partir dos quais o debate é mostrado como sem solução. (VOEGELIN, 2009: 384)

Platão denominou *anoia* a insensatez sofista de descartar as experiências da realidade divina juntamente com os desacreditados deuses do mito.<sup>97</sup> *Loucura* é a tradução mais usual do termo, enfatizando a desordem da existência causada pela *anoia*; Voegelin, com o objetivo de destacar os processos mentais, adota a expressão *esquecimento*. Porém, ele observa que o termo desapareceu do discurso filosófico, em parte porque a tradução de *nous* como “razão” acabou transformando *anoia* em “desrazão”, distorcendo imensamente o sentido original do símbolo linguístico. (VOEGELIN, 2010a: 65)

No cristianismo, as mutações de sentido do *nous* resultaram na “razão natural” como fonte de conhecimento subsidiária à realidade divina, o que permitiu à Igreja reivindicar para si o monopólio da revelação. (VOEGELIN, 2010a: 65-66) Esse desenvolvimento representou um estágio importante do processo de formulação das bases híbridas da Teologia, com elementos das tradições helênica e judaica, além de contribuir para a consolidação das estruturas do poder temporal da Igreja. Trata-se de ponto crucial para a compreensão do Direito natural, abordado adiante (item 5.3.1). Por ora, basta salientar que a concepção da Filosofia como fruto de uma “razão natural” seria simplesmente falsa por não encontrar respaldo nas fontes primárias conhecidas.

Dentre as consequências do esvaziamento do elemento transcendente do *nous*, uma das mais importantes foi a doutrina medieval do nominalismo, tendo como expoente o jesuíta inglês Guilherme de Ockham (1285-1347). Para o nominalismo, em suma, o mundo representa a realização de uma ordem hipotética dentre infinitas possibilidades, mas não possui estrutura essencial ou relação direta com a substância divina. A essência da natureza, além de inacessível ao conhecimento humano, pode ser alterada pela onipotência de Deus; podemos almejar apenas o conhecimento empírico dos padrões recorrentes da realidade acessível aos sentidos. (VOEGELIN, 2013: 126-131; VILANI, 1999: 57-62) Com isso, as bases para a cisão entre as esferas da fé (revelação) e fideísmo (razão natural) estavam solidificadas. O desenvolvimento histórico culminaria no fenômeno da secularização, com a separação completa entre as esferas da razão e do espírito. (VOEGELIN, 2017: 65-72). Nesse

---

<sup>97</sup> Manuscrito *O Início e o Além*, 1977 (VOEGELIN, 1990a: 199-203). A referência remete ao Livro II da *República* e ao Livro X das *Leis*. Voegelin destaca que o termo *anoia* pode ser considerado equivalente ao hebraico *nabal* do *Livro dos Salmos*, traduzido na teologia medieval como *insipiens*.

processo, o nominalismo também teria sido crucial para o desenvolvimento das correntes da Ciência Política fundadas na distinção entre “fatos” e “valores”. (MCALLISTER, 1995: 224)

Para Voegelin, fideísmo e redução fenomenológica são exemplos de reificação da experiência, decorrentes da incompreensão do significado do símbolo linguístico “transcendente”. Pela visão tornada predominante no período moderno, o polo transcendente é tido como a realidade divina situada além do mundo desdivinizado. As simbolizações antigas eram diferentes: na filosofia platônica, o Além simboliza o objetivo da meditação que transcende a realidade do cosmos permeada pelo divino; no cristianismo, o mundo afetado pela transcendência do Cristo encontra-se impregnado pela presença divina. Nos séculos mais recentes, o uso indiscriminado da expressão *realidade transcendental* teria contribuído para obscurecer tanto o conteúdo da experiência como os *insights* analíticos, levando aos fenômenos de objetificação.<sup>98</sup>

Não pretendo incorrer numa simplificação ingênua da história das tendências nominalistas ou do processo de secularização, mas apenas destacar a linha de desenvolvimento que parte do *nous* impregnado com a presença do ser transcendente até chegar à razão moderna – a *raison* autônoma do ideal iluminista. Segundo Voegelin, a secularização promovida pelo Iluminismo constituiu a segunda etapa do processo de imanentização da experiência da realidade, absorvendo no plano mundano o mistério do polo transcendente. A primeira etapa teria sido a já mencionada especulação trinitária de Joaquim de Flora, que rompeu com a concepção agostiniana da História e reavivou as tendências apocalípticas cristãs. Daí em diante, correntes apocalípticas passaram a interagir com o gnosticismo político que se desenvolvera em paralelo. Os modelos trinitários de especulação histórica se tornariam recorrentes, sendo adotado por autores como Turgot, Comte, Hegel e Marx. (VOEGELIN, 1982: 87-91) Contudo, é importante salientar que, em grande parte, o radicalismo das ideias iluministas significou uma reação ao fundamentalismo religioso, que havia fossilizado as experiências no cerne das religiões cristãs.<sup>99</sup> Esse foi um dos principais fenômenos do processo civilizacional de grande complexidade que resultou na realidade política da época de Voegelin, marcada, entre outras características, pelo predomínio das concepções ideológicas e o embate entre diferentes dogmatismos pelo monopólio da verdade da existência.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Manuscrito *O Início e o Além*, 1977 (VOEGELIN, 1990a: 217-218).

<sup>99</sup> Carta a R. Heilman, 1958 (VOEGELIN, 2007: 370-372). Daí também a expressão “imanentização do *eschaton*”, tornada anedótica entre os alunos de Voegelin (COOPER; BRUHN, 2008: 127-128).

<sup>100</sup> Na introdução à edição brasileira da *História das Ideias Políticas*, Mendo Henriques destaca os seguintes aspectos da ruptura representada pela teoria política moderna: crença na irracionalidade da verdade revelada;

Para ele, a História não é um fluxo contínuo de existência na verdade, mas, ao contrário, é repleta de períodos de deformação. A principal deformação de sua época teria sido o anseio intelectual por um corpo de doutrina permanentemente válido: “o sistema para acabar com todos os sistemas”. Essa seria uma característica do período que se estende aproximadamente de 1750 a 1950. A crise da Teologia e da Metafísica no século XVIII teria obscurecido os simbolismos noéticos e pneumáticos engendrados ao longo da Antiguidade e da Idade Média; as tentativas de recapturar a realidade da existência, embora parcialmente bem sucedidas em alguns campos do saber, em sua maioria incorriam em dogmatismo doutrinário.<sup>101</sup>

A análise desse processo civilizacional constitui o fulcro da longa pesquisa sobre a história das ideias políticas. Ao invés de se ater aos pensadores considerados canônicos pela literatura contemporânea, consoante as concepções que situam as ideias políticas em uma espécie de linha evolutiva (culminando na posição presente do autor, frequentemente), a abordagem de Voegelin destaca os lentos processos históricos de formação e ruptura das concepções de ordem, ao longo dos séculos, enfatizando as formulações que, na sua avaliação, denotam aguçada sensibilidade quanto aos sentimentos predominantes nos diferentes contextos políticos.

Por esse prisma de análise, gradualmente suas pesquisas passaram a enfatizar o tema do gnosticismo político, até chegar, nas conferências de *A nova ciência da política* (1952), a reconhecer “*a essência da modernidade como o crescimento do gnosticismo*”. (VOEGLIN, 1982: 96). Tal posição peremptória seria revista alguns anos mais tarde, mas suas reflexões permanecem como importante análise de uma das mais relevantes modalidades de desordem espiritual da história do Ocidente.

O termo *gnosticismo* costuma ser utilizado para se referir a uma miríade de correntes de pensamento fundadas na premissa de que o conhecimento (gnose) é a condição principal para a salvação da alma. O conhecimento, portanto, não seria um meio para o aprimoramento da existência, mas seu fim em si: a gnose como salvação. Embora a origem das tendências gnósticas possivelmente seja ainda mais antiga (no zoroastrismo persa), o gnosticismo pode ser considerado um fenômeno essencialmente cristão, surgido nos primórdios do cristianismo a partir de influências místicas, neoplatônicas e orientais. (ABBAGNANO, 2012: 565; BERARDINO, 2014, v. 2: 139-145)

---

dicotomia radical entre sujeito e objeto; prioridade do “eu autônomo” sobre a comunidade; tendência para a neutralidade ética; busca por uma religião civil para preencher o espaço de autoridade espiritual; asserção dos “direitos do homem” contra o direito natural clássico da natureza e a “lei natural” da teologia cristã; eclipse dos valores tradicionais. (HENRIQUES, 2012: 12)

<sup>101</sup> Ensaio *Equivalências de experiências e simbolizações na história*, de 1970 (VOEGLIN, 1990: 117-119).

No período contemporâneo, merece destaque a interpretação de Hans Jonas (1903-1993), para quem o gnosticismo tem raiz na “*estranheza existencial*” do indivíduo “*lançado na habitação exígua*” que é o mundo. (JONAS, 2001: 49-51) A leitura de Jonas foi um dos substratos para a formulação própria de Voegelin: o gnosticismo como sentimento de não pertencimento ao mundo, considerado uma prisão da qual se deve escapar, associado à convicção de conhecer a origem e o destino da trajetória humana. Os esforços gnósticos distorcem a ordem do ser ao valorar negativamente o mundo e a História, e ao enfatizar os meios para a fuga da realidade; para tanto, as formulações não precisam ser necessariamente falsas, apenas seletivas. Esse aspecto explicaria a capacidade persuasiva de muitos intelectuais gnósticos.<sup>102</sup>

Além disso, no seu entender, seria possível identificar certa continuidade entre as versões antigas e modernas do gnosticismo, embora o aprofundamento dessa hipótese demandasse esforço específico de análise. Nas modalidades modernas, ele utiliza o termo para se referir aos movimentos e ideologias que, reivindicando o conhecimento absoluto da realidade, pretendem alterar a estrutura do mundo e da própria existência através da ação revolucionária. (FEDERICI, 2002: 219)

A partir do séc. XII, a gnose, presente desde sempre no cristianismo, teria se estabelecido como alternativa experiencial suficientemente próxima da fé para com ela se confundir e, ao mesmo tempo, suficientemente distante para aliviar a incerteza da fé propriamente dita. (VOEGELIN, 1982: 94-95) O fenômeno teria se fortalecido na Idade Média tardia, alimentado por diferentes fatores: o crescimento das correntes sectárias (especialmente a partir das Cruzadas), o gradual esmaecimento da ideia de “igreja universal” e, particularmente, o crescente interesse pelo hermetismo e outras correntes esotéricas a partir do séc. XV. O *corpus* hermético teria fornecido os elementos para a concepção mágica do conhecimento, cultivado por um grupo fechado de iniciados, que seria capaz de configurar a realidade e aliviar o sofrimento humano. Esse componente mágico teria se incorporado ao gnosticismo político, recebendo novos influxos por movimentos como o Romantismo. Dentre as características comuns às diferentes correntes gnósticas, destaca-se o objetivo de “redivinizar” o cosmos, cujo substrato de mistério divino teria se perdido após os processos de diferenciação da consciência que resultaram em simbolizações do polo transcendente do ser.

Na obra de Voegelin, o tema do gnosticismo adquiriu crescente importância ao longo do projeto *História das ideias políticas*, até assumir posição central nas palestras de *A nova*

---

<sup>102</sup> Ensaio *História e gnose*, 1965 (VOEGELIN, 2000b: 156-157).

*ciência da política* (1952), que marcam justamente a transição para o projeto *Ordem e História*. (VOEGELIN, 1982: 85-117)<sup>103</sup> Com isso, gradualmente, a análise passou a enfatizar os fenômenos de evocação política ideológica, retomando o problema abordado inicialmente, no prisma das ideologias totalitárias, em *As religiões políticas* (1938). Nos desenvolvimentos subsequentes, essa linha de análise conduziu ao conceito de “fé metastática”, em alusão à crença na possibilidade de mudança (metástase) da realidade política por meio de atos de fé. (VOEGELIN, 2008a: 106-108; 2009a: 507-510)

O elemento de gnose presente na fé metastática pressupõe que o mistério da existência no fluxo do Entremeio possa ser desvendado através do conhecimento iniciático, revelando o sentido da existência e, ao anular a tensão inerente à busca, abolindo a História. Destarte, as “ideias políticas” se transmutam nas ideologias de massa<sup>104</sup> e no totalitarismo político de consequências funestas: a violência redentora, que busca consumir o suposto “objetivo” da História.

A tese do gnosticismo foi um dos vetores para a interpretação dos temas sobre os quais Voegelin se debruçara no curso do projeto *História das ideias políticas*. O desenvolvimento da pesquisa acabou relegando para segundo plano a tese da evocação do *cosmion*, que se revelou problemática diante das modernas escatologias políticas. O gnosticismo ideológico moderno não exerce propriamente função evocativa; na realidade, suas ramificações totalitárias seriam um sintoma de crise civilizacional. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 37-40). Entretanto, inobstante a repercussão alcançada pelas palestras em Chicago (*A nova ciência da política*) e Munique (*Ciência, política e gnose*), suas teses foram recebidas com frieza. O conceito de *gnosticismo político*, que incluía a compreensão do Iluminismo como um fenômeno (ainda que parcialmente) sectário, chocou-se frontalmente com a autocompreensão dos acadêmicos de formação liberal. Com isso, as críticas ora classificavam

---

<sup>103</sup> Para a análise do papel desempenhado pela tese do gnosticismo no desenvolvimento da obra de Voegelin, remeto às introduções críticas aos dois últimos volumes da *História das Ideias Políticas* (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 19-23; WALSH, 2019: 34-44). A atenção de Voegelin para o tema foi despertada, por volta de 1948, com a leitura de *Irenäus*, de Hans Balthasar (1905-1988). Além das obras de Balthasar e Jonas, merece menção a tese pioneira de Ferdinand Baur (1792-1860). O próprio autor enfatizou que a hipótese da continuidade histórica das correntes gnósticas não era propriamente original, acrescentando com ironia “*não ter descoberto sozinho todos os problemas históricos e filosóficos pelos quais era criticado*”. (VOEGELIN, 2008a: 106)

<sup>104</sup> “*A ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem. É a violação do primeiro e décimo mandamentos, se quisermos empregar a linguagem da ordem israelita; e a nosos, a doença do espírito, empregando a linguagem de Ésquilo e Platão. A filosofia é o amor ao ser por meio do amor ao Ser divino como a fonte de sua ordem. O Logos do ser é o objeto próprio da investigação filosófica, e a busca da verdade concernente à ordem não pode ser conduzida sem um diagnóstico dos modos de existência na inverdade. A função diagnóstica e a função terapêutica são inseparáveis na filosofia como uma forma de existência.*” (VOEGELIN, 2009a: 32). Possivelmente, o componente de fé metastática penetrou o pensamento islâmico através de ideologias revolucionárias caracteristicamente ocidentais, chegando assim ao *jihadismo* radical. (GRAY, 2004: 33-38)

Voegelin como um pensador conservador, ora o acusavam de apologista do irracionalismo. (HENNINGSEN, 2000: 2-4)

A despeito disso, o tema ajudou a estabelecer os marcos da Teoria da História de Voegelin. Para o sucesso do projeto de redivinização da experiência do mundo, o gnóstico precisa “*eclipsar a autoridade da fonte de ordem na alma humana*”. O fenômeno, portanto, importa na inversão do objetivo de esclarecimento da ordem da existência na realidade da tensão existencial, cultivado pela Ciência Política clássica. Com isso, pode-se afirmar que o período moderno se situa na curva de declínio do grande ciclo civilizacional iniciado com a revelação do *logos* na História. Daí também provém a questão da historicidade da verdade, pois “*a realidade transcendente tem uma história de experiência e simbolização*”, desenvolvida de forma não linear. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 22-23)

Segundo Voegelin, “*os objetos fenomênicos podem ser reconhecidos como históricos apenas pela conexão de significado com a esfera do encontro*”.<sup>105</sup> A história das experiências e simbolizações, é importante destacar, se desenvolveria então de forma não linear, com avanços e recuos nos graus de abertura à realidade, sensibilidade espiritual e efetividade das formulações da ordem. Ainda assim, o conhecimento advindo dos processos de diferenciação da consciência poderia ser considerado cumulativo, pois nunca se perde por completo, mesmo nos períodos mais críticos.

Para o autor, o grande desvio ocorrido no pensamento ocidental teria sido a preponderância social das concepções estritas da ciência. Por outro lado, o principal avanço proporcionado pela modernidade seria a ênfase na historicidade da existência, daí a veemente rejeição do rótulo de conservador. No entender de Voegelin, o conservadorismo intelectual de seu tempo partia de compreensões elitistas e a-históricas da Antiguidade clássica, desconsiderando justamente esse crucial avanço trazido pelo pensamento moderno. (HUGHES, 2003: 30-31)<sup>106</sup>

A fé metastática se torna especialmente perigosa quando revestida de verniz “científico”. Essa confluência ocorre quando o conhecimento científico em sentido estrito – lógico-matemático, descritivo (Ciências Naturais) ou meramente utilitarista (técnica) – é utilizado como critério em teses que pretendem abarcar o todo da realidade da existência. “Descarrilamentos” da experiência (no linguajar de Voegelin) e simbolizações distorcidas

<sup>105</sup> Manuscrito *O que é a História?*, de 1963 (VOEGELIN, 1990a: 12).

<sup>106</sup> Cabe registrar que Voegelin manteve uma relação ambígua com o *establishment* conservador norte-americano, com críticas discretas a seus principais expoentes intelectuais e, ao mesmo tempo, interesse pragmático por financiamento para seus projetos. (COOPER; BRUHN, 2008: 41-47)

sempre existiram; porém, esses fenômenos se tornam exponencialmente mais perigosos ao absorverem elementos gnósticos e cientificistas.

Para Voegelin, o cientificismo surgiu em meados do séc. XVI com o fascínio pela “nova ciência” da Matemática e da Física modernas.<sup>107</sup> A questão central – o equívoco em se tratar substância como fenômeno – teria sido vislumbrada inicialmente por Giordano Bruno (1548-1600). O cientificismo, portanto, surge inicialmente como “fenomenalismo”: a ênfase nos aspectos fenomênicos do mundo, acompanhada da atrofia da consciência da substancialidade do ser humano e do universo. Esse processo conduz à “inversão ontológica”: a “ordem do ser” resta circunscrita aos fenômenos acessíveis aos sentidos e pela “ciência”, que passam a ser tratados como substancialidades. (VOEGELIN, 2017: 221-224) Segundo o autor, o diagnóstico de Bruno permaneceu relevante ao longo dos séculos, constituindo o problema central dos neopositivismos e movimentos políticos de massa.<sup>108</sup>

Com o passar do tempo, é possível que a pretensão de cientificidade de certas vertentes cientificistas de análise da realidade social adquira viés mítico, sobrepondo-se aos conteúdos simbólicos das experiências originais: *“A verdade mítica é coberta e obscurecida pela superposição do mito adicional da ciência”*, pois *“não podemos superar o mito, podemos apenas compreendê-lo de maneira equivocada.”* (VOEGELIN, 2009c: 246)<sup>109</sup>

A polêmica relativa ao mistério da existência – a tensão existencial no Entremeio e o conteúdo inescrutável do polo transcendente – não têm relação com a percepção sensorial nem podem ser respondidas mediante proposições referentes a eventos do mundo externo. Diante disso, sectários do cientificismo afirmam tratar-se de falsas questões, ou mesmo não

---

<sup>107</sup> Voegelin trata pormenorizadamente das consequências da controversa tese de Isaac Newton (1643-1727) do espaço e do movimento absolutos – que viria a se provar improcedente – para a antiga questão da substância divina do cosmos. No seu entender, a popularização da física newtoniana por Voltaire (1694-1778) consolidou os pressupostos da “nova ciência” no imaginário popular como o modelo compreensivo de descrição da realidade, relegando à insignificância a questão da substância espiritual e a própria ideia de Deus. (VOEGELIN, 2000a: 171-185). Os paradigmas de Newton influenciaram também a filosofia da experiência de Kant; na segunda metade do séc. XIX, porém, os avanços da Física Quântica e da teoria da relatividade exigiram a reformulação desses paradigmas, tarefa enfrentada pelas correntes neokantianas. (COSKUN, 2007: 229-230)

<sup>108</sup> Ensaio *As origens do cientificismo*, de 1948 (VOEGELIN, 2000a: 168-169). A concepção de Bruno sobre a natureza como inteligência universal e do homem como unidade substancial da alma apontam para a ideia de uma única potência cognoscitiva – composta de senso, imaginação, razão e intelecto – a abranger as esferas da natureza e do indivíduo. Parece inevitável que essa doutrina de inspiração hermética entrasse em choque com o dogmatismo eclesiástico, levando-o à condenação pelo Santo Ofício. (MARQUES, 2011: 79-102)

<sup>109</sup> *“O cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental, e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia.”* (VOEGELIN, 1982: 97). Em correspondência com Leo Strauss, em 1942, Voegelin pondera que uma das raízes remotas do fenômeno parece ser o uso ambíguo da linguagem por Platão, sem distinguir o plano das questões substanciais da ordem daquele das chamadas “áreas periféricas”. O equívoco original do cientificismo reside em aplicar os métodos das ciências “periféricas” (o modelo das ciências da natureza, no caso moderno) à análise das questões substanciais, cuja articulação somente seria possível pela linguagem simbólica do mito. (EMBERLEY; COOPER, 2017: 36-38)

questões. Entretanto, essa posição ignora que tais assuntos foram formulados, por inúmeros indivíduos, ao longo de milhares de anos: “*A negação do significado se choca com o fato empírico de que elas ressurgem com frequência como significativas a partir da experiência da realidade.*” (VOEGELIN, 2010: 395)

A razão imanentizada, tornada vazia de substância, passa a buscar conteúdo em fontes também imanentes: cálculo econômico, poder, libido, raça, etc. Essas manobras se vinculam a alguma área mais ou menos distinta da existência imanente, mas possuem alcance limitado; Voegelin considerava que, nos últimos duzentos anos, todos os possíveis conteúdos imanentes haviam sido explorados, coincidindo com o fim do ciclo de surgimento de novas ideologias, encerrado ao final do séc. XIX.<sup>110</sup>

Os processos de dogmatização se iniciam com a remoção dos símbolos da experiência do respectivo contexto experiencial, eliminando a fonte de luminosidade e, conseqüentemente, seu próprio sentido. Sob certo aspecto, trata-se de problema inerente ao uso da linguagem analógica na articulação da experiência da transcendência. (VOEGELIN, 2009c: 333-335). Provém de tal situação o fato de que a deformação da verdade muitas vezes resulte em confusão entre os diferentes planos de linguagem. O emprego de conceitos para tentar expressar aspectos da tensão existencial, invadindo dessa forma o espaço da linguagem simbólica e/ou conferindo *status* transcendente a fragmentos da realidade, causa apenas confusão e, nos casos patológicos, pode resultar em desordem política.

A exemplo dos mitos cosmológicos, os mitos cientificistas pretendem explicar a realidade de maneira compreensiva e, conseqüentemente, entram em disputa pela verdade da realidade, daí a expressão “*paroquialização do pensamento*”: a fragmentação de acordo com “*perspectivas parciais de interesse contemporâneo*” e as disputas entre “*comunidades de crença*”, geralmente na forma de opostos (individualismo-coletivismo, liberalismo-planejamento, etc). A partir do séc. XVIII, o fenômeno teria se intensificado, conduzindo ao colapso da linguagem filosófica comum e, com isso, da dimensão pública da razão. (VOEGELIN, 2017a: 239-240)<sup>111</sup>

No plano experiencial, de acordo com as concepções modernas de “progresso”, as mutações da ordem da consciência ao longo do tempo são tidas como decorrências de fatores imanentes (condições econômicas, mutações genéticas adaptativas, decisões políticas, etc.);

<sup>110</sup> Palestra *Em busca do fundamento*, de 1965, e ensaio *Razão: a experiência clássica*, de 1974 (VOEGELIN, 2000b: 235-236; 1990: 281).

<sup>111</sup> “*Entramos num período de confusão em que qualquer um pode facilmente estar certo porque quase todo o mundo está errado, à medida que é suficiente enfatizar o oposto do que alguém mais diz a fim de estar ao menos parcialmente certo quanto ao oponente. Esta inversão de posições tornou-se um traço difuso de ideias e movimentos políticos modernos.*” (VOEGELIN, 2017a: 240)

além disso, considera-se que a ciência seria capaz de ajudar o ser humano a moldar a própria História (no campo do Direito, como será visto no item 5.1.2, o fenômeno ganha expressão na figura do legislador).

Parece claro que os mitos do cientificismo permitiram a ascensão das ideologias racistas e totalitárias, travestidas de teorias científicas, que marcaram a primeira metade do séc. XX. Os problemas se enraízam na modernidade pós-cartesiana e positivista, com a absolutização do método em detrimento dos fins, chegando às correntes mais extremas do idealismo e do materialismo. (MALTEZ, 1998: 10-11) Nesse sentido, a política ideológica e as ambições totalitárias não seriam expressões de colapso do progresso moderno, mas sua própria expressão lógica final. (WALSH, 2019: 16)

Dentre as consequências deletérias do processo ocidental de perda do equilíbrio existencial, desespirtualização e hipóstase do polo intramundano, Voegelin destacou, em texto do período intermediário: a crença no poder absoluto da ciência para a ordenação da existência; o acúmulo de conhecimento fenomênico como obstáculo ao cultivo da substância humana e à preservação de elementos da tradição; e, por fim, a ascensão do diletantismo agressivo no campo da Filosofia.<sup>112</sup> De fato, o paradigma da dualidade sujeito-objeto tem importantes consequências: a ênfase na intencionalidade da consciência; a suposição de controle absoluto da razão pelos “sujeitos”; a preconceituosa distinção entre conhecimento *objetivo* (científico) e *subjetivo* (filosófico); a dualidade das esferas *teórica* e *prática*; a negação de que o mito possa expressar verdades filosóficas. (DAY, 2003: 54-55)

Nas palavras do autor:

A premissa de que as ciências concernentes à ordem do homem e da sociedade não são ciências, e de que o campo investigado por uma ciência da consciência e de sua ordem simplesmente não existe; o declínio da ciência da ordem; o desaparecimento dos critérios racionais de ordem e desordem da esfera pública; a abolição da autoridade da razão; a ascensão de movimentos irracionais de massa, sem resistência pela sociedade etc. Uma grande área da realidade (...) foi obscurecida pela ideologia do cientificismo, com resultados desastrosos.<sup>113</sup>

À proporção que abandonava a noção de “ideias” políticas para se dedicar ao substrato simbólico dos modelos políticos de ordenação da realidade, o escopo histórico das pesquisas de Voegelin se tornou mais ambicioso. A reorganização dos materiais reunidos na pesquisa

<sup>112</sup> Ensaio *As origens do cientificismo*, de 1948 (VOEGELIN, 2000a: 193-195). O ponto foi retomado no capítulo final do sexto volume da *História das Ideias Políticas*, no tema da experiência inglesa de “perda do concreto”, ou seja, da orientação fundamental através da fé e seu correlato sistema de símbolos e conceitos. Na Inglaterra, o processo teria se estendido do ciclo puritano, passado pela psicologização do “eu” e culminado na concepção de John Locke (1632-1704) da razão natural e autônoma. (VOEGELIN, 2017: 198-260)

<sup>113</sup> Carta a E. Waal, 1966 (VOEGELIN, 2007: 512). Na mesma missiva, o autor indica que no início do século XX os esforços de recuperação da “ciência da consciência” – na forma do existencialismo, da psicanálise, de uma nova ciência do mito, de desenvolvimentos no campo da Teologia, etc. – começaram a ganhar corpo.

sobre a história das ideias políticas, consoante o novo marco teórico, resultou nos três primeiros volumes de *Ordem e História*, tendo como temas as sociedades cosmológicas, a história israelita e o pensamento grego. Porém, Voegelin viria a concluir que, ao longo dos processos de diferenciação da consciência, os esforços de ordenação estavam inseridos no fenômeno mais amplo da formação e expansão dos impérios ecumênicos, ou seja, das estruturas de poder que almejam reunir diferentes povos e culturas sob o mesmo *cosmion* imperial.<sup>114</sup>

Na perspectiva das expansões e embates entre impérios ecumênicos, o estudo das tensões existenciais absorveu os principais temas precedentes. A conquista pelo império impacta subitamente as formas tradicionais das sociedades conquistadas, mas os processos de reordenação da autointerpretação ocorrem de forma mais lenta. É nesse contexto que devem ser compreendidas as principais manifestações do gnosticismo, da diferenciação da consciência e da relação entre formulações compactas (cosmológicas) e diferenciadas (simbolizações da realidade transcendente) da ordem da realidade. Como pano de fundo, a “*consciência espiritual da humanidade universal*” conduz as ações políticas pragmáticas e os esforços de simbolização. (VOEGELIN, 2010: 73-77)

### 3.4 Considerações finais

No meu entender, os impérios ideológicos do século XX podem ser considerados variantes dos impérios ecumênicos da Antiguidade<sup>115</sup>, tendo como traço distintivo a desordem espiritual. As teses que busquei sintetizar, defendidas por Voegelin em diferentes momentos, parecem apropriadas para o esforço de compreensão de fenômenos relevantes do mundo atual. Embora a polarização dos blocos políticos da “guerra fria” faça parte do passado, as ambições imperiais ecumênicas continuam presentes na realidade política, muitas vezes perpassadas por ideologias gnósticas: na quimera da ecúmena liberal-capitalista que traria o “fim da História”; no ideal de governança regional ou global de viés humanista e tecnocrata; nos apelos por solidariedades nacionais inspiradas por vínculos étnicos e culturais; nas tensões entre imperialismos regionais; na *jihad* global e o sonho do califado unificado.

---

<sup>114</sup> As simbolizações mais antigas remontam ao período micênico da civilização helênica: “ecúmena” (*oikoumene*) como representação da volúpia imperial de expansão e “oceano” (*okeanos*), o horizonte de mistério que representa o limite para a expansão visível. (VOEGELIN, 2010: 270)

<sup>115</sup> Voegelin distingue cinco espécies de formações imperiais: os impérios cosmológicos (Babilônia, Egito), ecumênicos (Pérsia, Roma), ortodoxos (bizantino, islâmico, sacro-romano), os imperialismos nacionais fundados na figura do rei (desenvolvimento europeu que se estendeu do século XI ao XIX) e os impérios ideológicos de sua época. (VOEGELIN, 2004: 412-413)

Esses temas formam um vasto campo da realidade, objeto de análises e pesquisas fundadas em diferentes marcos teóricos. Independentemente do juízo que se faça das teses de Voegelin, parece-me que algumas palavras ainda soam perfeitamente atuais: *“O monopólio usurpado da revelação migrou das instituições eclesiais para os estabelecimentos ideológicos que as sucederam, chegando aos “posicionamentos” revelatórios por meio de atos de destruição violenta nos movimentos de terrorismo contemporâneos.”* (VOEGELIN, 2010a: 66)

Se procedentes suas teses, o único elemento ecumênico que a experiência empírica indica existir é o gênero humano em busca de ordenação e da verdade, sob o empuxo do polo transcendente do ser, ao qual a cada indivíduo reage de acordo com o grau de sensibilidade que a abertura da própria alma lhe proporciona.

## 4 APONTAMENTOS PARA UMA TEORIA DOS SÍMBOLOS

### 4.1 Considerações preliminares

Após tratar dos principais temas estudados por Voegelin, e antes de adentrar a análise de suas reflexões jurídicas, reputo necessários alguns esclarecimentos sobre a importância dos símbolos para o desenvolvimento de suas ideias.

A época de sua formação intelectual foi marcada pela precária estabilização da nação austríaca, após a dissolução do império e a promulgação da Constituição de 1920, elaborada precipuamente por Kelsen, cuja Teoria Pura do Direito (TPD) pretendia purgar a Teoria do Estado (*Staatslehre*) de eventuais elementos “sociológicos” e “metafísicos” para, reduzindo-a à estrutura normativa, possibilitar seu estudo “científico”. A questão será analisada no próximo capítulo; no momento, basta destacar que a Filosofia do Direito neokantiana, fundamental para o desenvolvimento da TPD, não se inspirava propriamente nas teses de Kant, mas na filosofia neokantiana e, particularmente, em sua metodologia. O neokantismo constituiu um conjunto eclético de correntes teóricas, no ambiente germânico da virada para o século XX, que extrapolou a investigação transcendental kantiana quanto à possibilidade de conhecimento empírico para além do âmbito das Ciências Naturais. Apesar da heterogeneidade de tais correntes, a expressão se justifica pela relevância que a vertente, em sua amplitude, assumiu no cenário dos embates metodológicos entre adeptos das “ciências do espírito” e das “ciências da cultura”.

Em suma, é possível afirmar que a metodologia neokantiana propunha estender a aplicação das determinações conceitual-metodológicas da *Crítica da razão pura* para todo o espectro das ciências teóricas e práticas. (COSKUN, 2007: 302-303; SZAKOLCZAI, 2011: 140-142) Com isso, tem-se o postulado de que, mesmo nas ciências humanas, *a definição do método deve preceder a análise do objeto*.

Desde o início Voegelin se opôs a tal paradigma. Para tanto, foi fundamental a experiência da viagem de estudos da década de 1920, que lhe abriu o horizonte para tradições filosóficas até então desconhecidas. Com esses aportes, e partindo da premissa da *unicidade entre experiência e símbolo*, ele passou a reunir elementos para elaboração do seu próprio método.

No primeiro livro, *Sobre a forma do espírito americano* (1928), ele já rejeitara as teses dualistas responsáveis por distinguir ontologicamente as esferas do simbolismo e do simbolizado. Do contrário, embora aparentemente existam dualidades nas diversas espécies

de ordens simbólicas<sup>116</sup>, símbolo e existência estariam de tal forma entrelaçados que seria mais apropriado falar em unidade, pois “*não possuímos qualquer realidade intrínseca da qual surja a estrutura da não realidade*”. Destarte, o que chamamos de *existência* seria “*tão somente uma expressão para a natureza transcendental dos símbolos*”. (VOEGELIN, 1995: 23-24) O aprofundamento do estudo dos símbolos, nas décadas subsequentes, teria importantes desdobramentos para sua teoria da política e do Direito.

Nesse estágio inicial, Voegelin se resigna com as limitações da linguagem então disponível. No seu entender, a natureza de todo ser é simbólica, no sentido de imbuída da tensão da unidade; por considerar a linguagem humana incapaz de descrever adequadamente tal realidade, ele adota a expressão “*singularidade-na-dualidade*”.

Os desenvolvimentos derivados do primeiro *insight*, porém, seriam lentos. O tema dos símbolos ganhou destaque nos estudos da década de 1930 sobre a *Staatslehre* e as questões políticas, partindo da ideia de raça (item 4.3, adiante). Nesse estágio, os *símbolos* (formulações experienciais não passíveis de definição objetiva) se opõem aos *conceitos* (expressões terminológicas características da linguagem científica). Ao mesmo tempo, a convicção de que a teoria política deva partir de uma teoria dos símbolos (*Symbollehre*) abriu a trilha que o conduziria para a Antropologia filosófica e a Teoria da Consciência. (CHIGNOLA, 1999: 28-29)

Nesse sentido, Voegelin afirma que as ideias políticas devem ser compreendidas como expressões simbólico-rationais da “*vida de sentimentos*”, pois apenas assim seria possível analisá-las como “*entidades históricas*”. (VOEGELIN, 2019: 100)<sup>117</sup> Algum tempo mais tarde, o aprofundamento da teoria da existência no Entremeio o levaria ao abandono da noção de “sentimentos”. No período tardio, o *insight* foi formulado de maneira sintética na afirmação “*o ser é pensamento e símbolo*”. (VOEGELIN, 2009: 474)

Ao longo dos anos, porém, o autor não chegou a desenvolver propriamente uma teoria dos símbolos. Sua atenção se voltou para aqueles processos de simbolização da ordem da alma e da sociedade que, no seu entender, se mostraram historicamente significativos, especialmente para os desenvolvimentos civilizacionais ocidentais. Para tanto, abordou certos símbolos experienciais de maneira analítica e exemplificativa, sem viés sistemático ou escopo exaustivo.

---

<sup>116</sup> No caso, a expressão abrange diferentes dimensões de simbolismos: ordens simbólicas propriamente ditas (arte, erotismo, religião, política, costumes, Direito), sistemas de signos (Matemática, Ciências Naturais, humanidades, linguagem) e certos arranjos menos organizados da consciência, até o plano das simples percepções.

<sup>117</sup> Veja-se também a carta a A. Schütz, 1943 (VOEGELIN, 2009d: 351-353).

No entendimento de Voegelin, “*as formas simbólicas emergem do encontro experiencial da pessoa com a estrutura fundamental da realidade*”. É justamente daí que advém a dificuldade hermenêutica, pois, na condição de participantes da realidade, não é possível aos indivíduos apreendê-la de forma exaustiva. Para tanto, seria necessário que a forma simbólica constituísse “*uma proposição completa e perfeitamente inteligível acerca da realidade*”. Embora não seja o caso, tal pretensão seria uma característica da modernidade e das deformações ideológicas do nosso tempo. (TREPANIER; MCGUIRE, 2011: 5)

Dito isso, é importante ressaltar que, nas formulações maduras, Voegelin trata os símbolos no universo mais amplo do mito. Em seu pensamento, o mito exprime os processos amplos de simbolização da ordem, enquanto os símbolos, em sentido estrito, constituem formulações pictóricas e linguísticas de tais processos:

Nosso conhecimento de ordem permanece primeiramente mítico, mesmo depois que a experiência noética diferenciou o reino da consciência e depois que a exegese noética explicitou seu logos. (...) O ingresso do mito na exegese noética não é, então, um descarrilamento metodológico; ao contrário, a sobrevivência do conhecimento pré-noético da ordem forma o pano de fundo e a fundação, sem os quais o conhecimento noético da ordem não teria função. (VOEGELIN, 2009: 434-435)<sup>118</sup>

Os mitos teriam origem na interação das diferentes expressões individuais da experiência da existência no Entremeio, que não pode ser expressa no plano intencional, mas apenas através da linguagem simbólica. Assim:

Já que os processos que transcendem a consciência não são internamente experienciáveis e já que para fins de caracterizar suas estruturas não temos outros símbolos disponíveis senão os desenvolvidos durante outras experiências finitas, ocorrem conflitos de expressão. Esses conflitos são, se não as únicas, ainda as mais importantes raízes de formação de mitos. Um símbolo mítico é um símbolo finito com que se pretende dar “transparência” a um processo transfinito. (VOEGELIN, 2009: 90)

Porém, as concepções científicas predominantes no século XX pugnavam pela ideia de que os mitos sempre constituíssem narrativas da criação, nas quais os deuses intercósmicos figurariam como seres “sobrenaturais”.<sup>119</sup> Voegelin rejeita esse entendimento para adotar uma definição, segundo ele, “*realista, empírica e muito mais simples*”: mito é um conjunto de símbolos que certas civilizações consideraram adequados para expressar sua experiência do

<sup>118</sup> A concepção é bastante semelhante à antropologia filosófica de Leszek Kolakowski, segundo a qual o mito expressa experiências irredutíveis ao finito ou contingente. A tese parte do pressuposto de que a realidade humana se relaciona com uma realidade incondicionada que lhe confere sentido. (KOLAKOWSKI, 1981: 9-14) A principal distinção se refere ao jargão: o filósofo polonês entende que os mitos estariam na origem dos valores sociais; por sua vez, Voegelin considerava que o termo *valor* devia ser “*excluído do vocabulário filosófico*” de forma sumária. (VOEGELIN, 2004: 116)

<sup>119</sup> A conhecida obra de Mircea Eliade (1907-1986), segundo o autor, seria o exemplo patente dessa linha teórica.

cosmo.<sup>120</sup> Contudo, “o mito não é uma forma simbólica primitiva” fadada a ser “progressivamente superada pela ciência positiva”, mas sim “a linguagem na qual as experiências da participação humano-divina no Entremeio se articulam”.<sup>121</sup> Desse modo, essa modalidade de simbolismo constituiria uma linguagem essencial ao autoconhecimento humano, pois a dimensão subjetiva profunda da existência somente poderia ser investigada, de forma parcial e indireta, através de símbolos metafóricos. (WEBB, 2013: 141) No mesmo sentido, o que torna as expressões simbólicas compreensíveis é o fato de expressarem experiências genuínas.<sup>122</sup>

A História indica que, desde sempre, o principal objetivo humano tem sido compreender a própria humanidade e ordenar a existência à luz do conhecimento alcançado, processo no qual o mito exerce papel fundamental. Para ilustrar o ponto, Voegelin afirma que foi através do mito, por exemplo, que surgiu a resposta para uma questão fundamental: como reconhecer uma pessoa, com a qual não temos nenhuma experiência interna, como um “igual”? (VOEGELIN, 2009: 93) Por outro lado, como visto, a deformação mais comum consiste em entender a verdade profunda da existência como certo conjunto de proposições sobre a ordem correta da humanidade na sociedade e na História, com pretensa aceitabilidade universal (VOEGELIN, 1990: 116-117). O assunto é crucial para a compreensão da sua concepção do direito natural, analisada adiante (item 5.3.1).

A despeito das diferentes reformulações teóricas, o mito permaneceu como um dos temas centrais das investigações de Voegelin. A diferença é principalmente de ênfase: os estudos do período inicial e intermediário lidavam com o mito político na perspectiva da teoria da invocação do *cosmion*; no período tardio, a questão da historicidade da verdade conduziu ao problema da relação entre mito e consciência, no prisma de sua capacidade de transcendência. (GEBHARDT, 2009: 61)

Os conceitos basilares para sua teoria dos símbolos já foram abordados, especialmente no âmbito da dimensão da participação (item 2.2). Antes de tratar do Direito como símbolo, no presente capítulo abordo de forma sintética alguns pontos que considero importantes para o prosseguimento do estudo, a saber: a análise por Voegelin dos principais processos de simbolização da ordem; o princípio da equivalência de experiências e simbolizações; o

<sup>120</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 188). Voegelin destaca que a expressão *sobrenatural* é de origem escolástica, o que evidencia o anacronismo da utilização no contexto referido.

<sup>121</sup> Ensaio *Evangelho e cultura*, de 1971 (VOEGELIN, 1990: 188). Ou ainda: “Quando os movimentos do inconsciente encontram espaço para se expressar no mito em livre reconhecimento de sua natureza, a alma do homem preserva sua abertura para a sua base cósmica. (...) O mito autentica a si próprio; sua existência é a evidência da existência das forças que o criam.” (VOEGELIN, 2009c: 246-249)

<sup>122</sup> Carta a G. Jaffé, 1961 (VOEGELIN, 2007: 441-442).

tratamento da questão pela literatura secundária; e, já adentrando na esfera da Filosofia do Direito, um breve paralelo entre as teses de Voegelin e a conhecida filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer.

#### 4.2 Processos de simbolização da ordem

Além dos textos já tratados nos itens precedentes, entendo que as principais formulações de Voegelin acerca dos processos significativos de simbolização estão presentes nos cinco volumes de *Ordem e História*, obra que, estendendo-se do período intermediário para o tardio, consolidou suas principais teses e a derradeira reformulação dos temas extensamente estudados.

A introdução do primeiro volume, *Israel e a Revelação* (1956), trata justamente do tema *simbolização da ordem*, sintetizando as conclusões alcançadas até então. Após tratar da estrutura quaternária do *cosmion*, Voegelin aponta quatro características típicas dos processos de simbolização que estariam presentes no cerne dos fenômenos de ordenação da realidade política (VOEGELIN, 2009a: 47-54): a) *a predominância da experiência de participação* (consustancialidade dos participantes da “comunidade do ser”); b) *a tensão entre duração e passagem* (contraste entre perenidade do polo transcendente e transitoriedade dos demais componentes do *cosmion*, da qual nascem a ansiedade existencial e os problemas da passagem das gerações e da estabilidade da ordem frente à superposição das existências individuais)<sup>123</sup>; c) no plano propriamente simbólico, *as tentativas de tornar a ordem incognoscível do ser o mais inteligível possível* (interpretação do desconhecido por analogia com o real ou o supostamente conhecido; d) *a consciência do caráter analógico dos símbolos* (que, nos estágios iniciais das civilizações, se refletia na maior tolerância com a pluralidade de símbolos, reduzida com o passar do tempo e o avanço dos processos de dogmatização).

Essa concepção, portanto, alinha-se ao entendimento de que uma ciência dos símbolos deve se fundar em duas hipóteses básicas: a existência da ordem no universo e o modelo das analogias entre ordem parcial e ordem total. (ALLEAU, 1976: 15-16) Porém, divergindo das teorias historiográficas prevalentes, Voegelin ressalta “o princípio de que as experiências de

<sup>123</sup> O ponto tem importantes implicações, tratadas por Voegelin na referida introdução crítica e também no ensaio *Imortalidade: experiência e símbolo*, de 1967. A tensão entre perenidade e transitoriedade foi elemento crucial para a concepção de Platão da *metaxy*, além de diferentes simbolizações teológicas e poéticas. Sua principal expressão é o símbolo *imortalidade*, que representa a consustancialidade da pessoa ética com o cosmo. (VOEGELIN, 1990: 76-80; 2007: 491-492) Merecem especial destaque as experiências e simbolizações das hierarquias do ser, abordadas adiante no tema do dever-ser em sentido ontológico (capítulo 5.1.2). Quanto às características do símbolo *imortalidade da alma* ao tempo de Platão, no contexto da efervescência espiritual que se seguiu à derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, veja-se o estudo de Morgan (2006: 230-238).

*ordem, bem como as suas expressões simbólicas, não são produtos de uma civilização, mas suas formas constitutivas*”. (VOEGELIN, 2009a: 177).

Os marcos teóricos estabelecidos na introdução de *Israel e a Revelação* foram aplicados na análise dos processos de ordenação tratados nos três primeiros volumes de *Ordem e História*: a obra inicia-se com os impérios orientais antigos (mesopotâmio, persa e egípcio) e suas cosmologias; em seguida, apresenta o povo israelita (com a transição do sistema de clãs para a monarquia), a relação entre o símbolo *aliança (berith)* e o surgimento da concepção histórica da existência, com o subsequente desenvolvimento das simbolizações apocalípticas; e, finalmente, trata dos fenômenos ocorridos na região helênica, a sucessão dos mitos cosmológico, homérico e da *polis*, passando pela simbologia da tragédia, até o surgimento da Filosofia e sua nova modalidade de mito: a alma do filósofo como ordenadora da sociedade.<sup>124</sup>

Para o escopo da presente pesquisa, cabe apenas salientar que os processos de descoberta e simbolização do polo transcendente do ser (os grandes “saltos do ser” representados pelos eventos históricos *Filosofia e revelação*) ocorreram em períodos de crise existencial, respectivamente a desintegração do modelo político da *polis* grega e o êxodo do povo israelita. Rompendo com as ordenações cosmológicas, os novos processos da consciência alteraram sensivelmente a ordem da existência mundana. A proeminência do polo transcendente, experienciado em parceria com o polo humano, motivou a rejeição das simbolizações cosmológicas compreendidas como impróprias e, mais do que isso, certa desestabilização nas compreensões da estrutura do *cosmion*. (VOEGELIN, 2009a: 54-55)

A derradeira virada teórica da carreira de Voegelin foi estabelecida nos livros *Anamnese e A era ecumênica*, quarto volume de *Ordem e História*. Contudo, é importante ter em mente que, a despeito da reformulação da concepção analítica, o próprio autor entendia que os princípios fundamentais permaneciam válidos. A principal motivação foi a constatação de que não teria havido uma “sucessão” de simbolizações da ordem.<sup>125</sup> Desse modo, na ausência de

---

<sup>124</sup> Além desses temas, *Ordem e História* trata da problemática questão da coexistência entre ordenações políticas de natureza compacta e aquelas de simbolização mais diferenciada. Voegelin entendia que o problema constituía um processo em andamento, diante da contínua expansão, na sua época, do conhecimento historiográfico e da identificação de diferentes fenômenos de diferenciação simbólica ao longo da História, alguns deles paralelos e/ou parciais. (VOEGELIN, 2009b: 88-95)

<sup>125</sup> Consoante o plano de trabalho que orientou a pesquisa dos três primeiros volumes, inicialmente Voegelin havia identificado cinco amplos processos de ordenação na história do Ocidente: mito cosmológico (impérios antigos); filosofia (*poleis* gregas); existência histórica (mito israelense do povo escolhido); impérios multicivilizacionais (a partir de Alexandre Magno, abrangendo o desenvolvimento do cristianismo); e, por fim, as formas gnósticas consubstanciadas nos Estados nacionais. (VOEGELIN, 2009: 28) Embora o critério da sucessão histórica tenha sido abandonado, em linhas gerais as conclusões presentes nos volumes anteriores permaneceram compatíveis com os novos marcos teóricos. (FRANZ, 2010: 26-32)

“um processo de discernimento crescentemente diferenciado da ordem do ser”, a análise histórica deve ser feita “em ziguezague” através da “teia de significados” discerníveis (FRANZ, 2010: 13-22); daí a relevância da teoria da compacidade e diferenciação dos símbolos como alternativa às filosofias progressistas da História.

Além disso, o amadurecimento da teoria do Entremeio teve importante consequência: com os fenômenos de diferenciação da consciência e a descoberta do polo transcendente do ser, a psique humana passou a ser compreendida como o *locus* por excelência dos processos de participação e de simbolização. (VOEGELIN, 2009a: 142; 2008a: 163)

Em outras palavras, Voegelin constatou que o conhecimento da ordem da existência, embora cumulativo (pela incorporação dos registros históricos dos diferentes processos de simbolização ao patrimônio comum do gênero humano), não ocorre de forma linear. Assim, a ênfase se deslocou para os fenômenos de iluminação considerados mais significativos do autoconhecimento humano e do processo da História. Com a virada final, pode-se dizer que as pesquisas assumiram um viés mais meditativo ou “místico”, enfatizando os processos de simbolização da ordem na consciência, a partir do paradigma da existência no Entremeio.

Quanto aos símbolos, não apenas as conclusões anteriores permaneciam válidas, como também o conceito de diferenciação da consciência, que manteve centralidade nos novos desenvolvimentos. A nova abordagem passou a enfatizar a origem dos símbolos no próprio acontecimento da participação, não sendo cabível tê-los como “criações” de “observadores” do movimento da psique. Os símbolos da existência, portanto, possuiriam um “duplo *status*” que teria sido obscurecido pela Teologia: a proeminência do polo transcendente na cultura cristã teria cindido os componentes da verdade simbólica; assim, o termo “revelação” passou a ser empregado para se referir ao componente “divino”, enquanto os símbolos filosóficos de componente humano foram atribuídos à “razão natural”.<sup>126</sup> A ideia de que os símbolos seriam secundários em relação à experiência estaria na origem da própria noção de *misticismo*. (VOEGELIN, 2008a: 164)

Provém daí a afirmação de que o símbolo não seria uma criação da consciência imanente para representar uma realidade exterior a ela, ou tampouco a “palavra de Deus transmitida”: para Voegelin, o símbolo surge do encontro dos polos imanente e transcendente. Símbolos, portanto, seriam expressões de experiências concretas da estrutura da consciência.<sup>127</sup> E, ao mesmo tempo em que reitera essas conclusões nas *Reflexões autobiográficas* (compiladas por Ellis Sandoz em 1973), o autor lamenta até então “não ter

<sup>126</sup> Ensaio *Evangelho e cultura*, de 1971 (VOEGELIN, 1990: 187-188).

<sup>127</sup> Carta a H. Ogden, 1968 (VOEGELIN, 2007: 563).

*desenvolvido os pormenores dessa filosofia participativa do simbolismo*”. (VOEGELIN, 2008a: 116)

Em *A nova ciência da política* (1952), Voegelin estabeleceu a relação entre processos de simbolização e a questão da linguagem. Naquela oportunidade, ele ressaltou que caberia ao teórico político distinguir entre duas modalidades de linguagem: aquela dos símbolos produzidos pelas sociedades nos processos de autoiluminação e autointerpretação e os símbolos linguísticos próprios da Ciência Política. Os segundos se desenvolvem a partir dos primeiros, em complexos processos de “esclarecimento crítico”, ao longo dos quais podem ocorrer sobreposições ou confusões. Dentre os problemas mais comuns, destaca-se a tendência de confundir os símbolos autointerpretativos da realidade política (“teoria contratual de governo”, “teoria da soberania”, etc.) com conceitos teóricos. (VOEGELIN, 1982: 34-35)

No pós-túmulo *Em busca da ordem*, volume final de *Ordem e História*, Voegelin explora a estrutura da consciência da qual brotam as simbolizações da ordem da existência. A análise tem como ponto de partida os já mencionados três planos da linguagem, da intencionalidade (*thing-reality*), da realidade abrangente (*It-reality*) e da distância reflexiva. Recapitulando brevemente, a identificação dos planos de linguagem levou-o à distinção entre duas esferas fundamentais da consciência. Na esfera da *intencionalidade* se desenvolveriam os conceitos e o pensamento lógico, sendo possível aplicar a distinção analítica entre sujeito e objeto ao estudo dos processos de cognição. Por seu turno, a esfera da *luminosidade* seria aquela da experiência da existência no Entremeio, de seus eventos e da expressão simbólica.<sup>128</sup>

No desenvolvimento do pensamento ocidental, um importante ponto foi esquecido: experiências de luminosidade sempre têm precedido a reflexão e, conseqüentemente, as distinções entre *corpo* e *consciência*. (DAY, 2003: 116) Nesse sentido, as linguagens das quais dispomos seriam sempre imperfeitas para expressar a esfera da luminosidade da consciência, permanecendo constringidas aos limites da analogia ou da expressão poética. O principal risco seria sempre a objetificação, ou seja, que termos linguísticos de fundo simbólico sejam compreendidos como “conceitos” e, além disso, que as análises meditativas da realidade sejam interpretadas no prisma da relação entre sujeito e objetos.

Decorre dessa reflexão a afirmação, já mencionada, de que os símbolos da experiência seriam “autointerpretativos” (por intermédio da distância reflexiva e do método anamnético),

---

<sup>128</sup> Aqui, a linguagem empregada por Voegelin assume tons claramente religiosos; contudo, seria equivocado, no prisma de suas teses, concluir que a experiência da esfera da luminosidade seja exclusiva de indivíduos de crenças religiosas convencionais. (DAY, 2003: 115) Dito isso, o próprio Voegelin identifica uma tendência histórica de espiritualizar símbolos mítico-psíquicos (VOEGELIN, 2009: 90).

assim como o emprego do termo *índice* (em contraste com *conceitos*) para expressar aspectos parciais da realidade compreensiva da existência. Nesse sentido, por exemplo, as palavras *imanência* e *transcendência* deveriam ser compreendidas como “índices linguísticos”, designação que expressa melhor sua natureza simbólica.<sup>129</sup>

Dito isso, a Voegelin parecia claro não ser possível chegar a um conceito de *símbolo*. Em uma de suas últimas palestras, ele destacou que esse termo é utilizado convencionalmente para expressar a consciência paradoxal da relação entre *It-reality* e *thing-reality*, daí o caráter essencialmente simbólico de vocábulos como *história*, *consciência*, *linguagem*, etc.<sup>130</sup> Em linhas gerais, essa seria a característica marcante dos símbolos referidos pelo autor e pela literatura secundária como *primários*, como será visto adiante.

### 4.3 O princípio da equivalência de experiências e simbolizações

No curso desses desenvolvimentos teóricos, Voegelin formulou o mencionado *princípio da equivalência de experiências e simbolizações na História*, como decorrência direta da virada após os três primeiros volumes de *Ordem e História*: o abandono da ideia de progressão histórica das diferenciações da consciência fez emergir a questão das equivalências entre simbolizações ocorridas em diferentes épocas e sociedades.

Cabe reiterar a ideia de que a diferenciação da consciência, com a substituição das simbolizações cosmológicas pelas do polo transcendente do ser, não acarreta a simples superação das formas simbólicas antigas por uma nova verdade. Em seu contexto próprio elas conservam validade, ainda que os símbolos passem por mudanças de significado. (VOEGELIN, 2009a: 29). Dito isso, no período tardio Voegelin se dedicou à investigação das equivalências experienciais entre as diferentes modalidades da verdade: as verdades mítica, revelada e racional. (DAY, 2003: 184-185; LAWRENCE, 2011: 200) O princípio da equivalência de experiências e simbolizações permite compreender certas continuidades históricas pouco percebidas; exemplificando o ponto, Voegelin situa os sistemas especulativos iluministas na linha que vai da alquimia medieval ao Romantismo e chega ao Surrealismo. (VOEGELIN, 2004: 275) No mesmo sentido, em sua própria filosofia, o vocábulo

<sup>129</sup> Referindo-se à “realidade não objetiva”, escreve o autor: “*Embora sejamos compelidos a falar em termos de objetos por causa da intencionalidade da consciência, os termos linguísticos empregados não têm o caráter de conceitos ou de definições que se refiram a coisas. Não têm significado fora do movimento no reino da realidade de participação. A fim de evitar más compreensões é recomendável chamá-los índices linguísticos do movimento meditativo.*” (VOEGELIN, 2009: 466)

<sup>130</sup> Debates no seminário *Início do início*, de 1984 (VOEGELIN, 2004: 415-416). O autor ressalta que a questão se complica no plano da Matemática. Contudo, embora os símbolos matemáticos possam ser considerados mais objetivos, as representações matemáticas da realidade do universo permanecem essencialmente simbólicas.

*consciência* constitui um símbolo da experiência de transcendência equivalente à *natureza humana* na Filosofia clássica. (MACALLISTER, 1995: 229-230) O termo resulta do processo de diferenciação, mostrando-se mais adequado por incorporar as críticas às incompreensões do símbolo antigo, acumuladas ao longo do tempo.

Os primeiros *insights* do princípio da equivalência de experiências e simbolizações na História surgiram da crítica da autocompreensão histórica de Husserl, a qual, na sua leitura, implicava absolutização da posição do pensador. Para Voegelin, o estudo de autores do passado deveria investigar “*cada posição histórico-espiritual*” e a correspondente experiência de transcendência. Apenas assim a “*história intelectual*” poderia alcançar “*o objetivo filosófico de compreender o espírito em sua historicidade ou, colocado de outra forma, compreender as expressões históricas do espírito como variações do tema da experiência de transcendência*”.<sup>131</sup>

Além da análise crítica de Husserl, foi de fundamental importância o estudo dos mitos platônicos; para Voegelin, o *Timeu* representa o testemunho da psique que atinge consciência crítica dos métodos utilizados na simbolização das próprias experiências (o que me possibilita considerar o texto como o mais antigo registro paradigmático de reflexão anamnética), provindo desse ponto a afirmação de que os princípios de qualquer filosofia da ordem e de seus símbolos devam necessariamente incorporar elementos da filosofia platônica do mito. (VOEGELIN, 2009c: 242).

Nas palavras de Voegelin, a liberdade na criação do mito implica o reconhecimento de que o sujeito consciente representa apenas parte da realidade da alma. A alma profunda, de cujas “reverberações” os mitos se originam, possui uma “base inconsciente” que seria também a área de contato com o fundamento transcendente e incognoscível.<sup>132</sup> Segundo o autor, “*os símbolos, portanto, não denotam uma realidade inconsciente como um objeto, mas são antes a própria realidade inconsciente que emerge por meio da consciência*”. Nesse sentido, a verdade do mito não teria relação com o intelecto: tratar-se-ia da “*verdade autoautenticadora da psique*”. (VOEGELIN, 2009c: 250-256)

Aqui o termo *inconsciente* não deve ser compreendido em sentido psicanalítico. Voegelin reconhecia a psicanálise freudiana como importante capítulo, no final do século XIX, dos esforços de recuperação da “ciência da consciência”, após as mazelas do

<sup>131</sup> Carta a A. Schütz, 1943 (VOEGELIN, 2009d: 373). As críticas a Husserl, desenvolvidas também no capítulo de abertura de *Anamnese*, referem-se ao ensaio *A crise das ciências europeias* (1936).

<sup>132</sup> Pode-se dizer que a anamnese platônica contém em si um resquício de irracionalidade, pois Platão buscou transpor os antigos mitos sobre o “destino da alma” da esfera da revelação para o plano do argumento racional, de modo a lhes atribuir significado psicológico e moral. Destarte, a concepção de “*rememoração*” teria sido um dos principais frutos desse peculiar “*racionalismo com extensão metafísica*”. (DODDS, 1951: 208-210)

cientificismo e seus desdobramentos ideológicos. (VOEGELIN, 2007: 512-513) Porém, no seu entender, o pensamento de Sigmund Freud (1856-1939) representou um dos desdobramentos parciais das teses de Schelling, resultado da “dissociação violenta” dos elementos da experiência original e da perda da visão do todo. (VOEGELIN, 2017a: 291-292) As diferentes teorias das *forças vitais* – darwinismo, marxismo, psicanálise – seriam legítimas, uma vez que a consciência se ampara na vitalidade; no entanto, deveriam ser rejeitadas as versões radicais que tentam “*fazer do corpo a causa da consciência*”, ou se negam a reconhecer as estruturas da consciência “*não diretamente determinadas pelo corpo*”. (VOEGELIN, 2009: 84-85)

A tese de que a base inconsciente da psique existiria em contato com o fundamento transcendente do ser constitui o fulcro do princípio da equivalência de experiências e simbolizações, desenvolvido extensamente no ensaio de 1970 em contraposição às chamadas “teorias dos valores”, então em voga. (VOEGELIN, 1990: 115-133)

Para fins do presente estudo, faz-se necessário um breve esclarecimento dos principais aspectos do ensaio, relevantes para o objeto de análise.

Como dito, as “equivalências” discerníveis em diferentes processos de simbolização na História (antigos cultos, cerimônias iniciáticas, rituais de coroação, mitos da vida eterna e do julgamento dos mortos, etc) referem-se às experiências subjacentes aos símbolos. Por sua vez, os símbolos representam a única fonte para o estudo das experiências. Conseqüentemente, a questão dos constantes na história da humanidade não pode ser respondida através de um catálogo de proposições ou valores permanentes. O fluxo da existência possui uma estrutura de ordem no Entremeio, que se articula na esfera da tensão entre verdade e deformação da realidade: entre perfeição e imperfeição, tempo e atemporalidade, ordem e desordem, vida e morte, imortalidade e mortalidade, alegria e desespero, *amor Dei* e *amor sui* (na terminologia de Agostinho), alma aberta e alma fechada (Bergson); ou seja, entre a abertura para o fundamento do ser (através do amor, da esperança ou da fé) e o fechamento, com as patologias decorrentes (arrogância, revolta).

Ao analisar a estrutura da existência, Voegelin destaca, entre outros aspectos, que os símbolos seriam produzidos pela participação consciente no processo da realidade. Nesse sentido, eles expressariam justamente a experiência da realidade: a consciência de ser agente da experiência da qual os símbolos fazem parte. Termos como *consciência* e *experiência* seriam, em si, símbolos que denotariam a “área” onde o processo da realidade se torna luminoso para si próprio. Para o autor, as proposições sobre a existência no Entremeio são essencialmente autorreflexivas, mas nem por isso, ressalta, pertencem ao campo da

“subjetividade”. É possível inclusive testá-las objetivamente, embora não pelos mesmos critérios da linguagem intencional.

Para Voegelin, a avaliação de tais proposições deveria se dar na perspectiva do campo histórico de experiências e suas respectivas simbolizações, de forma objetiva: afinal, para que sejam consideradas válidas – indaga ele – seria necessário eliminar arbitrariamente alguma parte substancial do campo histórico?

O autor aponta certas falácias que seriam recorrentes, como a ideia de “valores” permanentes e os fenômenos de hipóstase e absolutização da experiência. Para evitá-las, deveríamos buscar empiricamente, a partir das fontes disponíveis, o elemento constante, situado em nível mais profundo, o qual embasaria o princípio da equivalência. Ele destaca o símbolo *profundidade da alma*, elaborado por Heráclito, Ésquilo e, de forma mais refinada, por Platão.<sup>133</sup> A experiência da profundidade não possui conteúdo substantivo, mas constitui um *insight* do processo da realidade, a partir do qual a análise desenvolve seu próprio vocabulário, muitas vezes se apropriando de termos preexistentes. Foi o que ocorreu no período helênico com o antigo símbolo *psyche*, que assumiu o sentido de “local” da experiência, que cerca e abarca a experiência consciente. Voegelin adota a compreensão da psique como extrato mais profundo da consciência, com a função de sensorio da tensão da existência no Entremeio e da atração exercida pelo polo transcendente, ao mesmo tempo em que permanece inacessível à consciência propriamente dita. Em sentido profundo, portanto, os símbolos operariam no limite entre psique e consciência.

Segundo ele, a exploração do campo primordial da realidade (*cosmion*; comunidade do ser) deve lidar com a natureza desses elementos, assim como as relações entre eles e a sequência temporal das verdades simbolizadas, ou seja, o campo histórico de experiências e símbolos equivalentes. Por seu turno, o símbolo *profundeza* indica o estágio meditativo da exegese da experiência: o pensamento criticamente atento a si próprio, capaz de evitar a hipóstase dos símbolos engendrados na reflexão. Apenas a persuasão pelo *logos* – a atração exercida pelo polo transcendente do ser e o próprio empuxo da busca pela verdade e conhecimento – poderia evitar o risco de reificação dos símbolos ou de absolutização de conteúdo. Contudo, também sobre a profundidade da psique incidem diferentes falácias, ora concebendo-a como “objeto” a ser descrito, ou “depósito” do inconsciente psicanalítico, ou

---

<sup>133</sup> Segundo Voegelin a formulação paradigmática surge na *República*, diálogo que relaciona os diferentes símbolos da profundidade da alma com os processos de ordenação da *polis*, na perspectiva dinâmica do esforço da investigação (*zetema*). Provém daí a expressão “símbolos zetéticos”, salientando o equívoco das interpretações estabelecidas que atribuem caráter estático a supostos conceitos, em Platão, de “Estado ideal” e de uma “justiça ideal”. (VOEGELIN, 2009c: 142-148) Retornarei ao ponto no item final do trabalho (5.3.2).

lugar de autoridade a ser preenchido pelo autor de um “sistema”, ou alguma concepção vaga capaz de, em sentido vulgar, conferir “profundidade” ao pensamento.

Por outro lado, ao estender a estrutura da equivalência do campo histórico de símbolos (através das experiências) até a profundidade, a psique é reconhecida como a área da realidade cuja estrutura se estende continuamente da profundidade às manifestações da consciência. Portanto, não haveria uma consciência autônoma ou uma profundidade autônoma, *apenas uma consciência em continuidade com sua própria profundidade*.

Voegelin conclui o ensaio com uma ressalva final: a relação de equivalência pode ser estendida à profundidade da psique que constitui sua fonte, mas não se deve compreender esse plano de equivalência como uma relação entre fenômenos que possa ser investigada independentemente do campo histórico. Seu único “significado” é de um processo que se manifesta nos fenômenos do campo histórico, mas, de resto, permanece inacessível. Por outro lado, faz-se necessário reconhecer a completude da experiência, ou seja, o fato de a experiência ser vivenciada como inteiramente presente para si – aspecto simbolizado pela expressão *luminosidade*. A experiência é luminosa no sentido de *consciência da participação*, em três dimensões: no campo primordial da realidade, na profundidade da psique, e no processo pelo qual a verdade da realidade adquire consciência no campo histórico de verdades equivalentes. A luminosidade, pois, não constitui propriamente uma “estrutura” da consciência (também uma possível reificação), pois se refere especificamente à exegese meditativa da experiência e de sua expressão através dos símbolos.

As conclusões alcançadas por Voegelin conduzem a uma peculiar concepção da História, compreendida como o rastro de símbolos, equivalentes no tempo e espaço, resultantes do processo da realidade. O conhecimento imediato do processo constitui uma experiência eminentemente individual; contudo, o campo histórico produzido pelo processo resulta de seu movimento através da infinidade de indivíduos que compõem a humanidade. Logo, a História não constitui um “dado”, mas um símbolo que expressa a experiência humana como um coletivo que também integra a trilha deixada pela presença movente do processo. Na mesma linha, é possível se falar em *verdade da História* apenas no sentido de crescimento da luminosidade no processo da realidade.<sup>134</sup> Retomando as reflexões anteriores,

---

<sup>134</sup> Nesse sentido, “*uma civilização é a forma em que uma sociedade participa, de sua maneira historicamente singular, do drama supracivilizacional universal de aproximação da ordem certa de existência por meio de sintonias cada vez mais diferenciadas com a ordem do ser*”. (VOEGELIN, 2009a: 110)

Voegelin destaca que tal verdade somente se tornaria luminosa num evento concreto no presente da consciência do indivíduo.<sup>135</sup>

#### 4.4. As modalidades de símbolos: análise pela literatura secundária

No tema dos símbolos, a literatura secundária, em grande parte, consiste em análises descritivas ou críticas das teses de Voegelin. No curso da pesquisa, foram identificadas poucas tentativas de sistematização dessas ideias.

Voegelin utiliza com frequência a expressão “símbolos primários” em referência aos processos de simbolização que exprimem determinada experiência no nível mais profundo e original. A expressão deve ser compreendida no prisma da tese da diferenciação simbólica, segundo a qual os símbolos sofrem alterações de significado – acréscimos, desdobramentos, mutações e deformações – ao passar do estado compacto a estágios mais diferenciados.

O próprio autor não chega a elaborar claramente a distinção entre nível primário e os demais. O ponto surge com mais destaque na introdução de *A era ecumênica*, quarto volume de *Ordem e História*, de forma bem sintética: “*Filosofia doutrinária é um simbolismo secundário na medida em que extrai parte de sua reivindicação à verdade da aceitação literal de símbolos primários engendrados pela teofania noética.*” (VOEGELIN, 2010: 103)

Dito isso, temos que, no seu pensamento, o símbolo primário expressa de forma imediata e compacta a estrutura da realidade. Segundo Mendo Henriques, os símbolos secundários, por sua vez, consolidam as experiências primordiais em doutrinas e dogmas, que podem se aproximar ou se afastar da realidade da existência. (HENRIQUES, 2010: 21) No segundo caso, símbolos secundários podem ser utilizados na construção do que Voegelin denominava “segundas realidades”, ou seja, elaboradas construções ilusórias, de natureza gnóstica e/ou ideológica, que se apropriam de elementos das simbolizações primárias para alcançar credibilidade e efetividade social.<sup>136</sup>

Também na introdução de *A era ecumênica*, Voegelin destaca a necessidade de remover “o maciço bloco de símbolos acumulados, secundários e terciários, que eclipsa a realidade da existência do ser humano na *Metaxia*”, configurando um obstáculo para o retorno

<sup>135</sup> Além do referido ensaio sobre o princípio da equivalência de experiências e simbolizações, publicado em 1970, os pontos são desenvolvidos também no texto *Sabedoria e a magia do extremo*, de 1983. (VOEGELIN, 1990: 131-133; 343-345)

<sup>136</sup> Expressão inspirada nos escritores Robert Musil (1880-1942) e Heimito von Doderer (1896-1966). Traço característico dos movimentos ideológicos modernos, a criação de segundas realidades é um ato tanto de imaginação como de autoengano, expressão da revolta contra a realidade da existência. (FEDERICI, 2002: 233)

analítico-existencial às experiências primárias. (VOEGELIN, 2010: 113) Contudo, não é feita a distinção expressa entre símbolos secundários e terciários.

No entender do autor português, os chamados *símbolos secundários* e *terciários* devem ser compreendidos na perspectiva das sequências de fenômenos (mencionadas no item 2.2.2) que marcaram os dois grandes ciclos civilizacionais ocidentais: simbolização, dogmatização e refutação cética.<sup>137</sup> Em outras passagens, porém, Henriques expressamente denomina *terciários* os símbolos gnósticos e ideológicos, embora afirme que a tese do materialismo histórico-dialético constitua simbolismo secundário. (HENRIQUES, 2010: 163-175; 132; 235) Desse modo, constata-se que, a despeito da profundidade e fôlego do estudo (tese de doutoramento defendida em 1992), o tratamento do tema específico das classes de símbolos por Mendo Henriques se revela pouco sistemático e até mesmo contraditório.

A breve análise de Eugene Webb é ligeiramente distinta, pois associa os símbolos secundários estritamente às deformações da experiência e/ou da interpretação dos símbolos primários. Com isso, o professor norte-americano enfatiza os pontos principais de sua própria crítica às teses de Voegelin: a suposta obsessão com símbolos primários e certa arbitrariedade na identificação das simbolizações genuínas e deformadas, da qual decorreria a circularidade de algumas linhas argumentativas. (WEBB, 1981: 101-108; 2013: 180-182)

Em outro estudo, ele afirma que, para Voegelin, os simbolismos secundários resultam do “deslocamento” do significado da experiência original para outra experiência. Importa destacar que Webb realizou pesquisas diretamente com o autor e ambos mantiveram significativa interlocução acadêmica, fato que talvez explique tal formulação (inexistente nos mesmos termos na literatura primária, ao que me parece). Ele também propõe uma segunda espécie de simbolismo secundário, dissociado por completo de qualquer experiência; desse modo, os simbolismos secundários se dividiriam em *experienciais* e *especulativos*. (WEBB: 2011: 13)

Por seu turno, Souza Cleto se refere aos símbolos primários como noéticos (CLETO, 2015: 31-34). Em princípio não parece haver equívoco, pois se considera que símbolos dessa modalidade surgem diretamente da *noese*, o processo de diferenciação do *nous*, “centelha divina” presente no intelecto humano. Contudo, os símbolos primários não podem ser considerados *exclusivamente* noéticos, pois a categoria abrange também símbolos pneumáticos (espirituais). A distinção é importante do ponto de vista analítico, pois, como

---

<sup>137</sup> Como será visto adiante, no tópico relativo ao símbolo *instituição* (item 5.2), as doutrinas modernas do Direito natural surgiram em momentos de precária estabilização na tensão entre os movimentos de dogmatização e de refutação. O tema é tratado no ensaio *Imortalidade: experiência e símbolo*, de 1967. (VOEGELIN, 1990: 54-56)

visto, pode destacar um ou outro polo da tensão existencial. O termo *pneuma* enfatiza a atração pelo polo transcendente do ser, enquanto *noese* enfatiza a resposta da psique à persuasão do *logos*.

As diferentes abordagens evidenciam que a distinção entre os estágios de simbolização teorizados por Voegelin não é isenta de controvérsias. No meu entender, as propostas referidas deixam de atentar para as implicações da própria tese da diferenciação simbólica. Por ela, os símbolos primários surgem das experiências primordiais de transcendência, através das quais o polo divino do ser se desloca do plano intramundano (divindades intracósmicas do período cosmológico) para se manifestar como o empuxo pelo conhecimento, situado além deste mundo (revelação do polo transcendente na consciência). As simbolizações iniciais, necessariamente compactas, diferenciam-se ao longo do tempo à medida que incorporam novos substratos empíricos e *insights* crescentemente elaborados da ordem da realidade. A partir daí, as diferenciações simbólicas podem permanecer fiéis à verdade existencial expressa nas modalidades compactas ou descarrilar em incompreensões ou distorções. Nesse sentido, entendo que a distinção entre símbolos secundários e terciários pode se revelar fútil sob o prisma da sucessão temporal. Afinal, um símbolo “secundário”, por exemplo, pode ser genuíno ou deformado, a depender de sua conformidade com a verdade da existência.

Das diferentes propostas aludidas, é incontroverso que os símbolos primários, consoante a tese defendida no ensaio de 1970 sobre a equivalência de experiências e simbolizações, são aqueles surgidos no limiar da psique e da consciência. Além disso, a recuperação do significado dos símbolos, tornados opacos pelos processos de dogmatização, deve se iniciar com a exegese da consciência, através do método anamnético.<sup>138</sup>

#### **4.5. Filosofia das formas simbólicas e idealismo filosófico**

Além da “ciência do espírito” de Dilthey, outra influência importante no início da formação de Voegelin foi a obra de Ernst Cassirer (1874-1945), para quem as “formas mentais”, produto da autorrevelação do espírito, se originariam da capacidade de simbolização da consciência. Através dessa formulação, Cassirer buscou eliminar a distinção kantiana entre *ideia* (inteligível) e *aparência* (sensual), dissolvendo-a no chamado *Bildwelt* – o “mundo de imagens”, do qual emergem as “formações espirituais” (*geistige Gestaltungen*) de dada sociedade. (CASSIRER, 1955: 110-111) Ademais, os fundamentos tanto da filosofia

---

<sup>138</sup> Carta a R. Heilman, 1966 (VOEGELIN, 2007: 505).

das formas simbólicas de Cassirer como das teses de Voegelin sobre os símbolos da experiência, elaboradas anos mais tarde, remetem à filosofia do mito de Schelling, segundo a qual as “potências” divinas se atualizam historicamente nas diferentes épocas da consciência humana. (DAY, 2003: 20-21)<sup>139</sup> Essa raiz comum é mencionada expressamente em *Raça e Estado* (1933), em breve alusão às teses de Cassirer. (VOEGELIN, 1997: 153)

Não tendo Voegelin elaborado uma teoria sistemática dos símbolos, entendo que esses pontos comuns indicam a pertinência dos paralelos entre os dois pensadores, tendo como eixo a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, que figura dentre as mais difundidas formulações sobre o tema no século XX. Esse exercício visa, partindo da compreensão de como cada pensador lidou com o legado do idealismo filosófico alemão (as teses de Kant e Schelling, sobretudo), identificar os pontos de compatibilidade e de distinção entre a filosofia das formas simbólicas e as ideias de Voegelin.

O emprego das ideias de Cassirer para a interpretação das teses de Voegelin deve ser precedido de algumas ressalvas. Cassirer foi um dos principais expoentes do neokantismo da Escola de Marburgo e do positivismo lógico do início do século XX, fato que explicaria certa má vontade de Voegelin em relação a aspectos de seu pensamento.<sup>140</sup> Porém, a despeito de discordâncias quanto aos fundamentos filosóficos, ao emprego técnico do vocabulário<sup>141</sup> e à concepção da História, Voegelin lhe fez reiteradas referências elogiosas: em *A nova ciência da política*, afirmou que a filosofia das formas simbólicas havia sido um importante passo “no rumo da restauração da pertinência teórica” das ciências do espírito; e, no segundo volume de *Ordem e História*, destacou a obra de Cassirer como “a mais séria tentativa de tratar do problema do mito” de seu conhecimento. (VOEGELIN, 1982: 22; 2009b: 252) Destarte, pode-se dizer que a filosofia das formas simbólicas teve importante influência para o desenvolvimento das concepções de experiência e simbolização de Voegelin. (RIEDL, 2011: 16)

Além disso, a certa altura, Voegelin manifestou concordância com os pressupostos da teoria do conhecimento de Cassirer, que tem entre seus princípios o entendimento de que todo

---

<sup>139</sup> Em carta a E. Baumgarten, de 1951, Voegelin afirma que as ideias de Schelling e de Giambattista Vico (1668-1744) foram cruciais para a interpretação adequada dos mitos platônicos, problema recorrente nos seus estudos desde a década de 1930 e ao longo do projeto *História das Ideias Políticas*. (VOEGELIN, 2007: 96)

<sup>140</sup> Carta a T. Parsons, 1941 (VOEGELIN, 2009d: 288).

<sup>141</sup> A começar pela expressão “filosofia das formas simbólicas”, já que para Voegelin a Filosofia deveria se referir às experiências em si. (GERMINO, 2009: 43)

o conhecimento humano é intramundano.<sup>142</sup> A distinção, portanto, remete à compreensão da relação entre conhecimento e polo transcendente do ser.

Para Cassirer, cada “forma cultural básica” tende a se representar como o todo, e não como parte da realidade, cabendo à Filosofia unificar o campo teórico. (COSKUN, 2007: 186) Nesse sentido, ele reconhece a “autonomia” de cada forma cultural, considerando-as simplesmente na “pura relação imanente” entre uma e outra, sem relação com qualquer princípio “externo” ou transcendente. (CASSIRER, 1955: 82) Acrescente-se a isso o fato de que, embora não reconheça hierarquia entre as formas simbólicas, ele aponta a tendência humana de buscar “formas progressivamente mais objetivas” em sua relação com o mundo. (COSKUN, 2007: 188)

De tal concepção transparece o substrato eminentemente iluminista da Filosofia da História proposta por Cassirer, segundo o qual o acúmulo de conhecimento seria um processo linear e progressivo, no sentido do crescente aprimoramento da compreensão e das instituições humanas. Em grande parte, as críticas de Voegelin ao Iluminismo se voltam contra esse paradigma da Filosofia da História: segundo a teoria da diferenciação da consciência, o conhecimento humano pode ser considerado cumulativo (pois os *insights* alcançados não se perdem), mas não linear ou “progressivo”. Afinal, ao longo da história humana, os *insights* acerca da ordem verdadeira são constantemente contraditados pelas compreensões distorcidas, pelos processos de dogmatização e pelos conflitos entre visões dogmáticas (as “dogmatomaquias”).

Cassirer entendia que o desenvolvimento do sistema simbólico é o traço que distingue os humanos dos demais seres vivos. Linguagem, mito, arte e religião são campos do universo dos símbolos, pelo qual passa todo o conhecimento humano da realidade. Diante dessa crucial função de mediação, pode-se dizer que, diferentemente do *animal rationale* das construções iluministas, o ser humano é *animal symbolicum*. (CASSIRER, 1995: 31-33). Ou seja, a teoria dos símbolos de Cassirer também se opõe à concepção da *raison* autônoma, embora adote outros postulados do pensamento iluminista.

A filosofia das formas simbólicas surgiu do impasse representado pela profusão, na primeira metade do século passado, de teorias mutuamente excludentes acerca do “ser verdadeiro e essencial”: a depender da inclinação do pensador, o fulcro da existência humana

---

<sup>142</sup> Cartas a A. Gurwitsch e A. Schütz, 1949 (VOEGELIN, 2009d: 618; 659). As missivas fazem menção ao primeiro volume de *O problema do conhecimento na Filosofia e ciência modernas* (1906). Em trabalho posterior, Cassirer afirmou que o objetivo mais amplo da Filosofia é o conhecimento de si, postulado que seria válido inclusive para o ceticismo filosófico. (CASSIRER, 1995: 14). A tese, entendo, é compatível com a concepção de Voegelin da Filosofia como esforço crítico de ordenação da realidade da alma.

poderia estar na vontade de poder (Nietzsche), na libido (Freud), nos processos biológicos de adaptação ao ambiente (Darwin), ou no instinto econômico (Marx). Assim como Voegelin, Cassirer via aí um quadro de desorientação e “anarquia intelectual”, uma verdadeira crise a ser enfrentada, mas não com outra definição substantiva. A superação deveria partir da compreensão da dimensão relacional da vida humana; destarte, a filosofia das formas simbólicas aspira a identificar o “*centro comum através do qual o ser humano pode situar suas ações numa perspectiva significativa*”, do qual emergem “*as diferentes maneiras de obter autoconhecimento a partir da relação entre si e outros seres humanos*”. Portanto,

Através de sua filosofia das formas simbólicas, Cassirer oferece uma teoria geral das formas culturais e mostra que diferentes configurações de subjetividade são determinadas por uma perspectiva espiritual específica. Cada forma simbólica desempenha sua função no crescimento do espírito humano, estando sujeita a uma lei específica. É tarefa da filosofia, e o que a filosofia das formas simbólicas busca alcançar, levar em consideração as diferentes formas simbólicas pelas quais o homem cria e mantém um mundo objetivo. (COSKUN, 2007: 182-186)

Para Cassirer, cada forma simbólica – mito, linguagem, religião, ciência, arte, tecnologia, economia, Estado, ética e Direito – é um universo fechado de imagens e signos que operam através de símbolos. Mais importante que a função “interna” dos símbolos é o caráter de formação simbólica da totalidade de cada campo, cujo conteúdo e significado emergem da “*riqueza e qualidade específicas das concatenações com outras energias espirituais e, em última instância, com a totalidade*”. O “meio” comum a esses diferentes campos é justamente o símbolo, compreendido, de forma ampla, como “*a expressão intelectual de algo, através de signos sensoriais e imagens*”, surgida da “*cooperação entre sentidos e espírito*”. (CASSIRER, 1955: 82-86; COSKUN, 2007: 188-189)

Por essa perspectiva, a experiência humana é compreendida como um “processo progressivo de determinação” das formas simbólicas. (CASSIRER, 1957: 422) A sensibilidade humana não seria meramente passiva, pois possui a capacidade de articular as impressões surgidas inicialmente no nível sensual, de forma caótica, objetivando seu conteúdo através da atividade intelectual. Essa seria a função exercida pelas formas simbólicas que, segundo ele, transpõem a consciência individual e, confrontando o subjetivo com o universal, reivindicam validade ampla. Para Cassirer, a consciência humana não é autossuficiente: as impressões de origem “exterior” coexistem com a liberdade dos atos de expressão no “mundo de signos e imagens” que confronta o chamado *mundo objetivo*. (COSKUN, 2007: 190-191)

Por conseguinte, o símbolo exerce a função de intermediação das esferas *subjetiva* e *objetiva* – dualidade que não representa propriamente uma *solução*, mas a *expressão* acabada do problema da cognição. (CASSIRER, 1955: 90-93) Segundo o autor, toda manifestação de

conhecimento surge inicialmente das formas simbólicas, daí o fato de os conceitos fundamentais de cada ciência não constituírem “imagens passivas de algo dado”, mas criações do intelecto. Porém, cognição lógica é apenas uma das modalidades de “objetificação” de diferentes fenômenos do mundo que, imbuídos da “energia do espírito humano”, adquirem significado. (CASSIRER, 1955: 75-78) Na origem de todas as manifestações de conhecimento, a experiência sensorial se conjuga com o “significado não intuitivo” que ela representa, imediata e concretamente, no processo a que denominou “gravidez simbólica”. (CASSIRER, 1957: 202)

Desse modo, a “forma simbólica” de que fala Cassirer consiste no “processo intermediário” pelo qual os indivíduos acessam a realidade e se relacionam com o “mundo externo”. Na definição literal, as formas simbólicas “*abrange toda energia da mente pela qual um conteúdo mental de significado se conecta a um signo sensorio concreto, aderindo-se internamente a ele*”. Cada forma simbólica é um meio autossuficiente: logo, é possível que assumam posição hegemônica no horizonte intelectual do indivíduo, como por exemplo, o mito (arcaísmo), a religião (fundamentalismo), ou o Direito, nos diferentes formalismos ou na “juridificação” de todos os planos da vida. Cabe à Filosofia demonstrar a interconexão entre as diferentes formas simbólicas, no “delicado equilíbrio” que constitui o núcleo da liberdade humana. (COSKUN, 2007: 194-199)

Partindo da premissa kantiana de que a ciência não reflete a estrutura do ser, mas apresenta seus objetos de conhecimento como “símbolos intelectuais criados livremente”, Cassirer considera que a atividade simbólica produz as condições de cognoscibilidade, figurando o símbolo como o “órgão necessário e essencial” do pensamento. (ABBAGNANO, 2012: 1069) Contudo, em termos fortemente kantianos, para ele a razão humana finita se funda na liberdade autônoma e plena. Essa concepção acarretaria certa objetificação dos símbolos, conferindo-lhes alguma autonomia em relação às respectivas experiências, que permanecem vinculadas às condições históricas e contingentes. (LAWRENCE, 2011: 197-198)

Por sua vez, Voegelin também entendia que a realidade é sempre mediada pelo simbólico, mas de modo mais radical: a existência dos símbolos não poderia ser separada daquela das coisas às quais eles se referem, pois o ser existencial se imbrica ao ser simbólico de tal modo que tais esferas se tornam indistintas. (GEBHARDT; COOPER, 1995, p. xxiii-xxiv). No seu entender, as ciências contemporâneas costumam corroborar as concepções antigas do mito de maneira fundamentalista, pois se rendem ao fenômeno do símbolo e não

procuram resgatar as experiências originais.<sup>143</sup> Por outro lado, embora concordando com os fundamentos da filosofia das formas simbólicas, para ele, o projeto de Cassirer de utilizá-la como fundamento para uma teoria ética<sup>144</sup> estava preso à concepção progressista da razão humana. Nesse sentido, estaria implícita às teses de Cassirer uma problemática filosofia positivista da História, segundo a qual “*a mente humana evolui historicamente de uma fase mítica inicial para uma penetração crescentemente racional do mundo: os ídolos do mito dão lugar à razão e à ciência*”.<sup>145</sup>

Em outras palavras, a despeito das afinidades com as teses de Schelling, o substrato filosófico do pensamento de Cassirer seria o mesmo do idealismo alemão mais ortodoxo. Voegelin, por sua vez, afirma que, no segundo caso, o processo que vai do cartesianismo à filosofia transcendental radical até chegar à fenomenologia husserliana resultou na dissolução dos sistemas simbólicos tradicionais e na “*exclusão das áreas subjacentes de experiências e problemas da órbita da reflexão filosófica*”. (VOEGELIN, 2009: 105-106) Provém de tal posicionamento a sua rejeição ao conceito usual do termo *símbolo* (“*imagem que serve como signo para um significado abstrato e geral*”), considerado um jargão positivista, para adotar a acepção mais ampla do *symbolon* da tradição cristã.<sup>146</sup>

Para tanto, mostraram-se cruciais as teses de Schelling, cujo conteúdo Voegelin, tendo rejeitado desde cedo os paradigmas epistemológicos e metodológicos neokantianos, pôde incorporar de forma mais ampla do que Cassirer. Segundo Jerry Day, a influência do pensamento de Schelling sobre Voegelin pode ser sintetizada em quatro pontos: a) a “ontologia tensional” da *Potenzlehre* ajudou a evitar as armadilhas do confronto entre “matéria real” e “espírito ideal” (idealismo) e das concepções do espírito como fenômeno da matéria (materialismo); b) no mesmo sentido, a filosofia das potências influenciou a concepção voegelianiana do Entremeio, extrapolando as formulações platônicas da *metaxy*<sup>147</sup>; c) a tese da origem dos símbolos na esfera da “experiência protodialética” influenciou a concepção da distância reflexiva e, conseqüentemente, a convicção da impossibilidade da consciência “produzir” a parceria entre os polos do ser; d) por fim, a concepção meditativa da razão influenciou a tese da consubstancialidade dos polos humano e transcendente do ser, não

<sup>143</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 188).

<sup>144</sup> A análise de Deniz Coskun do Direito como forma simbólica se funda na premissa de que a filosofia das formas simbólicas de Cassirer representa um projeto aberto de investigação do substrato simbólico da dimensão ética da convivência humana em sociedade. (COSKUN, 2007: 181-182)

<sup>145</sup> Resenha crítica do livro *O mito do Estado*, de 1947, e carta a H. Kelsen, de 1954 (VOEGELIN, 2001a: 156-157; 2007: 208-209).

<sup>146</sup> Carta a C.J. Friedrich, 1959 (VOEGELIN, 2007: 386).

<sup>147</sup> Carta a A. von Verdross, 1947 (VOEGELIN, 2009d: 503-504).

sendo possível conceber a linguagem simbólica estritamente como produto da mente humana. (DAY, 2003: 111)

Por outro lado, é possível afirmar que a filosofia de Voegelin, por se fundar nas ideias de *consciência* e *experiência*, constitui modalidade de subjetivismo, ainda que atenuado. Nesse ponto, o pensamento de Schelling é caracteristicamente mais místico, pois para ele a participação no polo transcendente ocorre além da consciência: “*Não é nossa experiência que possibilita conhecimento do Absoluto, é nossa existência no Absoluto que nos permite conferir sentido às experiências*”. Sob tal óptica, a participação “pré-reflexiva” no polo transcendente (e não a tensão experiencial entre os polos) constituiria a fonte da liberdade, característica humana mais fundamental. (MCGUIRE, 2011a: 66-80) Por conseguinte, pode-se dizer que Schelling funda sua tese numa metafísica da liberdade, enquanto Voegelin utiliza uma antropologia filosófica.<sup>148</sup>

À guisa de conclusão, destaco mais uma vez o postulado fundamental da obra de Voegelin, o qual, afirmado e reformulado em diferentes momentos, foi sintetizado da seguinte forma:

Na realidade histórica, a verdade do filósofo é a exegese da sua experiência: o homem real participa da realidade de Deus e do mundo, da sociedade e de si próprio, e articula suas experiências através de símbolos de linguagem mais ou menos adequados. Contudo, por mais compactas, incompletas, ou carentes de revisão que sejam sua experiência e simbolização da realidade, elas possuem a dignidade da imagem da realidade divina do cosmo que o cerca e acolhe. Além disso, o filósofo sabe que sua própria experiência noeticamente controlada de participação, embora alcance *insights* da verdade da realidade mais diferenciados do que aqueles do meio mais compacto do mito, é a mesma experiência de participação na mesma realidade que engendrou simbolismos noeticamente menos controlados. Por mais importante que seja o avanço no *insight*, como um homem ele está tão longe ou próximo da *sophia* divina quanto seu predecessor mitopoético, pois os avanços de *insight* incrementam o entendimento de sua humanidade, mas não abolem a condição humana. (...) A equivalência de simbolismos como expressão da busca humana pela verdade sobre si e o fundamento de sua existência constitui o princípio, estabelecido por Aristóteles, que guia a investigação filosófica sobre a multiplicidade histórica da verdade experiencial e simbolizada.<sup>149</sup>

Estabelecidos os fundamentos teóricos dos temas tratados por Voegelin e da centralidade da teoria dos símbolos em sua obra, passo à análise de suas reflexões a respeito da relação entre Direito e processos de simbolização da ordem da realidade.

<sup>148</sup> Cabe salientar que a influência exercida pelo pensamento de Schelling representa um dos temas mais enigmáticos na trajetória de Voegelin: alguns dos trabalhos publicados em vida são extremamente críticos, contendo até mesmo acusações de gnosticismo; por outro lado, ele próprio afirmou que a *Potenzlehre* exerceu papel crucial para o abandono da pesquisa acerca das ideias políticas e a reformulação que levou ao projeto *Ordem e História*. Contudo, essa afirmação elogiosa surgiu nas *Reflexões Autobiográficas*, compiladas em 1973, enquanto o extenso estudo sobre Schelling na *História das Ideias Políticas* permaneceu inédito em vida. (VOEGELIN: 2008a: 101-103; 2017a: 235-292) Para tornar a questão ainda mais intrigante, são escassas as menções, nos estudos do período tardio, aos assuntos que lidam diretamente com a questão da consciência, apesar das evidentes afinidades temáticas. (DAY, 2003: 24-49; MCGUIRE, 2011a: 64-66)

<sup>149</sup> Ensaio *Sobre Hegel: um estudo em feitiçaria*, de 1971 (VOEGELIN, 1990: 225-226).

## 5 DA TEORIA DO ESTADO ÀS IDEIAS POLÍTICAS

A maior parte dos trabalhos propriamente jurídicos de Voegelin foi produzida nos anos anteriores ao exílio. Embora as formulações definitivas tenham surgido nos períodos intermediário e tardio, os estudos do período inicial são importantes registros do processo de desenvolvimento das teses, considerando-se também que as conclusões alcançadas nessa fase permaneceram válidas, em linhas gerais, pelo restante da trajetória.

Essa rica produção intelectual constitui um elemento imprescindível para a investigação do problema colocado: a relação intrínseca entre Direito e Ciência Política no pensamento do autor, assim como a importância das reflexões jurídicas para o desenvolvimento e maturação de sua concepção de *episteme politike*; e ainda, nesse processo, o papel fundamental desempenhado pela tese que pressupõe o Direito como símbolo da ordem. Seu estudo, destarte, deve preceder a análise das três modalidades de simbolização jurídica identificadas na hipótese de pesquisa.

O presente capítulo trata do manancial teórico inicial, no período austríaco, que partiu da tradição da Teoria do Estado germânica e que, com os aportes do pensamento anglo-saxão e francês, passou a enfatizar o tema das ideias políticas e seu substrato simbólico, tendo o Direito como principal chave interpretativa.

### 5.1 A busca por uma ciência da realidade

Rememorando os anos iniciais da carreira e as pesquisas no campo da “Teoria do Estado como ciência do espírito” (*Staatslehre als Geisteswissenschaft*), Voegelin considerou que seu principal objetivo, à época, havia sido a busca por uma “ciência da realidade”. No eclético conjunto dessa produção acadêmica da juventude, ganha destaque o tema da estruturação política da realidade histórico-social e seus fundamentos antropológicos.

Os anos de formação, anteriores às cruciais viagens de estudos por EUA e Europa no final da década de 1920, foram também marcados pelo peculiar contraste entre as posições teóricas dos orientadores de seu *Magisterarbeit*. Hans Kelsen aplicou à Teoria do Estado os princípios de uma ciência radicalmente normativa do Direito, fundada em modelo lógico-formal “puro” do ordenamento jurídico. Por seu turno, Othmar Spann formulou a teoria dita “corporativa”, segundo a qual a estrutura do Estado deve ser organizada consoante um

modelo hierárquico determinado por “graus do espírito” relativos às diferentes funções desempenhadas por seus componentes.<sup>150</sup>

A Voegelin não interessava propriamente a teoria do Estado corporativo de Spann, mas sua concepção de ciência social, que reconhecia a relevância da experiência mística tanto na vida do indivíduo como da comunidade, e a ligação intrínseca do humano com o divino. Por outro lado, as circunstâncias históricas do início dos anos 1920 na Áustria – o colapso do império, a transição para o regime republicano e o início do processo constituinte, sem uma corrente política suficientemente forte para assumir o protagonismo – revelaram-se favoráveis para a boa receptividade das ideias de Kelsen, em especial a identificação estrita entre Estado e ordenamento jurídico: na ausência de outras forças efetivas, o Direito deveria assumir a tarefa de unificar a nação. Com isso, alguns postulados da TPD teriam se consolidado profundamente na cultura jurídica austríaca, inclusive a problemática assertiva de que todo ato de criação de normas jurídicas, inclusive as constitucionais, deveria ser regulado por outra norma, remetendo a uma *Grundnorm* hipotética. (VOEGELIN, 1999: 163-164)

Em seu primeiro trabalho acadêmico, a dissertação *Wechselwirkung und Gezweiung* (1922), Voegelin confrontou o princípio da “interação social” (*Wechselwirkung*) de Georg Simmel (1858-1918) com a “comunidade espiritual” (*Gezweiung*)<sup>151</sup> de Spann. O trabalho reflete também a influência inicial da fenomenologia de Husserl: a redução fenomenológica como ferramenta metodológica ideal para afastar os desvios psicológicos da teoria de Simmel e aproximá-la dos conceitos de Spann, de modo a identificar os elementos ontológicos comuns, integrantes do núcleo da Sociologia enquanto “ciência eidética”. (VOEGELIN, 2003b: 122-130)

A dificuldade para essa conciliação era a questão do individualismo, ponto de partida do entendimento de Simmel de que a realidade surge da relação entre indivíduos autônomos; entretanto, a concepção de comunidade espiritual de Spann era incompatível com qualquer ideia individualista. (VOEGELIN, 2008a: 51) O impasse foi superado a partir das ideias de Theodor Litt (1880-1962) que, extrapolando o princípio da interação social de Simmel, identificou dois fatores básicos na formação das sociedades organizadas: os elementos

---

<sup>150</sup> Spann foi o responsável por aplicar à Sociologia o princípio do universalismo, segundo o qual os elementos de um conjunto não possuem “consistência” a não ser na perspectiva do próprio conjunto. Esse postulado de “totalitarismo orgânico”, de origem filosófica e teológica, pode se referir a coisas ou a pessoas, conforme a corrente teórica em questão. (MORA, 1964, v.2: 852)

<sup>151</sup> Henriques (2010: 33) prefere traduzir *Gezweiung* como “duplicação”. Aqui, sigo a tradução adotada pelos organizadores dos *Collected Works* (VOEGELIN, 2003b), embora a ideia de duplicação pareça adequada para representar o aspecto da “comunicação entre espírito e espírito”, contido na expressão. (SANDOZ, 2010: 362)

*postulatório* (o “algo” do “contexto de significado” da comunidade espiritual) e *normativo*. (VOEGELIN, 2003b: 122-140)

Segundo Litt, no plano da ação, a oposição entre indivíduo e comunidade decorre da tensão entre coerção (necessidade) e liberdade; por isso, o problema por excelência da Sociologia pertenceria às disciplinas normativas, fora do alcance dos métodos das ciências causais. Ao final, a tensão se articularia pela subordinação voluntária do indivíduo às necessidades de caráter suprapessoal (*überpersonal*), espécie de lei autônoma e transcendente. Por sua vez, o princípio da autonomia, corolário da possibilidade de subordinação, transformaria a lei transcendente em lei individual: a essência do individual como “unidade dentro da multiplicidade”.

Na dissertação, Voegelin destaca a concepção de Litt do “espírito objetivo” como substrato da relação profunda entre indivíduo e comunidade: a seu ver, a ordem constituída pelo espírito objetivo possuiria conteúdo material, não se esgotando em critérios formais de validade. Embora tenha adotado tal entendimento, ele ressaltou a presença de certos “resíduos psicologistas”. (VOEGELIN, 2003b: 124-131)

Especialmente marcante era o fato de as ideias de Litt não partirem de alguma “teoria pura”, mas das necessidades e experiências da vida cotidiana. Afinal, não haveria sentido em formular uma teoria introdutória ou especular sobre a fundação de uma ciência social que ainda não existisse. No entender de Voegelin, essas teses se distinguem por provirem da “*experiência indiferenciada da realidade*”, apontando a necessidade da “*permanente interação entre experiência empírica e teoria da experiência empírica para que ambas possam avançar*”. (VOEGELIN, 2003b: 122)

Alguns importantes desdobramentos desse estudo inicial podem ser encontrados no inacabado *As formas básicas (Die Grundformen)*, texto de meados da década de 1920, que também tenta conciliar as teses de Simmel e Spann. Nele, Voegelin distingue duas formas básicas do fenômeno social: o *a priori*, “elemento sintético”, que precede o fenômeno e define sua esfera de existência; em segundo lugar, o “elemento dinâmico”, que estimula o “fluxo” de constante mutação do fenômeno.

Importa ressaltar que a expressão *a priori* é utilizada em sentido distinto da filosofia idealista: a essa altura Voegelin compreende o *a priori* como elemento que, precedendo o fenômeno, possui conteúdo material (no idealismo, o *a priori* é inteiramente formal e precede toda experiência). Como se percebe, os instrumentos metodológicos são novamente da fenomenologia husserliana, mas a análise se desenvolve principalmente no plano da Metafísica. Em Simmel a dicotomia das formas básicas está inserida numa unidade – a vida –

em cujo campo ocorre a relação entre os elementos estático (sintético) e dinâmico da personalidade. A partir daí, o exercício de reflexão permite o movimento de transcender a si, em graus crescentes de cognição da própria realidade. Voegelin adota os contornos gerais da formulação de Simmel de “*imanência da transcendência da vida*”, mas aponta a limitação quanto à questão fundamental da relação entre as formas básicas e a diversidade dos fenômenos. No seu entender, faltam na teoria de Simmel dois elementos inerentes à dinâmica da relação entre as formas básicas, que podem ser encontrados no pensamento de Spann: o *princípio de movimento* e o *conteúdo*. (VOEGELIN, 2003b: 184-190) Percebe-se aqui um primeiro esboço de importante tema surgido no período intermediário: a tese do movimento da alma atraída pelo fundamento da existência.

De especial interesse é o fato de Voegelin identificar o Direito como um dos mais importantes tipos da primeira forma básica. Nessa altura de suas pesquisas, Direito e Economia são considerados os principais *a priori* sociais, ou seja, os elementos sintéticos pelos quais o fenômeno da vida em sociedade adquire seu “ser-assim” (*so-Sein*) específico, tornando-se então inteligível. (VOEGELIN, 2003b: 185)<sup>152</sup>

A dissertação de 1922, ao lado de outros estudos de teoria sociológica do mesmo período, parte do problema da integração das tradições específicas dos “espíritos” nacionais com uma ciência capaz de transcender as condições particulares da origem de cada nação. Com o passar do tempo, Voegelin desenvolveria o aparato teórico necessário ao aprofundamento do *insight* inicial: dada a natureza da sua atividade, o cientista participa da aspiração universalista da ciência, ao mesmo tempo em que participa também de sua comunidade espiritual particular, circunscrita no tempo e no espaço, (COOPER, 2009: 30-38)

Desse modo, o ensaio *Teoria Pura do Direito e do Estado* (1924), lidando com o pensamento de Kelsen, contém a primeira referência à necessidade de desenvolver uma teoria dos símbolos (*Symbollehre*) como consequência da rejeição das teorias formais do Estado e da teoria pura. (CHIGNOLA, 1999: 23-25) Ou seja, é possível afirmar que na obra de Voegelin a importância de uma teoria dos símbolos para a Ciência Política emergiu do estudo do Direito.

À época, a *Staatslehre* germânica era dominada pelas teorias orgânicas do Estado. As variações empíricas dos modelos de *Organlehre*, diga-se, são irreduzíveis à análise estritamente lógica. Para Voegelin, a vertente historicista, bem representada pela obra de Karl

---

<sup>152</sup> Logo depois, durante a viagem de estudos pelos EUA, Voegelin desenvolveu a tese do direito e a economia como formas normativas básicas da vida social com base na tradição do *common law* (nos temas *transação* e *liberdade*) e na construção jurisprudencial da doutrina do *due process of law* pela Suprema Corte (VOEGELIN, 2003a: 53-88).

von Gerber (1823-1891), compreende os órgãos do Estado como símbolos originados em ideias. Tais símbolos (povo, coroa, nação, etc) e seus fundamentos estariam presentes também no conteúdo das normas jurídicas, as quais, por sua vez, seriam produzidas conforme o procedimento definido pela ordem dos símbolos. No pensamento de Gerber, esses são problemas da realidade social concreta, não de uma realidade causal científico-natural, o que evidenciaria a inadequação das metodologias de matriz neokantiana. Além disso, o único critério para distinguir as normas jurídicas das demais existentes em uma sociedade seria a relação específica com os símbolos originários de tais normas.<sup>153</sup>

Embora adotando parcialmente as teses de Gerber, Voegelin entende que as teorias orgânicas tratam dos símbolos de forma fragmentária e assistemática. No ensaio em questão, pela primeira vez ele coloca em questão a cisão entre positivismo jurídico e tradição sociológica. Na tradicional doutrina de Georg Jellinek (1851-1911), a norma jurídica era algo “encontrado”; Kelsen, por outro lado, além de rejeitar os modelos antropomórficos do Estado, propõe compreender a expressão completa do poder político através de fórmulas jurídicas. (CHIGNOLA, 1999: 13-16) Por sua vez, Voegelin rejeita o modelo de *Staatslehre* fundado na “*ordem lógico-formal de proposições jurídicas*”. No seu entender, a análise deveria partir da identificação da “*combinação concreta de símbolos*”, para, em seguida, investigar a unidade e identidade da comunidade política do Estado (*Gemeinwesen*), na forma da sua “unidade de sentido” (*Sinneinheit*). Apenas assim seria possível retornar ao “núcleo simbólico” da comunidade, ou seja, ao “*nível em que o fenômeno da vida coletiva se reflete na sua universalidade*”. (CHIGNOLA, 1999: 26-28). Tais eram suas inquietações, portanto, quando ele partiu para a longa viagem de estudos na década de 1920.

## 5.2 A abertura do horizonte

A viagem de estudos pelos EUA, entre 1924 e 1926, exerceu grande impacto sobre Voegelin, para quem era cada vez mais clara a futilidade do debate germânico sobre as questões de método. No seu entender, a filosofia do senso comum, com origens na Grã-Bretanha e França, teria atingido expressão mais bem acabada no continente americano. Ainda que nem sempre de modo articulado, de modo geral a sociedade norte-americana se fundaria em uma base filosófica superior, “*tanto em alcance científico quanto em substância*

---

<sup>153</sup> Ensaio *Teoria Pura do Direito e do Estado*, de 1924 (VOEGELIN, 2003: 92-96).

*existencial*”. Da mesma forma, a ausência de um substrato de senso comum talvez explicasse a instabilidade das instituições alemãs. (VOEGELIN, 2008a: 55-57).<sup>154</sup>

De forma sintética, o senso comum consiste na “*capacidade de reconhecer verdades autoevidentes*” e no “*corpo de conhecimento constituído por tais verdades*”. (SEGREST, 2010: 22) Como esclarece Vasques da Cunha em nota crítica às *Reflexões autobiográficas* (VOEGELIN, 2008a: 56), a vertente da filosofia anglo-saxã se refere à “*apreensão concreta da realidade dentro de uma circunstância específica que não tem outra resolução exceto uma ação objetiva e precisa*”. Nesse sentido, portanto, o senso comum representa um elemento pragmático que não pode ser considerado antitético à reflexão filosófica ou existencial, pois, do contrário, o “puro” pragmatismo poderia se tornar um fator antifilosófico de conturbação espiritual e social.

Nas palavras do autor:

A concepção inglesa e escocesa do senso comum como atitude humana que incorpora uma postura filosófica diante da vida sem recorrer ao aparato técnico do filósofo – e, inversamente, a compreensão das filosofias clássica e estoica como elaboração técnica e analítica da atitude do senso comum – persistiu como influência duradoura em minha compreensão quer do senso comum, quer da filosofia clássica. (VOEGELIN, 2008a: 56)

Para Voegelin, o paradigma neokantiano que impõe categorias transcendentais a uma realidade externa desordenada seria duplamente equivocado, pois a realidade não é externa nem caótica. No seu estudo sobre o pensamento norte-americano, a realidade surge como fenômeno linguístico-teorético autoexpressivo, com uma história sustentada pela continuidade das formações espirituais. Paralelamente a essas constatações, tornava-se clara a necessidade de elaborar um vocabulário técnico mais adequado à modalidade de inquirição. (COOPER, 2009: 42-52) O livro *Sobre a forma do espírito americano* (1928), com uma síntese eclética dos estudos realizados nos EUA, foi o primeiro resultado da “*abordagem por uma morfologia hermenêutica das formas político-culturais*”. (GEBHARDT, 2009: 17) Para o autor, tratava-se de “*uma primeira tentativa de extrair os instrumentos de interpretação, assim como o significado, diretamente do material em si*”. (VOEGELIN, 1995: 3)

Voegelin julgou ter identificado na filosofia anglo-saxã a tendência ao “eu aberto” (*open self*) na análise dos problemas da existência e do tempo, em contraste com a ênfase no pensamento dialético e sua característica inclinação para a construção de sistemas fechados.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Essa impressão inicial foi confirmada após as experiências da ocupação nazista e da guerra; nas palestras *Hitler e os alemães* (1964), Voegelin reafirmou que a crise política alemã dos anos 1930 teria sido motivada pelo acentuado “*afastamento da esfera do senso comum*”. (VOEGELIN, 2008: 290)

<sup>155</sup> A rejeição da dialética como método filosófico por excelência, segundo Voegelin, seria o denominador comum das obras de William James, Charles Peirce (1839-1914) e George Santayana (1863-1952). As teses

No caso do *open self*, a mente individual teria o potencial de operar como o centro de significado na origem das formações intelectuais, as quais *se irradiariam* para a sociedade. Assim, a adequação da visão ganha precedência sobre as formulações lógicas da teoria.

No quarto capítulo da obra, esses marcos teóricos são aplicados ao estudo do Direito, no prisma da recepção da escola analítica inglesa pelos juristas norte-americanos. O ponto de partida é a obra de John Austin (1790-1859), responsável pela primeira sistematização da Teoria do Direito (*jurisprudence*) na Inglaterra. Austin, considerado o pioneiro do positivismo no sistema *common law*, dedicou-se a identificar e descrever os princípios que regem empiricamente o funcionamento do Direito, isolando-os das considerações de natureza moral.

Austin demarcou a “ideia positiva do Direito” em duas etapas. Na primeira, foram identificados os conceitos normativos básicos – *comando* (lei), *dever* e *sanção* – cujo funcionamento “reciprocamente correlativo” deve ser compreendido à luz da realidade social, não de modo puramente lógico. Os direitos subjetivos surgem desse núcleo “puro”, podendo emanar da lei ou da sanção (daí o conceito de direitos *primários* e *secundários*). Na segunda etapa, a conexão da estrutura normativa com a realidade social é operada pela soberania: o poder de proferir o comando geral que vincula, total ou parcialmente, os membros do corpo político autônomo. (VOEGELIN, 1995: 146-150)

Voegelin observa que, à época da recepção das teses da escola analítica inglesa, o estado do Direito norte-americano era caótico: as regras procedimentais se mostravam inadequadas, os direitos individuais se desdobravam em cinquenta ordenamentos estaduais heterogêneos<sup>156</sup> e o conteúdo das decisões judiciais “crescia de maneira ameaçadora”. Além das peculiaridades do sistema federativo e da deficiente formação dos juristas, tal quadro resultara da adoção ampla do sistema de precedentes, sem o suporte de uma tradição própria de *jurisprudence*. O problema exigia um amplo esforço de sistematização, capitaneado inicialmente pela entidade associativa das faculdades de Direito do país. (VOEGELIN, 1995: 174-181)

No entender de Voegelin, o esforço de sistematização da Teoria do Direito nos EUA culminou na obra de Wesley Newcomb Hohfeld (1879-1918) e nos posteriores

---

desses autores remetem em grande parte ao ceticismo de David Hume (1711-1776), desenvolvido originalmente em bases dialéticas. (VOEGELIN, 1995: 48-50) Porém, as vertentes norte-americanas se fundam em concepções antidialéticas da pura experiência ou pura essência, característica que decorreria das formas antigas do misticismo puritano presentes na fundação do país. (VOEGELIN, 1995: 126-143)

<sup>156</sup> Voegelin utiliza dados do estudo comparativo realizado por Edwin M. Borchard (1884-1951), professor em Yale, demonstrando que a legislação civilista de alguns estados norte-americanos possuía o dobro ou até mesmo o triplo do número de dispositivos dos sistemas nacionais mais extensos da época. (VOEGELIN, 1995: 175)

desenvolvimentos por seus discípulos.<sup>157</sup> Inspirado por Austin, Hohfeld partiu da identificação objetiva dos conceitos jurídicos fundamentais e de suas relações mútuas, no total de oito “correlativos e opostos jurídicos”. Mais importante que os pormenores da teoria seriam os contornos específicos que a escola analítica havia adquirido nos Estados Unidos. O pragmatismo se traduz na desnecessidade de “definições formais” para a análise dos conceitos jurídicos básicos e suas relações. Segundo Voegelin, enquanto os ingleses geralmente partem de uma teoria dos “interesses protegidos”, a análise de Hohfeld nasce da casuística, sem perder de vista “*o pano de fundo experiencial da organização fragmentária do mundo*”.

Para a abordagem pragmática, o aspecto de “comando” da norma legal é irrelevante: a ênfase recai sobre a sanção enquanto elemento de uniformização dos comportamentos sociais e de proteção dos interesses. Por sua vez, nos estudos dos discípulos de Hohfeld, perde sentido a ideia europeia do Estado como “entidade” diante da realidade de que as ações são sempre tomadas por indivíduos. Desse modo, tanto no Direito como na Economia as relações fundamentais não pertencem à esfera da lógica, posto que elaboradas “*na linguagem das expectativas do comportamento concreto*”. (VOEGELIN, 1995: 181-189)

Entretanto, o principal ponto de contraste entre as vertentes inglesa e norte-americana da escola analítica residiria na questão do Direito natural. O entendimento de que o Direito constitui uma expressão da vontade do Estado não teve nenhuma receptividade entre os norte-americanos, para quem os aspectos procedimentais seriam irrelevantes diante do tema da substância. Ironicamente, o elemento que a abordagem positivista de Austin pretendeu purgar da Teoria do Direito – a noção de *direito natural* – constitui a base do mito fundacional nacional, da interpretação constitucional e das teorias da “administração da justiça” norte-americanas. O papel central desempenhado pela Suprema Corte consiste, sobretudo, na permanente revitalização dos direitos naturais positivados no *Bill of Rights*, que constituem a “substância básica” da relação entre os cidadãos, e cuja análise não pode prescindir das considerações de natureza moral. (VOEGELIN, 1995: 166-174)

Além de Hohfeld, as reflexões de Voegelin sobre o Direito norte-americano foram fortemente influenciadas pelas obras de John Commons e de John Dickinson (1894-1952).

O período sob supervisão de Commons, na Universidade de Wisconsin, foi a experiência mais marcante da viagem. Commons dedicou-se principalmente ao estudo histórico e econômico das relações de trabalho nos Estados Unidos, tendo tratado, dentre

---

<sup>157</sup> São analisados aspectos das teorias de Arthur Corbin (com quem Voegelin estudou em Yale, como dito) e também de Walter W. Cook (1873-1943) e Albert Kocourek (1875-1952). Para os principais aspectos e a relevância atual da teoria de Hohfeld, veja-se o estudo de Ferreira (2007).

outros temas, da incorporação à nação das novas massas de trabalhadores – os escravos libertos e as levas de imigrantes que se seguiram ao término da guerra civil. A questão tem relação com alguns aspectos peculiares da formação dos EUA, como o mito do pioneiro e a expansão civilizacional para o oeste. Para Voegelin, sua obra seria marcada por um forte realismo que, atento às situações concretas dos indivíduos, buscou compreender as dificuldades empíricas de integração de grupos heterogêneos ao ideal democrático, sem, para tanto, recorrer a artifícios metafísicos como as doutrinas raciais então em voga na Europa.

Ele traça as raízes das teses de Commons até o anarquismo de Josiah Warren (1798-1874), responsável por uma concepção do individualismo que, fundando-se no pertencimento a uma comunidade concreta, diferia radicalmente do atomismo da tradição jusnaturalista britânica (para a qual cada indivíduo equivale a uma parcela da humanidade, sendo detentor de iguais direitos e deveres e coexistindo com o poder do Estado numa relação de permanente tensão). Commons teria incorporado a influência de Warren mais satisfatoriamente do que outros pensadores norte-americanos, de forma compatível com a mencionada concepção de *likemindedness* de John Dewey, termo de inspiração bíblica (doutrina paulina da *ecclesia*) que representa certa consciência de pertencimento a um grupo de indivíduos com características similares. (VOEGELIN, 1995: 207-280)<sup>158</sup>

Por sua vez, foi a partir do “institucionalismo” de John Dickinson que Voegelin tratou da busca, no sistema anglo-saxão, por uma formulação jurídica do princípio da soberania. Professor de Direito em Princeton, Dickinson imprimiu uma leitura “juridicamente pura” ao tema da soberania, dotando-a da função de “princípio unificador” do sistema jurídico-político, de modo a distinguir tal sistema da “esfera causal da existência” e dos demais sistemas normativos.<sup>159</sup>

Ao contrário dos debates característicos do cenário germânico, para Dickinson a questão da “pureza metodológica” não era relevante. Assaz interessante, porém, é o fato de que os resultados para a Teoria do Direito são muito semelhantes aos do juspositivismo austríaco: Dickinson salienta os postulados da unidade do sistema jurídico, da competência do órgão emissor da norma como critério precípua para avaliação da validade e, por fim, da existência de uma “fonte suprema do Direito”. Voegelin destaca a principal peculiaridade de sua modalidade do juspositivismo: para ele, normas jurídicas são aquelas “*inseridas num*

<sup>158</sup> Voegelin voltaria a empregar a expressão *likemindedness* em dois interessantes ensaios sobre os tipos nacionais e no estudo sobre as “religiões políticas”. (VOEGELIN, 2003a: 233-234; 2003b: 458-459; 2002: 49-50)

<sup>159</sup> Ensaio *A teoria da soberania de Dickinson e a Teoria Pura do Direito*, de 1929 (VOEGELIN, 2003a: 27-52). A corrente teórica a que se alinhava Dickinson recebeu o nome de *institucionalismo* por considerar que o surgimento do ordenamento jurídico depende da prévia existência de certo número de instituições.

*conjunto de fatos existenciais*” convergentes para o ato do órgão competente para sua produção. As diferenças quanto ao positivismo jurídico europeu-continenta, portanto, seriam precipuamente de ênfase: as teorias institucionalistas destacam os fatos existenciais; as lógico-normativas, o estudo da norma.

Outro contraste emergia dos “estilos de pensamento”. Para Kelsen, a norma fundamental hipotética (*Grundnorm*) era um artifício necessário para a sustentação dos postulados da unidade do sistema e sua independência da esfera do conhecimento do Direito; a alternativa seria “*a constituição da unidade pelo sujeito conhecedor que transcende o Direito*”.<sup>160</sup> Por sua vez, Dickinson, além de ignorar por completo o modelo lógico fundado na norma hipotética, entendia que a previsibilidade e homogeneidade das decisões, consoante a cadeia hierárquica de normas, constituem a outra característica elementar do ordenamento. Esse elemento pragmático, de fundo negocial (*businesslike*), foi teorizado inicialmente por Oliver Wendell Holmes (1809-1894) e se transmutou na “teoria da previsão” e na *reigning doctrine* dos discípulos de Hohfeld. (VOEGELIN, 2003a: 27-35) No vocabulário jurídico contemporâneo, trata-se do *princípio da segurança jurídica*.

A reflexão de Voegelin sobre a viabilidade científica dos dois modelos juspositivistas delinea os contornos iniciais da crítica à TPD de Kelsen, aprofundada nos anos seguintes:

Possivelmente, deve restar claro que não se pode preferir uma à outra em termos científicos, mas se pode apoiar uma ou outra apenas por motivos irracionais. A atitude epistemológica lógico-normativa estabelece os elementos lógico-normativos dos problemas como absolutos e empurra para o lado os problemas do estabelecimento dos órgãos (que também são problemas do direito, não apenas de seu conhecimento). (VOEGELIN, 2003a: 34)

Para ele, um dos principais pecados dos positivismo jurídicos, tanto nas vertentes continentais como anglo-saxãs, era o desprezo por certos “fenômenos pré-jurídicos” pertencentes à esfera privada. O ponto foi tratado em três breves artigos que lidam com fenômenos correlacionados: propriedade, liberdade e transação.

Segundo Voegelin, o tema da transação evidencia as limitações das ferramentas das Ciências Sociais, que buscam decompor a “massa organizacional” dos fenômenos para identificar seus princípios ordenadores. No caso dos “*a priori*” Direito e Economia, certos fenômenos seriam irredutíveis às ferramentas analíticas de um campo ou do outro, por

---

<sup>160</sup> A análise de Voegelin é baseada na *Allgemeine Staatslehre* de 1925, considerada pelo próprio autor uma apresentação abrangente do conjunto dos resultados de suas pesquisas feitas até então, que lida com o problema fundamental do “*ordenamento normativo coercitivo*”. (KELSEN, 2012: 31) Além disso, diante do postulado de que a Teoria do Estado constitui parte integrante da Teoria do Direito, há clara continuidade temática entre essa obra e a *Teoria Geral do Direito e do Estado* de 1945, passando pela versão inicial da TPD (*Reine Rechtslehre*), publicada em 1934. (KELSEN, 2012: 71-72).

constituírem relações elementares pertencentes a ambos. Uma simples compra e venda, por exemplo, não poderia ser reduzida a categorias jurídicas (contrato como ajuste de vontades) ou econômicas (dinâmica *valor/preço* e vetores mercadológicos). Segundo ele, as vertentes do chamado *institucionalismo* norte-americano teriam sido capazes de abarcar teoricamente a natureza híbrida da transação.<sup>161</sup>

Por sua vez, sua análise dos fenômenos da propriedade e da liberdade se baseia nos conhecidos *Slaughterhouse Cases* (1872), nos quais a Suprema Corte norte-americana, ao julgar caso de monopólio de atividade econômica, rechaçou a interpretação “substantiva” da cláusula constitucional do devido processo legal (*due process of law*), por apertada maioria. Voegelin se mostra intrigado com a “extraordinária significância” histórica do *due process of law*, especialmente após a promulgação da 14ª Emenda.<sup>162</sup> A sucinta formulação constitucional, com origem remota na fórmula *law of the land* da Magna Carta inglesa (1215), foi capaz de unificar um leque de relações que, nos ordenamentos jurídicos continentais europeus, estavam espalhadas por diferentes textos legais. A noção ampla da propriedade, abrangendo aspectos da liberdade de conduta, articulava-se com o “devido processo legal” para resultar numa teoria autorreferente da organização de uma comunidade de iguais e de suas relações sociais. Esse peculiar desenvolvimento foi possibilitado pela reticência da Suprema Corte, desde as primeiras decisões, em atribuir conteúdo material ao *due process of law*.<sup>163</sup> Ao invés de uma definição conceitual, o tribunal optou por um “processo definidor”,

---

<sup>161</sup> Artigo *A transação*, de 1929 (VOEGELIN, 2003a: 53-57). Para Voegelin, a teoria mais bem acabada da transação foi elaborada por Commons. Em seu modelo, a dualidade de polos da relação contratual é extrapolada para cinco elementos: quatro potenciais contratantes – dois grupos de vendedores e dois de adquirentes, cujas relações e decisões se sujeitam à dinâmica de mercado – e o juiz, ou seja, o agente estatal competente para dirimir as controvérsias jurídicas relacionadas ao negócio. (COMMONS, 1924: 65-69) Segundo Commons, a inspiração para o estudo surgiu no período em que assessorou comitês legislativos em Wisconsin, tendo constatado que as teorias econômicas e jurídicas mais difundidas não dispunham, separadamente, das ferramentas apropriadas para lidar adequadamente com o conceito de “valor” diante dos precedentes judiciais que deviam ser observados na formulação da legislação. (COMMONS, 1924: vii-viii)

<sup>162</sup> O *due process of law* como garantia dos direitos individuais elementares – vida, propriedade e liberdade – foi instituído em 1791 pela 5ª Emenda à Constituição dos Estados Unidos. Após o término da guerra civil, em 1868, a 14ª Emenda reiterou e ampliou a garantia diante da reticência de alguns estados em reconhecer determinados direitos. Ao longo da História, a interpretação do *due process* em matéria econômica (temas como *concorrência*, *regulação das relações de trabalho*, etc.) oscilou entre abordagens “substantivas”, caracterizadas pela aversão à regulação estatal, e análises de constitucionalidade restritas ao plano formal ou procedimental. Ainda hoje, os *Slaughterhouse Cases* permanecem como um dos capítulos mais importantes dessa trajetória. (STEPHENS JR; CHEB II, 2008: 73-82; TRIBE, 2000: 1332-1381)

<sup>163</sup> As primeiras análises do *due process of law* pela Suprema Corte datam de meados do séc. XIX. Na ausência de uma definição material nos textos das emendas constitucionais mencionadas, o Tribunal deliberou que nenhum poder da União estava autorizado a preencher discricionariamente o conteúdo da garantia. No caso *Davidson v. New Orleans* (1877) ficou estabelecido que a cláusula deveria ser interpretada casuisticamente, “pelo processo gradual de inclusão e exclusão, do modo demandado pelos casos apresentados para julgamento”, e conforme o juízo pelo qual tais decisões pudessem ser encontradas. Ironicamente, essa formulação, considerada por Voegelin uma descrição modelar da produção do Direito pela Suprema Corte, foi desenvolvida pelo *justice* Samuel F. Miller (1816-1890), também responsável pela tese restritiva que prevaleceu

expressão empregada por Voegelin para se referir ao “*processo infinito de estabelecer a relação entre uma fórmula geral e uma série de situações concretas*”.<sup>164</sup>

Nos textos em questão ele demonstra, de forma bastante original, a contribuição da Suprema Corte para a construção de uma teoria política caracteristicamente norte-americana. O entendimento majoritário nos *Slaughterhouse Cases* havia ignorado a natureza pré-jurídica do fenômeno da propriedade e, conseqüentemente, a necessidade de fundamentação através do instrumental teórico da Ciência Política, capaz de integrar adequadamente os elementos jurídicos e econômicos incidentes sobre as situações concretas. Porém, as mutações na concepção de *due process of law*, em contextos muito distintos daquele de sua formulação original, conferiram-lhe a capacidade de adaptar as concepções jurídicas dos fenômenos elementares às contingências históricas. Para tanto, havia sido necessário o desenvolvimento doutrinário e jurisprudencial de uma espécie de norma jurídica irredutível aos parâmetros da *Normlogik* kelseniana.

No entender do próprio autor, a experiência da viagem de estudos pelos EUA lhe permitiu superar o provincianismo centro-europeu, sem recair no provincianismo norte-americano. (VOEGELIN, 2008a: 61)<sup>165</sup> As extensas pesquisas, com passagens por diferentes universidades, abriram-lhe o horizonte para uma tradição jurídico-política que até então desconhecia. Esses novos elementos iam ao encontro das indagações sobre a necessidade de uma teoria dos símbolos para a compreensão adequada do fenômeno político, tendo o Direito como chave interpretativa. As pesquisas realizadas lidam com os processos tipicamente norte-americanos de articulação da ordem da sociedade, consubstanciados em formulações teóricas e jurisprudenciais fundadas diretamente na experiência da realidade, não em conceitos rígidos ou abstrações lógico-normativas.

A consequência se fez sentir no plano epistemológico, com a rejeição definitiva do postulado neokantiano segundo o qual a concepção da ciência precede a investigação científica de qualquer objeto, inclusive da sociedade e da cultura. Para Voegelin, pelo

nos *Slaughterhouse Cases*. (TRIBE, 2000: 1340-1343) O estudo de Voegelin também toma por base o igualmente histórico caso *Hurtado v. California*, de 1884. (2003b: 78-81)

<sup>164</sup> Artigo *A doutrina americana do devido processo legal e da liberdade*, de 1930 (VOEGELIN, 2003a: 72-79).

<sup>165</sup> O fascínio inicial com o pensamento norte-americano se atenuou com o tempo. Na pesquisa da história das ideias políticas, Voegelin observou que o fato da fundação nacional dos EUA ter sido contemporânea do iluminismo francês motivou a incorporação dogmática de elementos da filosofia enciclopedista da História, que faz tábula rasa do conhecimento anterior ao Renascimento e compreende o porvir histórico como mera atualização da epifania intelectual alcançada no presente revolucionário. (VOEGELIN, 2019: 128-130; 261-262). Esse elemento, entendendo, guarda relação direta com o acentuado gnosticismo intrínseco a algumas correntes do pensamento norte-americano, sintetizado na ideia dos EUA como *nação redentora*. (GRAY, 2008: 164-182)

contrário, fazia-se necessário deixar o “objeto” emergir da análise das “formações espirituais” (*geistige Gestaltungen*, segundo Cassirer) da sociedade, com especial destaque para o Direito.

A ruptura com os cânones do pensamento germânico, portanto, não foi total. Retornando ao continente europeu, a bolsa de estudos lhe possibilitou períodos de pesquisa em Paris e Heidelberg. A segunda experiência, sob a tutoria de Karl Jaspers, parece ter sido especialmente marcante. A passagem é pouco discutida na literatura secundária: destaca-se a interpretação de Szakolczai (2000: 37-38), para quem essa experiência teria sido crucial para as primeiras reflexões de natureza meditativa e anamnética feitas por Voegelin, presentes nos esboços de *Herrschaftslehre* e *Rechtslehre*. Webb (1981: 20-25) também afirma que os estudos com Jaspers teriam sido fundamentais para a “redescoberta” da tradição germânica, particularmente das vertentes que, não se satisfazendo com questões de método e sem se intimidar com a questão da transcendência, consideravam a Filosofia um modo de vida e de busca da verdade. A partir desses novos fundamentos, Voegelin passaria a se dedicar à formulação de sua própria Teoria do Estado e do Direito.

### **5.3 *Staatslehre* e símbolos políticos**

No seu retorno a Viena em 1928, o ambiente era de grande volatilidade. Como lembram alguns de seus alunos, a animosidade homicida entre as diferentes correntes políticas, incapazes de enxergar umas às outras como meras adversárias de ideias, praticamente inviabilizara a democracia austríaca. (COOPER; BRUHN, 2008: 225) Ironicamente, sua ausência havia coincidido com um período de relativa estabilidade na Áustria. Assim como na Alemanha, porém, o ambiente universitário se revelava fértil para o crescimento do antissemitismo. Ideologias socialistas e fascistas ganhavam influência sobre docentes de Direito e Ciência Política da Universidade de Viena, enquanto Kelsen, principal artífice da Constituição de 1920, permanecia como o defensor solitário do modelo de democracia parlamentar (axiologicamente neutro, evidentemente). A beligerância do ambiente público renovou em Voegelin o interesse pela política e por seu tratamento teórico. (WEINZIERL, 1999: 11-15)

Alguns trabalhos, redigidos e publicados durante a viagem de estudos, anteciparam importantes aspectos das análises subsequentes. Ele talvez tenha sido o primeiro europeu a apresentar os fundamentos da TPD aos juristas e estudantes norte-americanos, em sucinto artigo publicado pela Universidade de Columbia. Voltarei a ele adiante, no tema do *dever-ser* (item 5.1.1). Para o presente ponto, importa registrar que, no texto em questão, a avaliação das

ideias de Kelsen se mostrou eminentemente elogiosa. Voegelin destaca que a natureza estritamente lógica da TPD representou importante avanço técnico e analítico que, superando os aspectos “semiabsolutistas” da Teoria do Estado do período imperial, contribuiu para o avanço da democracia na Áustria.<sup>166</sup>

No contexto, os elogios ao modelo kelseniano traduzem a rejeição das teses jusnaturalistas que, de modo acientífico e dogmático (a seu ver), conferiam fundamento aos regimes monárquicos na região germânica. No retorno à Áustria, as críticas à TPD se tornariam mais duras, denotando exasperação com a premissa da correspondência entre Estado e ordenamento jurídico, pois lhe eram evidentes as discrepâncias concretas entre o texto da Constituição de 1920, elaborada por Kelsen, e a realidade de acentuada instabilidade política e beligerância. (COOPER, 2009: 157-158)

Em outro texto publicado durante a viagem, Voegelin resgatou o tema das “formas do Estado unificado”, destacado décadas antes por Jellinek. No seu entender, o avanço teórico havia sido obstado pela utilização pouco criteriosa de modelos surgidos em contextos sociais e históricos distintos. O desprezo pelos substratos materiais das construções empíricas teria obscurecido as substâncias dos modelos, substituindo-as por construções pseudojurídicas, geralmente com bases teóricas frágeis. No cerne do problema estava a concepção de que elementos sociológicos, muitas vezes relacionados com a tradição, seriam estranhos ao âmbito da ciência do Estado.

Assim, a *Staatslehre* se inclinou cada vez mais para a análise jurídica dos fenômenos, ocupando-se longamente de problemas relativos aos conceitos jurídicos e à delimitação do campo da Ciência do Direito. As diferentes formulações revelariam duas “camadas” do processo de construção da ordem jurídica: em primeiro lugar, os “princípios históricos de seleção” dos conteúdos e, em segundo, os “elementos constitutivos” das ordens sociais em geral, sem relação com os respectivos conteúdos. As teorias examinadas por Voegelin lidam com uma ou outra camada, mas falhariam ao deixar de atentar para a relação entre elas.<sup>167</sup>

Esse processo de depuração teria alcançado sua forma mais acabada na teoria de Kelsen, responsável pela “*redução sistemática da esfera do Direito a um tipo proposicional único*”. Contudo, permanecia em aberto o caráter jurídico peculiar da norma presente na origem do

---

<sup>166</sup> Artigo *A Teoria Pura do Direito de Kelsen*, de 1927 (VOEGELIN, 2003: 189-191).

<sup>167</sup> São analisadas as concepções de Ernst Zitelmann (1852-1923), Rudolf Stammler (1856-1938), Gustav Radbruch (1878-1949), Erich Kaufmann (1880-1972), Fritz Sander (1889-1939) e Kelsen, dentre outras.

ordenamento: a “norma primal” (*Urnorm*) que emerge das situações históricas concretas.<sup>168</sup> Por sua vez, Jellinek demonstrou sensibilidade em relação à importância dos símbolos para a construção das estruturas políticas, destacando o fenômeno que Voegelin denominou *Sinneinheit* ou “unidade de sentido” (no tratado de Jellinek, a concepção surge mais nitidamente no tema da monarquia como personificação simbólica da unidade). Nesse sentido, o esforço em reconstruir o fenômeno por meio de conceitos jurídicos estaria desde sempre fadado ao fracasso, pois não seria possível ao Direito abarcar por completo a relação entre ideias e símbolos. A contribuição de Jellinek para a compreensão do surgimento dos símbolos políticos e de sua relação com o ordenamento jurídico é considerada significativa, mas permanecia em aberto a questão do Estado como “*construção histórica do significado*” da ordem.<sup>169</sup>

No ensaio, o interesse pela teoria dos símbolos emerge da necessidade de separar a doutrina tradicional das formas de Estado do campo da teoria do Direito, que, no desenvolvimento especificamente germânico, acabara por absorvê-la. Além disso, os “modelos constitucionais” descritos pela doutrina tradicional teriam se provado fúteis. Para Voegelin, a solução do impasse estava na “*dinâmica interna dos processos de simbolização*”, em busca da mencionada “*unidade de sentido*”. É possível perceber o embrião da concepção que, anos mais tarde, inclinar-se-ia para o campo da teoria da consciência. (CHIGNOLA, 1999: 29-30)

A essa altura, Voegelin conclui que as ideias criadoras do Estado representariam componentes de sua realidade em si, não implicando necessariamente numa ciência do Estado. Os conteúdos surgiriam das experiências humanas fundamentais da *pessoa* e da *comunidade*. A função criadora da comunidade resultaria da interação entre os efeitos objetivos e subjetivos da ideia: *objetivamente* a ideia irrompe na mente do indivíduo, mas *subjetivamente* ela é a realidade do constante vir a ser. Assim se constrói a comunidade: a pluralidade permeada pela ideia que, em plano diverso, pode ser objeto de observação e estudo. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 26-28)

Com isso, o tema dos símbolos adquiriu centralidade. Logo após retornar a Viena, o principal objetivo de Voegelin passou a ser a redação de uma Teoria do Estado (*Staatslehre*).

---

<sup>168</sup> Assim como no estudo sobre Dickinson, a referência a Kelsen se baseia na *Allgemeine Staatslehre* de 1925. A teoria da norma fundamental hipotética (*Grundnorm*) surgiria apenas na edição original da *Teoria Pura do Direito* (*Reine Rechtslehre*), publicada em 1934.

<sup>169</sup> Artigo *Sobre a teoria da forma do Estado*, de 1927 (VOEGELIN, 2003: 206-254).

Os temas fundamentais seriam três: as teorias do poder (*Herrschaftslehre*)<sup>170</sup>, do Direito e das ideias políticas. Ao identificar esses campos como elementos distintos e igualmente relevantes da Teoria do Estado, Voegelin demarcava com clareza suas divergências com o positivismo. Para ele, as relações de comando e obediência, sobre as quais o ordenamento jurídico se estrutura, dizem respeito à existência espiritual do ser humano. Consequentemente, a teoria do poder não poderia prescindir do esforço meditativo acerca da posição do indivíduo no cosmo e das condições do próprio conhecimento, requisito para uma análise criteriosa das questões do estabelecimento do governo e da obediência à ordem constituída.<sup>171</sup>

Por sua vez, a análise do “conceito de pessoa” deveria contemplar o tema da relação entre ser imanente e polo transcendente do ser, com vistas à investigação da “*realidade moral suprapessoal*” da comunidade. (COOPER, 2009: 93-100) Para Voegelin, essa linha de análise somente poderia ser refutada por teorias que considerem a sociedade um “objeto” de cognição. A essa altura, sua posição se fundava na teoria de Spann do ser humano como ser espiritual aberto para a realidade espiritual mais ampla. O “espírito objetivo” (que não constitui “objeto”, em sentido fenomênico) se manifestaria historicamente nas consciências dos indivíduos: tratar-se-ia, portanto, de uma realidade ao mesmo tempo pessoal e suprapessoal. (VOEGELIN, 2003b: 287-290)

A segunda parte da inacabada *Staatslehre* seria formada pela teoria do Direito (*Rechtslehre*), da qual restou apenas a metade inicial do primeiro capítulo, denominado *A ordem da regulação*, que trata do positivismo jurídico. O texto inicia-se pelos objetivos dessa linha teórica: a investigação da essência do fenômeno do Direito, com vistas a identificar o *a priori* do direito positivo, ou seja, a forma básica que qualquer conteúdo deve assumir para se tornar direito. Consequentemente, o ordenamento jurídico não é compreendido pelos positivistas como unidade de conteúdo, mas como unidade organizacional na qual a positividade da norma decorre de sua conformidade com um princípio formal legitimador. Como é sabido, estando o princípio legitimador mais alto situado fora do ordenamento, a investigação da natureza do Direito seria uma empreitada não jurídica, consequentemente. (VOEGELIN, 2003b: 375-376)

---

<sup>170</sup> No idioma alemão, a palavra *Herrschaft* possui nuances que podem ser traduzidas, a depender do contexto, como *poder*, *governo* ou *dominação*. (PETROPULOS; WEISS, 2003: 11) Destarte, parece-me imprecisa a tradução, em algumas edições brasileiras, como *soberania*. (VOEGELIN, 2017a: 26)

<sup>171</sup> O esboço de *Herrschaftslehre* representou o primeiro estudo de Voegelin sobre a meditação como forma de investigação existencial. São analisadas as teorias de Agostinho (relação entre criatura e criador), Descartes (relação entre sujeito da cognição e o mundo) e Husserl (processo de conhecimento que parte da existência concreta do indivíduo para chegar à meditação inteligível). (VOEGELIN, 2003b: 226-255)

Contudo, Voegelin já estabelecera um postulado crucial, que teria sido negligenciado pela teoria contemporânea: *Staatslehre* e *Rechtslehre* deveriam ter fundamento em uma teoria da *natureza humana* e do *processo da história*. Esse núcleo, composto por elementos de Antropologia filosófica e Filosofia da História, permaneceria no cerne das suas pesquisas, com seguidas reformulações e aprofundamentos. Apenas anos mais tarde, porém, o liame entre os campos seria estabelecido pela teoria anamnética, consoante o postulado de que *a alma humana constitui o campo da História*. (PETROPULOS; WEISS, 2003: 12)

Embora o trabalho não tenha se completado, o projeto de *Staatslehre* foi fundamental para o amadurecimento de suas teses, a partir do confronto entre as teorias predominantes no seu ambiente acadêmico e as pesquisas em terras estrangeiras. A experiência lhe incutiu a convicção de que as tentativas de “conceituar o mundo” estavam fadadas ao fracasso:

Fazia-se necessário não uma *Staatslehre* mais refinada ou mesmo uma ‘*Staatslehre* completa’, mas uma compreensão mais profunda dos problemas e limites da realidade histórico-social da qual a *Staatslehre* representa uma manifestação. Em várias ocasiões Voegelin aludiu a essa compreensão aprofundada através das referências a símbolos, ideias ou conteúdos políticos. Portanto, uma tarefa preliminar era identificar o tipo de linguagem que lhe permitiria pensar ‘além da *Staatslehre*’, ao invés de completá-la ou aperfeiçoá-la. (COOPER, 2009: 86)

Em paralelo a esses estudos, ganhava relevo o tema da ideia de raça e seu uso político, diante da ascensão da ideologia nazista. Embora as teorias raciais e eugênicas estivessem em voga no mundo ocidental desde a virada do século, o nacional-socialismo era a primeira ideologia política a utilizar a ideia de raça como fundamento de um projeto de renovação da comunidade sócio-política. As pesquisas resultaram nos dois livros publicados à época em que Hitler assumia o posto de chanceler da Alemanha.<sup>172</sup>

*Raça e Estado* (1933) retoma as reflexões do esboço de *Staatslehre*. Como mencionado, essa obra iniciou os desenvolvimentos que levariam ao projeto da história das ideias políticas, a partir da teoria da evocação do *cosmion*. No livro, as “*ideias de corpo*” (*Leibideen*) são apontadas como um dos elementos fundamentais das comunidades políticas. É interessante observar que, após uma revisão crítica das principais teorias políticas da raça (encerrando com o pensamento de Spann), Voegelin devota especial atenção à teoria das potências de Schelling, destacando-a como um importante desenvolvimento dos “*aspectos objetivos e subjetivos*” das “*comunidades particularistas*”. (VOEGELIN, 1997: 150-153). Ou seja, a

<sup>172</sup> *Raça e Estado* – considerado por Hannah Arendt (1906-1975) “a melhor análise histórica do pensamento racista, apresentada sob a forma de ‘história de ideias’” (ARENDDT, 2012: 673) – contém as teses mais relevantes para o presente estudo. *A história da ideia de raça* trata do processo histórico de incorporação pela Ciência Política de conceitos raciais surgidos na filosofia da natureza e nas modernas ciências biológicas. Nos anos seguintes Voegelin publicou também três artigos com esclarecimentos e desenvolvimentos adicionais, fato que ilustra a efervescência do debate público sobre o tema. (VOEGELIN, 2001: 13-22; 40-53)

principal motivação para a formação das comunidades não seria pragmática, mas espiritual. (DAY, 2003: 21) O ponto é relevante por antecipar a importância que a *Potenzlehre* assumiria no período tardio, notadamente no tema dos símbolos. Nas palavras do autor:

A comunidade se revela como ideia, como se construída nas mentes das pessoas que a compartilham, e mais especificamente por surgir na ideia subjetiva de comunidade que também se torna realidade objetiva. A mente da pessoa concreta se mostra o ponto de entrada da mente objetiva e, ao mesmo tempo, também o local onde a ideia foi gerada subjetivamente. Os aspectos objetivo e subjetivo da realidade da mente denominada ‘comunidade’ são condicionados pela estrutura de autoconsciência da mente humana. Se o ser no qual os dois aspectos surgem é visto como um elemento unificado, poderoso, ativo e autoevidente, o conteúdo significativo ao qual Schelling denomina *potência* vem à luz. (VOEGELIN, 1997: 150)

Dito isso, Voegelin retoma o esquema de análise com os três grupos de temas que considerava centrais para uma *Staatslehre*. Primeiramente, a justificação do fenômeno do Direito nas perspectivas do indivíduo e da comunidade, que constituem as experiências humanas fundamentais ordenadas pela norma, compreendida como “*design antecipatório de ações futuras*”. Em segundo lugar, os processos de autoconstituição da existência política das comunidades e seus governos, matéria da *Herrschaftslehre*. A interseção desses fenômenos – norma e organização governamental da comunidade – estaria na origem do ordenamento jurídico. Por fim, o terceiro grupo de temas se propõe a lidar com a estrutura específica do ordenamento (seus níveis, as instituições etc.) e com as teorias da Constituição. (VOEGELIN, 1997: 3-5)

Segundo Voegelin, o grande equívoco da teoria constitucional germânica consistia em tratar a *Staatslehre* como ramo do Direito Constitucional. Tal entendimento importaria numa inversão da estrutura do fenômeno do Estado, além de não atentar para as experiências humanas fundamentais para sua compreensão. Para ele, afinal, a *Staatslehre* deveria ter como fundamento *uma antropologia que abrangesse o ser integral do homem, partindo de seus vínculos corpóreos e geográficos, até sua autointerpretação e espírito mitopoético*.<sup>173</sup>

A teoria de Kelsen seria o exemplo mais ilustrativo de tais limitações. O postulado da equivalência entre Teoria do Estado e Teoria do Direito, com ênfase na validade e no conteúdo positivo do ordenamento, adequar-se-ia aos tópicos para os quais a articulação dos conteúdos jurídicos pressupõe algum princípio essencialmente simples (regras de organização territorial, por exemplo). A posição teórica kelseniana não admite que a Teoria do Estado possa abranger uma teoria das ideias políticas ou, tampouco, a esfera privada das relações

<sup>173</sup> Resenha crítica da *Allgemeine Staatslehre* de Fritz Sander, 1947 (VOEGELIN, 2001: 145).

jurídicas elementares entre membros da comunidade (matéria por excelência do direito natural).

Voegelin exalta a coerência teórica da TPD e da identificação do Estado com o direito positivo, mas de maneira irônica: para ele, o esforço de purificação teria ajudado a revelar as outras áreas temáticas de interesse, com renovado grau de clareza. Até então o campo da *Staatslehre* realmente teria sido dominado por “modelos sincréticos”, como alegado por Kelsen; porém, a lacuna mais crítica seria a falta de tratamento sistemático, no bojo da Teoria do Estado, dos temas da “esfera pré-positivista”. As poucas tentativas de reintroduzir tais elementos, posteriores às inovações promovidas pelo positivismo kelseniano, teriam sido insatisfatórias. (VOEGELIN, 1997: 6-7).<sup>174</sup> Por se manter “externa” aos acontecimentos históricos, a TPD acabava proporcionando as ferramentas adequadas para a eliminação das diferentes modalidades de objetificação da Teoria do Estado (teorias da linguagem, da arte, religião, economia, etc), depurando, assim, a estrutura lógico-normativa do ordenamento. Esse seria o primeiro passo na empreitada de reconstrução da *Staatslehre*, isolando a estrutura lógico-normativa do ordenamento para, apenas então, iniciar a fundamentação do Estado numa teoria das ideias.<sup>175</sup>

Desse modo, *Raça e Estado* pode ser considerado um elaborado prefácio da *História das ideias políticas*. Em tal estágio, Voegelin rejeita a acepção platônica da “ideia”, no sentido de substância desvinculada da existência histórica. Para ele, a ideia da comunidade política é ao mesmo tempo objetiva (a comunidade como realização da ideia) e subjetiva (a ideia ganha forma nas mentes dos membros da comunidade). Por conseguinte, a mente individual seria o *locus* onde os dois aspectos se desdobrariam. (VOEGELIN, 1997: 117-121; COOPER, 2009: 147-153) Anos depois, na virada do período intermediário para o tardio, o aprofundamento do tema dos símbolos o levaria a adotar o termo *consciência* e, também, a reformular sua compreensão do idealismo platônico (cf. item 5.3.2, adiante).

Nesse ínterim, a escalada das turbulências políticas austríacas culminou na decretação da Constituição fascista de maio de 1934, estabelecendo o regime comumente referido como

---

<sup>174</sup> Voegelin menciona a teoria da comunidade de Litt, a teoria da integração de Rudolf Smend (1882-1975), o tratamento não sistemático do tema do *político* por Carl Schmitt (1888-1985) e a tentativa, por Dietrich Schindler (1890-1948), de derivar a realidade do Estado da natureza humana. (VOEGELIN, 1997: 6-7) Já o ensaio *A unidade do Direito e da estrutura social de significado chamada Estado*, de 1931, trata da teoria juspositivista de Ernst Rudolf Bierling (1841-1919), fundada no consentimento ou aceitação (*acknowledgment*), ou seja, no elemento psicológico ou volitivo que é responsável por conferir validade ao ordenamento, no lugar da norma fundamental hipotética (VOEGELIN, 2003a: 89-129). Cabe apontar que, para alguns pesquisadores, a teoria de Smend sobre o Estado como integração teria influenciado Voegelin de maneira mais decisiva do que se costuma reconhecer. (cf. HENKEL, 2003: 44)

<sup>175</sup> Ensaio *Teoria Pura do Direito e do Estado*, de 1924 (VOEGELIN, 2003: 97-99).

*Estado corporativo*. Num tom mais cru e realista, Voegelin preferia a expressão *Estado autoritário*: não se tratava de mero jogo de palavras, mas de importante distinção.

Em artigo publicado logo após a edição da Carta, ele destaca as peculiaridades da história constitucional e política da Áustria. A seu ver, a longa experiência dos impérios (do Império Austríaco, surgido no início do século XIX, ao arranjo monárquico dual do Império Austro-Húngaro, dissolvido ao final da I Guerra) e os resquícios da concepção medieval de *povo imperial* teriam impedido o desenvolvimento da ideia de *nação*. Diferentemente de outros países europeus, o processo constituinte subsequente à I Guerra, que resultara na Constituição de 1920, não havia se fundado no “poder popular” ou em alguma ideia prévia do cidadão ou da nação. No seu entender, o sentimento nacional austríaco simplesmente não existia. Com isso, ausentes as “*expressões primárias de vigor nacional*”, a Constituição deveria encontrar seu fundamento em elementos secundários preexistentes, como “*princípios estruturais*” e “*a diversidade das formas legais*”.

Voegelin destaca que, apesar das qualidades técnicas, a Carta de 1920, elaborada por Kelsen, não havia sido capaz de dar conta da complexa realidade política. A Constituição autoritária de 1934, outorgada após a dissolução do Parlamento e sob o espectro do expansionismo nazista, havia consolidado a complexa transição entre império e nação, monarquia e república. Segundo ele, ao contrário dos demais regimes fascistas da época, no caso austríaco o núcleo do poder político estabelecido na Constituição precedeu e “ativou” a comunidade nacional.<sup>176</sup>

Em 1936 foi publicado *O Estado autoritário*, extenso estudo acerca do constitucionalismo austríaco. Dividida em três partes, a obra trata do substrato simbólico da teoria inspiradora da Constituição então vigente, da história do Direito Constitucional austríaco (a partir das revoluções de 1848) e de aspectos específicos da Constituição de 1934. Para a presente tese, interessam a primeira parte (o estudo dos símbolos “total” e “autoritário”) e a introdução à terceira parte, que consiste em pormenorizada crítica da TPD de Kelsen.

A primeira parte contém o primeiro tratamento estruturado do problema dos símbolos políticos em sua obra. A questão emerge no plano da linguagem, pois Voegelin entende que o conteúdo de certos termos empregados pela teoria política não seria científico, mas puramente político. As inovações constitucionais resultantes de embates políticos são acompanhadas de “*interpretações na área da expressão verbal*”, as quais, capturando imagens das condições

---

<sup>176</sup> Artigo *Elaborando uma Constituição para a Áustria*, de 1934 (VOEGELIN, 2001: 25-27).

atuais e antigas, buscam expressar a substância dos eventos, conferindo-lhes “*forma intelectual*”. Contudo, a mesma formulação poderia assumir significados distintos nos contextos político (esfera dos conflitos) e científico (esfera do conhecimento). Por consequência, não seria possível atribuir às expressões de fundo político significados “corretos”, do ponto de vista científico. Destarte, o símbolo político não seria produto da “percepção” nem “significaria” algo: *o símbolo apenas é*. No seu entender, apenas assim seria possível compreender o símbolo em sua riqueza e capacidade de expressão. (VOEGELIN, 1999: 57-58)

A análise se atém aos símbolos *total* e *autoritário*, empregados pela teoria política da época para se referir ao modelo de Estado regido pela Constituição de 1934. A ideia de Estado total surgira na obra de Carl Schmitt, na qual o símbolo *total* exprime o elo que une o povo à substância espiritual comum. No contexto do terceiro *Reich*, caberia à ideologia nacional-socialista promover tal ligação. Contudo, Voegelin entende que essa tese seria legatária da ideia averroísta de “espírito coletivo”, que expressa a conexão entre *indivíduo* e *comunidade*. Por outro lado, a apropriação da ideia pelos prosélitos nazistas pretendia exprimir a conexão entre *povo* e *Estado*. O contraste, a seu ver, evidenciava a diferença entre *significado científico* e *emprego político* do símbolo. (VOEGELIN, 1999: 75-79)

Em suma, embora fossem pertinentes as críticas de Schmitt ao normativismo formal de Kelsen, sua proposta para preenchimento do conteúdo material do ordenamento, baseada na tese do *decisionismo*, falhava ao não distinguir as esferas da política (núcleo simbólico) e da ciência política (investigação científica).

Em linhas gerais, a argumentação em *O Estado autoritário* reitera os pontos desenvolvidos na resenha crítica da *Teoria da Constituição (Verfassungslehre)* de Schmitt, publicada em 1928. (VOEGELIN, 2001a: 42-47) Nessa obra canônica, a *decisão política* substitui a norma fundamental hipotética como fonte da unidade da ordem jurídica. Ao rejeitar o dualismo *Sein-Sollen* (a matriz kantiana da teoria de Kelsen), Schmitt teria revestido a decisão do caráter de um dever-ser absoluto. Com isso, a própria validade teria adquirido *status* ontológico, dogmaticamente, sem atentar para o substrato simbólico dos processos de ordenação política.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> Outra importante vertente, tratada no ensaio *O significado da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789* (1928), é a teoria política “científica” do abade Emmanuel Siéyès (1748-1836), fundada no postulado da autonomia total da *raison*, que representou um dos pilares da histórica declaração francesa. Com origem na Metafísica cartesiana e inspirada nos feitos da Física newtoniana, a razão de Siéyès carrega a pretensão de conferir autonomamente validade ao Direito: a declaração de direitos como “*lei evidente da razão*”. (VOEGELIN, 2003: 305-333) O estudo introduz o tema das distorções iluministas do conceito de razão, que seria desenvolvido extensamente na *História das Ideias Políticas*.

Essas reflexões também explicam o emprego do adjetivo *autoritário*, e não *corporativo*, para se referir ao Estado regido pela Constituição de 1934. Para Voegelin, o regime fascista austríaco utilizava a expressão *Estado corporativo* de modo eminentemente simbólico, em contraponto às simbolizações adversárias (a *luta de classes* dos socialistas e *Estado totalitário* nazista). Por outro lado, o termo *autoritário* seria cientificamente mais apropriado para a análise dos fundamentos de legitimação do Estado que, no caso em tela, não remetiam à soberania popular, mas ao Poder Executivo e à instituição em si. (VOEGELIN, 1999: 249-257).

Voegelin reservou um capítulo em *O Estado autoritário* para a análise crítica da TPD de Kelsen.<sup>178</sup> Os pontos relativos ao símbolo *dever-ser* (*Sollen*) serão abordados adiante (item 5.1.1); no presente capítulo, interessam as consequências da TPD para a Teoria do Estado.

Para ele, a TPD kelseniana constituía genuína *metafísica positivista*, fundada em paradigmas que pretendem oferecer solução uniforme para diferentes espécies de problemas teóricos. Sua análise lida principalmente com as implicações da TPD para a Teoria do Estado, com referência aos problemas específicos do contexto austríaco da época. Irei me ater às considerações relativas à Teoria do Direito e ao vetor ideológico que Voegelin julga ter identificado na teoria de Kelsen.

Após tratar brevemente dos pontos críticos da epistemologia neokantiana (a constituição do objeto científico pelo ato de percepção; a apreensão do material “pré-objetivo” pela consciência através de categorias apriorísticas; o entendimento dos temas da vida humana em sociedade como fenômenos externos à mente perceptiva, desviando-se assim da metafísica da razão do próprio Kant), Voegelin destaca as implicações ontológicas: se a unidade de certo objeto científico decorre da unidade de um sistema de categorias, no plano ontológico pressupõe-se que esse modo de organização da realidade possa ser investigado através de um método “puro”. Contudo, a ênfase no método incorreria em tautologia: ao mesmo tempo em que constitui o objeto, a categorização precede a percepção e o objeto “confronta” o sujeito já como “percebido”. A tese, portanto, desconsideraria que a percepção integra um contexto humano – biológico, social, histórico – inserido no *horizonte do ser*. As facetas do ser que interessam à percepção são definidas nesse horizonte, mas não através de categorias de uma consciência perceptiva. Logo, a pretensão de pureza metodológica seria inexequível: mesmo

---

<sup>178</sup> Diferentemente dos outros estudos de Voegelin acerca do pensamento de Kelsen, o trabalho em questão toma por base a primeira edição da *Reine Rechtslehre*, de 1934 (KELSEN, 2002). Como se sabe, a segunda edição da TPD, publicada em 1960, foi tão expandida e reformulada que costuma ser considerada uma obra distinta. A primeira edição representa o ápice da influência neokantiana; nos anos seguintes, a teoria de Kelsen incorporaria influências do empirismo britânico e de teorias “volitivas”. (WEISS, 1999: v-vi)

no âmbito estrito da Teoria do Direito, a “*delimitação pré-metodológica e existencial*” realizada por Kelsen acaba abarcando certos aspectos de esferas da realidade empírica, em contradição com o princípio da unidade e pureza do objeto. Além disso, a dogmática jurídica é responsável por determinar a realidade a ser perscrutada cientificamente, mas, diferentemente de outras ciências, não seria capaz de transcender seu objeto: *a dogmática jurídica também constitui o Direito*, o objeto de sua própria investigação. (VOEGELIN, 1999: 165-171)

O modelo kelseniano distingue de maneira arbitrária as ciências da natureza (relativas aos fenômenos inseridos no tempo e espaço) das ciências da sociedade. A Sociologia estaria no primeiro campo, enquanto o segundo abrangeria as ciências normativas, como o Direito e a Teologia. Estabelecida a distinção, os atos (esfera da natureza) e normas (esfera da sociedade) se conectariam através da “delegação”, fechando o modelo por meio das conhecidas vinculações retroativas de validade, pelas quais cada norma decorreria de uma norma anterior até chegar à norma fundamental hipotética, responsável pelo fundamento transcendental da cognição. A partir desse modelo teórico, os problemas da Teoria do Estado e do Direito que não se encaixassem na estrutura normativa do sistema seriam relegados ao domínio da Sociologia e, conseqüentemente, considerados pseudoproblemas. (VOEGELIN, 1999: 174-179)

Segundo Voegelin, são críticas as implicações dessas teses para a Teoria do Estado e a Antropologia. Todos os fenômenos do Estado não relacionados com o conteúdo de normas ficam excluídos da análise. O tema da substância é praticamente descartado, pois as substâncias do indivíduo, da sociedade e do Estado são consideradas “*complexos de atos*” (a ação humana como “*processo espaço-temporal no ser da natureza*”). O conceito de *pessoa* se “desintegra” ao ser reduzido ao complexo de ações humanas equivalentes ao conteúdo das normas. Os conceitos jurídicos que reconhecem a realidade da pessoa individual são classificados como ideológicos e, portanto, estranhos à ciência do Direito. Destarte, as teorias clássicas dos direitos de liberdade e propriedade, fundadas na ideia de uma esfera individual inalienável que antecede e permanece fora do alcance da norma jurídica, também são descartadas como meramente ideológicas. Contudo, embora os conteúdos ideológicos sejam inegavelmente reais, Kelsen não os distingue dos respectivos núcleos ontológicos; por isso, passa ao largo das teorias da natureza humana que tratam do tema, tanto na vertente britânica (Locke) como na germânica (Fichte, Schelling). (VOEGELIN, 1999: 179-184)

No pensamento de Kelsen, o positivismo ortodoxo inspira a tese do progresso da história humana, partindo dos estágios primitivos, percorrendo as formas organizacionais

atuais para, algum dia, chegar ao Estado perfeito e final (de forma semelhante à compreensão do Direito por Cassirer, diga-se). Quanto mais descentralizado o exercício do poder de sanção do Direito, mais primitiva a sociedade, até alcançar o estágio de perfeita centralização. Nesse sentido, a ciência do Direito seria, fundamentalmente, uma *tecnologia social*. O ponto central de tal construção é o mencionado postulado da unidade do ordenamento jurídico, abarcando em si as diversas ordens normativas existentes nas sociedades, cada qual relativa a determinados “*factos relevantes*” (*Sachzusammenhang*) da esfera do ser. Essa unidade material pressupõe a existência de uma essência jurídica, consistente na norma de observância compulsória, sancionada por um órgão estatal. (VOEGELIN, 1999: 185-189)

Segundo Voegelin, praticamente todas as premissas que sustentam esse modelo seriam falsas. Primeiramente, nem todas as normas jurídicas se adequam a ele, seja por não possuírem conteúdo compulsório, seja por não haver um órgão estatal encarregado de sancionar o eventual descumprimento. Além disso, a concepção kelseniana da norma jurídica pressupõe que os atos típicos de todas as esferas de ação humana possam ser ajustados aos conteúdos normativos, sem comprometer seu significado no plano individual ou social. Na realidade, não haveria norma como mandamento compulsório cuja observância deva ser garantida por um órgão estatal; historicamente, o que existe seriam diferentes tipos de normas com função instrumental para a consecução da ordem política do ser. Por fim, inexisteriam evidências empíricas do desenvolvimento linear da humanidade (do primitivismo ao Direito universal) ou, tampouco, de que o Estado se limite a uma ordem constituída por comportamentos humanos, sem substância política. (VOEGELIN, 1999: 186-189)<sup>179</sup>

Rememorando essas pesquisas, Voegelin salientou que à época não dispunha de um aparato teórico adequado para tratar a questão da relação entre Direito e substância social. A solução, nesse estágio inicial, foi buscada no plano da linguagem, com a distinção entre conceitos teóricos e lugares-comuns. Os primeiros constituem o vocabulário técnico da ciência política, enquanto *topoi* são “símbolos linguísticos” incorporados ao linguajar cotidiano (caso de *autoritário* e *total*, expressões utilizadas em referência ao regime constitucional austríaco, surgidas no contexto muito específico de fragmentação política e estabelecimento de novas autoridades). Seria papel dos cientistas, portanto, “*esclarecer a estrutura da situação e revelar o valor simbólico de certas expressões*”, para bem compreender os problemas da ordem “*que culminaram nas demandas por autoridade e*

---

<sup>179</sup> O restante do texto trata do lugar da TPD na tradição da *Staatslehre* austríaca, traçando as origens do ideal de pureza metodológica desde a época da fundação do império. (VOEGELIN, 1999: 189-206) A análise se baseia nas obras de Robert von Mohl (1799-1875), Ludwig Gumplowicz (1839-1909), Joseph Ulbrich (1843-1910), Felix Stoerk (1851-1908) e Friedrich Tezner (1856-1925).

*totalidade*”. (VOEGELIN, 1999: 105-106; 2008a: 88) Porém, como visto (item 3.2), a própria definição de *símbolo* adotada por Voegelin, no período em questão, difere das formulações posteriores. A distinção entre símbolos políticos e o domínio da teoria política, desenvolvida inicialmente em *O Estado autoritário*, foi retomada em *A Nova Ciência da Política* na perspectiva da distinção aristotélica entre *doxa* e *episteme* e, em *Anamnese*, a partir da distinção entre conhecimento noético e não noético. (WEISS, 1997: 2)

Alguns dos temas mencionados foram retomados em *As Religiões Políticas* (1936), último livro publicado antes do exílio, mas com importante mudança de ênfase, sinalizando os rumos que as pesquisas tomariam nos anos seguintes. Com o senso de urgência do momento histórico, a atenção se voltou para o substrato espiritual e a autointerpretação do nazismo, tema ignorado na literatura existente. Para além da condenação moral, ganha destaque o forte caráter religioso do movimento, cuja relevância evidenciava a necessidade, por parte do pesquisador, de investigar as raízes existenciais das formas espirituais existentes nas civilizações. (HENNINGSEN, 2000: 6-9) Afinal, a “tentação satânica” presente no substrato teórico do nacional-socialismo não era apenas um fenômeno bárbaro ou moralmente degenerado, mas uma força efetiva sobre o tecido social. (VOEGELIN, 2002: 20-22)

Posteriormente, Voegelin viria a considerar esse livro um dos seus trabalhos menos relevantes, embora sem renegar seus fundamentos teóricos. Dois problemas o incomodavam: o uso impreciso do termo *religião*, que desviava a atenção do crucial problema da experiência, confundindo-o com questões de dogma e doutrina; e a falta de uma adequada distinção entre as diversas modalidades de fenômenos estudados, variando dos cultos egípcios ao processo de formação das nações europeias. (VOEGELIN, 2008a: 86-87)

Na sequência das pesquisas, a ênfase passou a recair na questão específica das deformações ideológicas como problemas espirituais, conduzindo ao tema do gnosticismo político. O aprofundamento da investigação, além de invalidar a hipótese do desenvolvimento linear dos modelos de ordem das sociedades, trouxe para o primeiro plano a questão crucial do substrato simbólico a eles inerente, que antecede o surgimento dos conceitos e da própria Ciência Política. Tratarei dessa questão nos próximos capítulos, tendo como premissa a função essencial desempenhada pelo Direito nos processos de simbolização da ordem da sociedade e, como objetivo, o estudo das principais modalidades jurídicas de simbolização identificadas e descritas por Voegelin.

#### **5.4 Período inicial: síntese dos temas**

Finalizando o capítulo dedicado ao pensamento jurídico de Voegelin anterior ao exílio, e antes de abordar as modalidades que considero mais relevantes, em sua obra, do Direito como símbolo da ordem da sociedade, cabe destacar as formulações dos trabalhos iniciais que permaneceram válidas e foram aprofundadas ao longo do tempo. No meu entender, são elas:

a) Os fundamentos do *princípio do realismo espiritual*, decorrentes do reconhecimento da existência da psique humana, ou seja, da unidade da realidade formada pela tríade indivíduo-sociedade-transcendência (embrião da tese da estrutura quaternária do *cosmion*);

b) Partindo do *princípio da unidade entre símbolo e experiência*, a identificação do *processo de diferenciação da experiência*, que conduziria aos estudos sobre a função dos símbolos na articulação das experiências existenciais e na estruturação da realidade política (em plano distinto e correlacionado ao do desenvolvimento da teoria política);

c) Ainda em relação à realidade política, a identificação da função primordial desempenhada pelo elemento normativo (tese do Direito como *a priori* social), ou seja, o reconhecimento da *dimensão intrinsecamente normativa da ordem social*;

d) O postulado epistemológico da *precedência da existência sobre a teoria*, do qual decorrem a rejeição dos ideais de pureza teórica e a convicção de que o estudo da Teoria do Estado e do Direito deve se fundar em um núcleo de Antropologia filosófica (tema da natureza humana) e de Filosofia da História, imprescindível para o resgate do sentido original e abrangente da Ciência Política;

e) O diagnóstico dos fenômenos da *deformação da razão*, evento crucial na história do Ocidente, pelo qual processos de dogmatização das simbolizações da experiência da realidade teriam provocado a gradual transmutação do *logos* grego na *raison* autônoma iluminista;

f) O *princípio da autonomia* como vetor do processo de transposição da necessidade transindividual para o plano do indivíduo, articulando a relação entre lei transcendente e lei individual, de modo compatível com suas ideias posteriores quanto ao Direito natural, desenvolvidas de modo não sistemático;

g) O postulado da *unidade intrínseca entre símbolo e consciência* e, no Direito, o interesse pelo tema da *unidade de sentido do ordenamento jurídico*;

h) A compreensão do *Direito como fenômeno do espírito* (relação entre norma e ordenamento das esferas do ser, para além do simples comportamento humano), a partir da qual se desenvolveria a teoria do dever-ser em sentido ontológico.

## 6 O DIREITO COMO SÍMBOLO DA ORDEM

Não há dúvida, na doutrina jurídica, quanto à natureza multifacetada do Direito. Em *The nature of the Law* (1957), Voegelin faz a seguinte reflexão:

O objeto de uma ciência do direito adequada não é simples. Ele não se exaure na história das instituições ou no modelo de uma ordem justa, nem na análise da estrutura lógica das normas legais ou na classificação do comportamento social, nem na investigação das estruturas de poder ou na análise do processo judicial. Ele abrange desde as características biológicas humanas até o pano de fundo ético e religioso da civilização, do sistema econômico de uma comunidade à lógica dos julgamentos normativos, da expansividade do ser humano (simbolizada no conceito de liberdade) ao seu retraimento na ansiedade (simbolizado no conceito de medo), às delicadas discussões técnicas relativas à melhor forma para alcançar certo fim social por meio da regulação. Nenhum desses pontos é desimportante para uma apresentação completa do tema, que possa ser negligenciado como meramente acidental, e cada um deles requer o pleno domínio dos materiais assim como dos métodos empregados em sua interpretação. (VOEGELIN, 1991: 87)

Ele próprio, contudo, não chegou a enfrentar essa hercúlea tarefa. Sua obra contém extensas reflexões sobre o Direito (especialmente no período inicial) e também análises incidentais aos estudos sobre temas de teoria política e de Filosofia da História e da consciência.

As teses jurídicas de Voegelin, evidentemente, baseiam-se nos mesmos fundamentos teóricos que orientaram as pesquisas de escopo mais amplo, abordadas nos dois primeiros capítulos. Mais do que isso, em sua obra, entendo, o Direito surge como a mais relevante modalidade de simbolização da ordem sócio-política. Afinal, tendo inicialmente apontado o Direito como “*a priori* social” (item 4.1, retro), Voegelin viria a concluir que o ordenamento jurídico corresponde à estrutura de ordem da sociedade empírica (item 5.1.2, adiante). Reconhecendo os méritos analíticos do modelo lógico-formal do ordenamento proposto pelo juspositivismo kelseniano, ele afirma que o conteúdo da ordem jurídica decorre dos fenômenos de simbolização da experiência da realidade, construídos coletivamente pelos integrantes da comunidade política nos processos de ordenação.

Seguindo seus estudos, no presente capítulo busco identificar os principais processos de simbolização, examinados pelo autor, através dos quais o Direito se articula nas sociedades humanas. No curso da pesquisa, três modalidades se revelaram de especial importância: os símbolos *dever-ser*, *instituição* e *justo por natureza*. Em comum, todas elas partem, em alguma medida, de concepções de direito natural. De fato, grande parte da literatura secundária reconhece na obra de Voegelin forte influência do jusnaturalismo; contudo, no meu entender, as nuances ainda não foram devidamente examinadas.

No prisma das dimensões de simbolização (capítulo 2), entendo ser possível relacionar o símbolo *instituição* ao plano da representação, e o símbolo *justo por natureza* ao plano da participação. Cabe destacar que essas correlações são pertinentes no nível puramente analítico, com finalidade didática, não devendo ser consideradas de modo absoluto. Afinal, tanto representação como participação, na obra de Voegelin, constituem formulações teóricas da realidade ampla da existência no Entremeio. Nos dois casos, as teses partem sobretudo da oposição às vertentes jusnaturalistas fundadas na ideia de contrato social.<sup>180</sup> Por sua vez, o símbolo *dever-ser* se relaciona com o tema mais amplo da normatividade do Direito, ou seja, do elemento capaz de adequar o comportamento humano ao conteúdo da norma. Nesse sentido, a transição da concepção de *Sollen* para *Ought in the ontological sense*, no período intermediário da obra de Voegelin, consolidou a incorporação, no plano da teoria do Direito, de elementos de suas formulações teóricas de escopo mais amplo.

## 6.1 O símbolo *dever-ser*

### 6.1.1 *Sollen*

Ao analisar as principais correntes da *Staatslehre*, culminando na TPD de Kelsen e sua influência decisiva no constitucionalismo austríaco, Voegelin se viu diante da questão do *dever-ser* (*Sollen*), um dos pilares da obra kelseniana, cuja formulação constitui peculiar apropriação de categoria do pensamento de Kant. O tema foi tratado em diferentes estudos do período inicial, com destaque para importante artigo sobre o *Sollen* kantiano, publicado na década de 1930, tendo se revelado um precioso complemento aos estudos sobre Kelsen, para quem a filosofia de Kant sempre fora a “estrela-guia”. (KELSEN, 2012: 25)

Na Viena do início do séc. XX predominavam as correntes jurídicas inspiradas pelas teses do neokantismo, essa “ *fusão peculiar do idealismo transcendental com a metafísica positivista*”. (VOEGELIN, 1999: 174) Desde sempre sensível à questão da substância da ordem, Voegelin lidou com essa realidade em dois planos: na esfera epistemológica, como visto (capítulo 4), refutando as tentativas de transpor os parâmetros da ciência da natureza

---

<sup>180</sup> Nas notas suplementares do curso *The Nature of the Law*, fica claro que, no entender de Voegelin, as teorias contratuais da ordem política representariam a principal modalidade de interpretação distorcida da ordem do ser. Tendo se iniciado no pensamento grego, as teorias contratuais partem da tese de que apenas as paixões movem o ser humano. Desse modo, elas expressam a rejeição da concepção abrangente da ordem, representada por Heráclito no símbolo *koinon* (o *nous* comum a todos os seres humanos) e por Platão no símbolo *homonoia*: a participação comum na realidade transcendente. (VOEGELIN, 1991: 82-83) Suas teses consistiriam, portanto, num retorno a temas do jusnaturalismo clássico, em especial o caráter autoconstituente da sociedade, em contraponto às concepções do Direito como fruto do comando do soberano ou do contrato social. (MALTEZ, 1998: 14)

para a esfera das ciências da sociedade; e no plano material, interessando-se pela apropriação que as correntes do positivismo jurídico realizaram da ética de Kant, responsável pela retomada do tema *dever* na Filosofia, após longo hiato temporal.<sup>181</sup>

Curiosamente, embora adotando o paradigma transcendental na esfera gnosiológica, as correntes neokantianas do positivismo jurídico não reconheciam qualquer relação entre Direito e Filosofia da razão prática, sendo a última considerada por elas como modalidade de especulação metafísica e, por consequência, não científica. Destarte, uma teoria científica do Direito deveria tratar das normas como *objetos de cognição*, não de sua justificação como *imperativos vinculantes*. A posição, diga-se, é compatível com o entendimento professado pelo próprio Kant, mas com sentido inverso: reconhecendo a relação intrínseca entre Direito e Metafísica, ele rejeitou expressamente a aplicação do método transcendental à teoria do Direito. (HAMMER, 1998: 180-181)

Por sua vez, desde as primeiras pesquisas, Voegelin se inclinou por um método hermenêutico na linha pugnada por Dilthey, em contraponto à vertente neokantiana seguida por Kelsen. (GEBHARDT, 2009: 11-12). O livro *Raça e Estado* (1933) contém a seguinte reflexão sobre o dever-ser:

Ao se traçar as origens do fenômeno do direito, chegamos à experiência moral do indivíduo e a experiência da comunidade. Da experiência moral do indivíduo, futuros estados de coisas (ações e suas consequências para o ambiente) recebem a classificação “o que deve ser feito”; da experiência da comunidade, parece-me, emerge a universalidade da norma, tornando-a obrigatória para uma maioria de pessoas. Indivíduo e comunidade são as experiências humanas fundamentais das quais surge a “norma”, no sentido de *design* antecipatório para ações futuras dos membros da comunidade. Em todos os níveis do ordenamento jurídico há uma ideia da “norma”, no sentido sucinto de um modelo para a realização da comunidade nas ações de seus membros. (VOEGELIN, 1997: 3)

O livro destaca o valor simbólico das “ideias de corpo” (*Leibideen*) no processo de ordenação das comunidades políticas: trata-se de um contraponto inicial ao conceito kelseniano de “validade” (*Sollgeltung*), com realce à importância dos “mecanismos antropológicos de identificação” que precedem os processos de positivação do Direito.

A essa altura, pouco antes do exílio norte-americano, a rejeição das abordagens formalistas foi um dos fatores para o gradual desenvolvimento do conceito de ideias políticas (que se tornaria despiciendo, anos mais tarde, em consequência do aprofundamento das análises dos processos de simbolização). As ideias políticas seriam concretizações históricas

---

<sup>181</sup> A filosofia medieval havia tomado por modelo a ética aristotélica, fundada no *desejo natural de felicidade*. Por sua vez, o tema do dever (no sentido de *ação em conformidade com uma norma* ou, no plano mais amplo, *com a ordem racional*) tem origem no pensamento estoico, mas alcançou centralidade apenas com a ética normativa de Kant. (ABBAGNANO, 2014: 311)

da “mente objetiva”, de natureza eminentemente simbólica, resultantes de processos passíveis de investigação pelo método analítico-fenomenológico. Para Voegelin, são os processos de articulação simbólica que conferem dinamismo à relação entre indivíduo, comunidade e ideia. O problema central seria explicitado em *O Estado autoritário* (1936): o tema da relação da forma política com seus referenciais simbólicos, ou seja, com “o núcleo representativo que confere operacionalidade às reivindicações de legitimidade”. (CHIGNOLA, 1999: 42-52)

É importante ressaltar que Kelsen parte de uma concepção hobbesiana da natureza humana, tida como intrinsecamente irracional e agressiva. Nesse sentido, se deixadas à própria sorte as pessoas se moveriam apenas por cobiça, egoísmo e pela luta violenta por poder. Logo, o Estado seria o aparato imprescindível para a manutenção da paz na comunidade, figurando o Direito como técnica essencial de controle social. (SGARBI, 2007: 50-55) Vale observar que, na interpretação de Voegelin, o Leviatã de Thomas Hobbes (1588-1679) surge da dissolução voluntária das personalidades individuais no corpo místico da *Commonwealth*. Portanto, tratar-se-ia de modalidade de consentimento distinta daquelas das teorias do contrato social: a comunidade se organiza a partir do receio generalizado de que a exacerbação do orgulho (característica humana fundamental) e a luta insana pelo poder a conduzam à aniquilação. Em suma, para Hobbes apenas o medo da autodestruição poderia deter a loucura das paixões humanas. (VOEGELIN, 2017a: 77-87)

Ora, observa Voegelin, se a natureza humana se caracteriza pela desordem da alma, a ordenação deve surgir de um “centro ativo” externo. No pensamento moderno, esses desenvolvimentos teóricos teriam incumbido o legislador da função de ordenador por excelência da realidade política. De forma geral, basta ressaltar que tais desenvolvimentos importaram na inversão da regra ética kantiana, de substrato racional-cristão, segundo a qual todo ser humano deve ser considerado um fim em si mesmo. Em decorrência de tal situação, teria sido aberto o caminho para a instrumentalização da vida humana, conduzindo às ideologias coletivistas e totalitárias. (VOEGELIN, 2019: 102-105). O fenômeno, portanto, é antitético à teoria da existência no Entremeio, pela qual a alma (*psyche*) atua como *locus* da ordenação, na condição de *sensorium* do empuxo exercido pelo polo transcendente do ser.

Dito isso, passo à análise dos estudos do período inicial da carreira de Voegelin acerca das teses de Kelsen, assim como do importante ensaio sobre o dever-ser em Kant.

No mencionado artigo de apresentação da TPD kelseniana ao público norte-americano, Voegelin destaca, valendo-se das teses neokantianas de Simmel e de Wilhelm Windelband (1848-1915), que Kelsen concebe o *Sollen* como uma “categoria original” passível apenas de descrição, não propriamente de definição. Sua esfera é a dos postulados, não da existência no

tempo e espaço; enquanto tal, o postulado existe independentemente de ser conhecido por alguém. Consequentemente, ele pode ingressar na esfera histórica, por intermédio de pessoas concretas, na forma de uma concepção; contudo, o “significado ideal” do postulado permaneceria apenas na esfera do *Sollen*, fora do alcance da causalidade.

Por sua vez, ao ingressar na “cadeia de existência”, a concepção do postulado (o dever-ser) exige que um determinado acontecimento futuro se materialize. O direito positivo consistiria num sistema de postulados cujos elementos são as normas jurídicas; a TPD trata de sua estrutura elementar, distinta do conteúdo empírico das leis e decisões judiciais. A funcionalidade ao modelo kelseniano se fecha por meio da categoria da “imputação” (*Zurechnung*), responsável pela conexão entre o fato “operativo” (alcançado pela hipótese da norma) e a execução (*enforcement*) a cargo do Estado.

Ou seja, a relação causal de imputação existiria em paralelo à relação lógica (não causal) característica do *Sollen*. (VOEGELIN, 2003: 184-187) Em outras palavras, não se deve confundir o conteúdo executado com o “atributo essencial” da execução; em contraste com a fórmula anglo-americana do *governo das leis*, a teoria de Kelsen pressupõe o *governo pela lei*. (COOPER, 2009: 79). A categoria kelseniana *imputação* exprime a qualificação de determinada conduta pela norma jurídica, de modo que aquela ação humana passa a valer como “ato do Estado”. (SGARBI, 2007: 69)

O jovem autor observa que a “simplificação dos conceitos jurídicos” promovida por Kelsen contrastava fortemente com a cultura jurídica norte-americana, na qual os conceitos emergiam de uma pletora de categorias: direitos, deveres, prerrogativas, impedimentos, poderes, obrigações, etc. Contudo, Voegelin demonstra ter ciência do ceticismo dos acadêmicos norte-americanos quanto à lógica neokantiana e às especulações fundadas em categorias apriorísticas, o qual, evidentemente, também incidia sobre um dos pilares da TPD: a distinção entre as esferas da existência (ser) e da essência (dever-ser). O artigo, até mesmo pelo objetivo de servir como introdução ao pensamento de Kelsen, enfatiza as vantagens analíticas do modelo: a distinção entre os planos da essência e da existência permitiria diferenciar o mecanismo lógico do ordenamento jurídico das demandas por direitos e aspirações de justiça existentes na sociedade, que constituem fenômenos em permanente mutação. Por outro lado, a questão da substância da ordem é mencionada brevemente, apenas com menção à tese kelseniana da correspondência entre Direito e Estado.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Artigo *A Teoria Pura do Direito de Kelsen*, de 1927 (VOEGELIN, 2003: 184-191). Além da primeira edição de *Allgemeine Staatslehre* (1925), o texto também faz menção aos seguintes trabalhos: *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (1920); *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922)

Por sua vez, os estudos publicados na Áustria tratam principalmente desse ponto: a tese de Kelsen da unidade intrínseca entre Estado e direito positivo. Voegelin destaca que, de acordo com a metodologia neokantiana da Escola de Marburg, as formas apriorísticas antecedem a experiência; logo, “o objeto do conhecimento é determinado pelo objetivo do conhecimento”.<sup>183</sup> A positividade, objeto do conhecimento, surgiria do entrelaçamento da percepção sensorial com a forma lógica. O autor observa que essa relação se revela ainda mais problemática no âmbito do Direito, pois não há certeza quanto à forma lógica que lhe seria intrínseca. Para Kelsen, a forma lógica por excelência seria o “postulado jurídico” (*Rechtssatz*), juízo hipotético pelo qual o Estado estabelece as consequências e obrigações decorrentes de dadas situações fáticas.

É certo que, na condição de objeto de cognição, as normas jurídicas se prestam à investigação lógica. Voegelin reconhecia na teoria kelseniana o modelo de análise mais bem acabado; entretanto, importa destacar que ele passa ao largo de importante ponto: embora Kelsen tenha sido expressamente influenciado pela Escola de Marburg (em especial pela concepção de Cohen do método transcendental, crucial para o desenvolvimento da teoria da *Grundnorm*), as tentativas de relacionar Direito e ética, principal objetivo de Cohen, estariam irremediavelmente impregnadas de resíduos jusnaturalistas. (KELSEN, 1998: 173-174; COSKUN, 2007: 322-325) Posto de outra forma, no entender de Kelsen os neokantianos de Marburg não chegaram a aplicar sua própria versão do método transcendental a uma teoria genuinamente positivista do Direito. A omissão de Voegelin, porém, não compromete os fundamentos de sua análise.

De qualquer forma, desde seus primeiros estudos, Voegelin sempre salientava que a ciência do Direito não poderia se limitar ao plano lógico, sendo importante atentar para os “elementos formativos” das normas jurídicas: “os símbolos, ideias, atos fragmentários e elementos fundantes”. Afinal, a legalidade, atributo da norma, não se esgotaria no plano da

---

e *Hauptprobleme der Staatslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz* (2ª ed., 1923). Para o desenvolvimento dos diferentes aspectos da TPD, Voegelin remete ao periódico *Zeitschrift für öffentliches Recht*, editado em Viena a partir de 1919. Os textos mencionados pertencem à chamada “fase transcendental” de Kelsen, que muitos estudiosos costumam considerar como o período “mais rico e recompensador” de sua obra, tendo como fundamento a concepção kantiana da cognição “caracteristicamente constitutiva”, ou seja, criadora do seu próprio objeto. (PAULSON, 2013: 6-17)

<sup>183</sup> As ecléticas correntes neokantianas tinham o mesmo propósito: perquirir as condições para o desenvolvimento da Filosofia como ciência. Por seu turno, a Escola de Marburg se dedicou a analisar as “ciências da cultura” a partir de *insights* fornecidos pelas ciências naturais, através do chamado *método transcendental*. No plano jurídico, para Hermann Cohen (1842-1918) a aplicação do método transcendental permitiria relacionar Direito e Ética de forma cientificamente rigorosa. (COSKUN, 2007: 223-226; 308-309) Como princípio básico, o paradigma transcendental se torna o ponto de partida para o estabelecimento dos critérios científicos de cognição das diferentes disciplinas especializadas e, em alguns casos, o fundamento para a própria possibilidade de cognição científica, em sentido amplo. (HAMMER, 1998: 178-179; SZAKOLCZAI, 2011: 140-147)

estrutura formal: seria de fundamental importância seu aspecto material, ou seja, a “*qualidade peculiar do conteúdo da ordem*”.

O ideal de pureza metodológica, embora inalcançável, desempenha importante papel ao delimitar o plano lógico-normativo do Direito, tornando-o, assim, campo de conhecimento científico. Porém, ainda que fatores sociais e políticos sejam considerados contingências, o Direito não possuiria existência autônoma. Afinal, “*o método ‘jurídico’ será verdadeiramente jurídico apenas se incluir em suas considerações as observações da vida pulsante do direito, a qual, em sua vivacidade, não se permite dominar por abstrações lógicas*”.<sup>184</sup>

O ensaio de 1924 contém a primeira referência à necessidade de uma teoria dos símbolos políticos para a compreensão da “dimensão dinâmica” do Estado. (CHIGNOLA, 1999: 23-25) Anos mais tarde, Voegelin afirmaria que os problemas metodológicos alemães teriam se iniciado com as tentativas, pelos expoentes da Escola de Marburg, de emular os métodos da Física. Porém, as ciências naturais lidam com o “*mundo externo espacial e temporal*”, cujos materiais “*não são pré-formados por ação da mente humana*”; por sua vez, as ciências sociais e históricas têm a tarefa de “*analisar a constituição da realidade social através da ação humana*”. As tentativas de criar metodologias inspiradas pela Física acabaram por erigir símbolos linguísticos surgidos no processo de autoconstituição da sociedade (*democracia, ditadura, etc.*) em absolutos científicos. O fenômeno teria perpassado campos diferentes como Economia e Direito; no segundo caso, tratar-se-ia da distorção mais marcante das correntes positivistas, de Laband a Kelsen.<sup>185</sup>

Para Kelsen e seus discípulos, a vertente de Marburg do método kantiano servira para “mediar” a relação entre positivismo e teoria pura. (COOPER, 2009: 172-173). No entanto, para Voegelin parecia evidente, como problema mais agudo, que as formulações essenciais da teoria kelseniana – as noções de dever-ser (*Sollen*) e validade (*Sollgeltung*) – desconsideravam os fundamentos antropológicos das teorias de Kant. (CHIGNOLA, 1999: 44-46) Nesse sentido, seria essencial o retorno a Kant, com o intuito de resgatar os fundamentos experienciais do dever-ser e, desse modo, compreender e superar as imperfeições da antropologia kantiana, as quais, na realidade, teriam sido agravadas pelas correntes neokantianas. (THOMASSEN, 2014: 444)

---

<sup>184</sup> Ensaio *Teoria Pura do Direito e do Estado*, de 1924 (VOEGELIN, 2003: 49-99). O estudo se baseia em *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (1920). Sobre a importância do livro e dos debates que motivou, assim como a influência da vertente do neokantismo da Escola de Marburg para sua concepção, remeto às lembranças do próprio Kelsen (2012: 25-31).

<sup>185</sup> Correspondência com T. Parsons, 1941 (VOEGELIN, 2009d: 288-290).

De fato, segundo Simmel e Windelband, a separação radical entre *Sein* e *Sollen* servira de fundamento para a tese da autonomia do Direito. Tal cisão, de imensa influência teórica no início do século XX, representou a radicalização de um ponto crítico do sistema kantiano. Em Kant, a oposição entre ser e dever-ser expressa “o esforço de fundar a autonomia da razão prática frente à razão teórica, do valor frente à realidade, da moral frente à natureza”. Por outro lado, inspirado pelo ideal neokantiano de pureza metodológica, em Kelsen a forma lógica tomou o lugar da substância moral como fundamento da doutrina do *Sollen*, diante do qual o *Sein* assume posição nitidamente subalterna. (VASCONCELOS, 2010: 158-160)<sup>186</sup>

O problema foi tratado em importante estudo publicado em coletânea dedicada a Kelsen.<sup>187</sup> O ensaio se inicia com uma demarcação: é possível conceber a ciência do Direito estritamente como ciência do direito positivo; nesse caso, cabe-lhe identificar e interpretar os postulados jurídicos relevantes, estabelecer as relações sistemáticas entre eles e aplicar os resultados às hipóteses fáticas. No entender de Voegelin, porém, tratava-se de plano secundário de análise, distinto da questão da obrigação jurídica: o “*elemento de imperatividade*” da norma jurídica somente poderia ser compreendido no contexto da “*totalidade da experiência do Estado*” e das modalidades de compulsão presentes na origem dos “*modelos universais e individuais de conduta humana*”, que se incorporam no Direito. Nesse sentido, o tema do dever-ser (obrigação) pertenceria necessariamente à filosofia moral, não sendo possível analisá-lo no âmbito estritamente lógico-formal, sem uma visão ampla da essência humana.

A filosofia moral kantiana se desenvolveu a partir da assimilação e crítica de certas vertentes do pensamento britânico, caracterizadas por vincular a razão à esfera da animalidade e dos atributos sensoriais. Segundo Voegelin, no contexto das revoluções do séc. XVIII, esse aspecto idealista resultou em diferentes concepções da igualdade formal: na Grã-Bretanha, a solidez institucional da aristocracia nacional e da burguesia forneceu o substrato das teorias jusnaturalistas; e na França, a doutrina do Terceiro Estado delimitou o universo dos sujeitos de direito (os *citoyens*), afastando a ameaça representada pela igualdade ampla.

---

<sup>186</sup> A análise de Vasconcelos se baseia na segunda edição de *Hauptprobleme* (1923), também citada por Voegelin. A questão da cisão entre ser e dever-ser na obra de Kelsen é complexa; alguns estudiosos destacam que, em obras publicadas nas décadas seguintes, inclusive na versão reformulada da TPD, o autor teria adotado uma versão atenuada da dicotomia. (cf. GOMES, 2004: 197-200)

<sup>187</sup> Ensaio *O dever-ser no sistema de Kant*, de 1931 (VOEGELIN, 2003a: 180-227). Embora Voegelin tenha lidado com as temas do idealismo filosófico ao longo de toda a carreira, o texto em questão contém seu único estudo sistemático sobre o pensamento de Kant. (HEILKE, 2011: 18-19) O ensaio abrange pontos das obras consideradas mais significativas, mas tem a peculiaridade de destacar o texto *A origem especulativa da história humana* (1786), que trata da passagem do “estágio natural” ao florescimento da razão. Inspirada na Bíblia e em Rousseau, essa costuma ser considerada uma obra menor; entretanto, para Voegelin ela representaria uma das principais chaves para a interpretação do sistema kantiano. (VOEGELIN, 2003a: 189-190)

No entender de Kant, a burguesia constituía o modelo a-histórico do ser humano “normal”, despido de privilégios aristocráticos. Dito isso, a autonomia do juízo moral surge da separação, gradual e sistemática, entre o plano da razão e o plano das atividades técnicas e pragmáticas, já que não seria possível “*derivar a lei moral de qualidades particulares da natureza humana*”. Contudo, a investigação da realidade humana empírica não seria suficiente para separar o “algo” ideal (*Etwas*) dos elementos históricos incidentais, pois as ações racionais, embora orientadas pela vontade autônoma, conservariam resquícios da animalidade intrínseca à natureza humana.

O ensaio abrange diferentes pontos: o processo de “ativação” da razão; o universalismo pelo qual a condição de membro da humanidade representa a essência do indivíduo; a relação entre os planos empírico e racional; a subordinação do julgamento moral ao “númeno” (ou “coisa-em-si”: a esfera atemporal e a-histórica do “conhecimento puro”); a relação entre vontade, razão e os desejos e compulsões – até chegar à questão do dever-ser. O *Sollen* kantiano seria expressão do imperativo surgido no intrincado processo existencial no qual se relacionam razão, vontade e aspectos subjetivos da personalidade. Empiricamente, a estrutura do ser humano seria dual, formada pelo elemento sensório (característico da animalidade) e o sensório-racional, esse último responsável por propiciar a conexão com o plano numenal.

Para Voegelin, o pensamento de Kant representou a culminação dos desenvolvimentos, iniciados com a mencionada cisão entre nominalismo e fideísmo na obra de Guilherme de Ockham (item 2.3, retro), dos quais surgiram a ciência empírica e a “crítica da razão”. Ockham entendia não ser possível conhecer qualquer substância em si mesma, mas apenas seus elementos acidentais. A distinção, elaborada com o intuito de preservar a esfera da fé, ecoa na concepção kantiana da “coisa-em-si” (*Ding an sich*) inacessível à investigação racional, que seria capaz de alcançar somente objetos externos, delimitados pelo espaço e pelo tempo. (VOEGELIN, 2013: 126-131).

Segundo Kant, os sentidos proporcionam o conhecimento da esfera do ser; no âmbito da ação; porém, as regras surgem de modalidade de causalidade distinta da “causalidade natural”: nesse caso, o conhecimento advém dos atos e autodeterminações internos, a “*espontaneidade absoluta da razão*”. Logo, a dicotomia entre ser e dever-ser refletiria a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. No segundo caso, o *Sollen* representa a manifestação da razão e de sua criatividade, tendo como fundamento a liberdade, que não pode ser demonstrada, apenas intuída. Isso porque, no sistema kantiano, a liberdade pertence à esfera da coisa-em-si; logo, não pertencendo propriamente à esfera da experiência, ela (a

liberdade) tampouco constitui um “fenômeno” passível de conhecimento. (GOMES, 2004: 108-112)<sup>188</sup>

No entender de Voegelin, os conceitos kantianos *espontaneidade* e *coisa-em-si*, além de vagos, seriam insuficientes para o objetivo de articular a relação entre a liberdade do indivíduo (situada na esfera numenal) e ação moral orientada pelo sentido de dever. A construção teria como resultado um “núcleo de compulsão cercado por construções da filosofia da razão”. (HEILKE, 2011: 21-23) A sensibilidade da teoria kantiana do *Sollen* contrasta com a superficialidade de suas concepções do indivíduo e da sociedade, daí a “insipidez”, no entender de Voegelin, da análise de Kant sobre a relação entre indivíduo e comunidade, assim como dos processos de internalização da lei moral. (COOPER, 2009: 90-92)

O fulcro do problema está na parte final do ensaio: com o avanço da construção, particularmente quanto à relação entre sentimento moral (nexo do qual surge o conhecimento da compulsoriedade da lei moral) e o princípio da liberdade, a separação entre *Sein* e *Sollen* havia se tornado um problema de difícil solução. Para enfrentá-lo, Kant transmutou gradualmente a crítica do conhecimento numa ontologia do real, chegando a ponto de identificar a esfera numenal com a própria estrutura da existência; e a personalidade racional e sua liberdade, com a coisa-em-si. Com isso, o dever-ser assumiu o lugar de fenômeno central da existência humana. (VOEGELIN, 2003a: 200-206)

Algumas conclusões do estudo merecem destaque no presente capítulo (outras serão mencionadas no item 5.3.1, no tema *direito natural*). Segundo Kant, a obrigação deriva de uma compulsão: “Algo” determina que o indivíduo faça ou se omita de fazer alguma coisa. O Algo se revela na espontaneidade da ação, experimentada como fruto original do Si (*Selbst*). No sistema kantiano, os juízos morais surgem do Si intrinsecamente racional, que também fundamenta sua concepção do direito natural. Para Voegelin, fazia-se necessário eliminar dois elementos do modelo: as construções da filosofia da razão e a compreensão da compulsão como relação entre Si autêntico e Si falível. Feito isso, o sentimento moral se revelaria uma faculdade da vontade, não da liberdade. A crítica teria como resultado um modelo ao mesmo tempo mais simples e mais complexo: se, por um lado, as ações humanas surgem espontaneamente do “Si autêntico” (eliminando a dualidade do *Selbst* kantiano), por outro, a

---

<sup>188</sup> As principais formulações do *Sollen* kantiano, destaco, encontram-se na *Dialética transcendental* – a natureza e a liberdade como fontes da causalidade – e no primeiro livro da *Metafísica dos Costumes* – a obrigação de agir em conformidade com a lei “objetiva”. (KANT, 2001: 470-490; 2013: 24-27)

compulsão deve ser compreendida no contexto mais amplo dos sentimentos de arrependimento e culpa.

Outro ponto recebe destaque: a distinção kantiana entre imperativos *hipotéticos* (voltados para a consecução de um fim) e *categóricos* (bons em si). Para Voegelin, os chamados *imperativos hipotéticos* são derivados. O dever-ser “original” surgiria da compulsão e, desse modo, não poderia ser reconhecido hipoteticamente, mas apenas após a ação: tendo agido, somente então o indivíduo é capaz de avaliar se a ação decorreu de um dever-ser. A partir daí, as obrigações poderiam ser analisadas em seus efeitos e características (se recorrentes, por exemplo). No plano do Direito, por outro lado, os imperativos decorrentes da norma seriam sempre derivados, remetendo ao dever-ser original, situado no plano da *Staatslehre*: o vínculo entre governante e governados, elemento essencial da relação de governo.<sup>189</sup>

O ensaio de 1931 exprime principalmente a busca por bases mais realistas para uma Teoria do Estado, para além do positivismo jurídico, as quais levassem em consideração as raízes dos processos de organização da comunidade política. Para tanto, fazia-se necessária uma “reorientação” das bases do *Sollen* kantiano, de modo a identificar e corrigir os equívocos cometidos pelo positivismo jurídico. As correntes neokantianas haviam utilizado as delimitações epistemológicas de Kant para distinguir entre elementos *empíricos* e *normativos*; por seu turno, Voegelin identificava na epistemologia kantiana uma clara preocupação com os temas da necessidade moral e da espontaneidade da ação, na raiz das investigações acerca da “liberdade prática”. Ou seja, pode-se dizer que o ideal de pureza metodológica do positivismo jurídico pretendia eliminar justamente as questões existenciais que haviam inspirado Kant. (HEILKE, 2011: 19-21).<sup>190</sup>

Voegelin retornou à antropologia filosófica de Kant no manuscrito inconcluso de *Rechtslehre* da década de 1930, com a concepção do ser humano como “*pessoa racional finita que age livremente de acordo com seus insights da lei ética*”. Porém, surgia uma grande dificuldade: como conciliar os dois aspectos que seriam inerentes ao ser humano? A essência livre e racional, que faz de cada indivíduo um fim em si mesmo, e a compreensão dessa mesma essência como um “direito” a ser protegido contra a ingerência de terceiros. Em suma, para Kant a liberdade seria tanto a *essência* humana como um *direito* individual.

<sup>189</sup> Ensaio *O dever-ser no sistema de Kant*, de 1931. (VOEGELIN, 2003a: 222-227)

<sup>190</sup> O ponto guarda relação com a rejeição da ideia de *esfera numenal* pela Escola de Marburg. Para essa linha, os “objetos” não constituem fator constante da experiência humana, pois apenas o método seria constante e invariável. Logo, não teria lugar a noção de *coisa-em-si*, pois os objetos existem apenas em relação ao método. (COSKUN, 2007: 230)

Além de incoerente, para Voegelin tal formulação se mostrava inadequada para uma teoria da comunidade política, pois conduziria a uma compreensão das interações humanas em sociedade de viés matematizado. Assim como no tema do *Sollen*, essa tese se funda numa concepção antropológica peculiar: para Kant a substância humana é parte da substância racional universal, que se fragmenta uniformemente para formar a substância idêntica de cada indivíduo. Por essa óptica, inexistente o problema da singularidade – a “*essência individual, particular e insubstituível*” de cada ser humano – e o Direito é concebido como o instrumento para alcançar uma espécie de equilíbrio mecânico entre impulsos (ações e reações) dos membros da comunidade. Com isso, “*a teoria do Direito se torna um sistema de equações que determina os movimentos de elementos idênticos numa constelação dinâmica*”.

Consequentemente,

Para Kant, a formação histórica concreta do direito não é realizada por indivíduos humanos que criam relações jurídicas de acordo com sua essência e individualidade e que, em última instância, não podem ser aconselhados por ninguém, devendo formar sua opinião com base na expressão individual concreta da essência. Ao invés disso, seria tarefa do filósofo que deduz, das expressões individuais estruturadas da essência, as proposições concretas e não formais que vinculam as relações entre os diferentes elementos. (VOEGELIN, 2003b: 381-383)

É possível perceber, na formulação acima, um *insight* ainda inicial do método anamnético, adotado anos mais tarde como paradigma para a investigação da “*expressão individual concreta da essência*”. No período vienense, contudo, a questão tormentosa era o dilema representado pela cisão entre ser e dever-ser. Um primeiro esboço de solução emerge da resenha, publicada em 1937, de conhecida obra de Sociologia do Direito de autoria de Barna Horvath (1896-1973). O autor húngaro afirma que o Direito participa tanto da esfera da natureza como da “*normatividade pura*”, sem pertencer exclusivamente a nenhuma delas. A ordem das normas se relaciona, ainda que parcialmente, com a natureza; daí a relação entre *Sein* e *Sollen* ser de caráter processual e dialético. Na TPD kelseniana, *ser natural* e *dever-ser normativo* possuem existências objetivas e autonomamente “*puras*”, enquanto o Direito, ao surgir da relação entre essas esferas, não constitui propriamente um “*objeto*”, mas uma “*construção pensável da relação funcional entre o natural e o normativo*”. Voegelin considera a formulação de Horvath essencialmente válida e “*um bom ponto sistemático de partida*”. Porém, a questão da substância espiritual da sociedade permaneceria em aberto. (VOEGELIN, 2001a: 112-115)

O livro *O Estado autoritário* (1936), como dito, contém sua mais extensa análise crítica da TPD de Kelsen. O capítulo de abertura da terceira parte marca formalmente a ruptura com

as teses do antigo mestre, esmiuçando os motivos pelos quais a teoria política não poderia ser substituída por uma Teoria Pura do Direito. (WEISS, 1997: 3-7)

Para Voegelin, o esforço teórico no sentido de circunscrever o fenômeno do Direito no ordenamento uno representou uma das principais inovações da TPD: na definição das esferas “existencialmente relevantes” do ser (a etapa anterior à percepção, em termos neokantianos), o Estado atua como “critério de delimitação”: a “unidade relevante de ordem”. Surge daí outro problema: enquanto se ocupava apenas da norma, a dogmática jurídica podia excluir do seu escopo a questão da própria origem; por sua vez, ao eleger o Estado como esfera relevante do ser, a TPD deveria abranger a totalidade dos atos de criação, aplicação e execução do direito estatal, articulando-os com os fenômenos pré-jurídicos. Para tanto, Kelsen lança mão da categoria da “delegação” e de sua concepção particular da Sociologia, que permitem distinguir *atos* de *normas*, e considerá-los fenômenos pertencentes a domínios científicos distintos. (VOEGELIN, 1999: 172-173)

Na óptica do positivismo estrito, a realidade seria constituída tão somente pelos eventos da natureza: todos os conteúdos mentais, psicológicos e intelectuais, assim como os atos por eles motivados, seriam fenômenos “ideológicos” decorrentes de “necessidades naturais”. Desse postulado decorre que, de acordo com a Metafísica positivista, o próprio Direito não poderia ser considerado “real”. Ciente do paradoxo, Kelsen absorve a incoerência em sua teoria e, para tanto, sustenta a existência do dever-ser como “costume milenar”, a partir do qual teria se desenvolvido a tradição da ciência do direito positivo. Destarte, temos que, por um ato de vontade de teor metafísico e político, Kelsen suspende o postulado positivista da “negação do ser da mente” para reconhecer a realidade da existência da norma, independentemente da moldura estritamente lógico-formal de sua própria teoria. (VOEGELIN, 1999: 174-179)

No âmago do problema do dever-ser, portanto, está a tese de Kant de que *juízos de fato* não podem originar *juízos de valor*. Essa é a origem do “dogma da intransitividade”, que marcou fortemente o pensamento moderno e abriu caminho para a cisão radical entre ser e dever-ser, promovida pelos neokantianos. (VASCONCELOS, 2010: 159) O principal contraste da teoria do *Sollen* em Kant e em Kelsen estaria no plano de análise: enquanto Kant distingue entre ser e dever-ser a partir de um fundamento filosófico (a liberdade), para Kelsen a distinção possui função estritamente epistemológica, permitindo restringir a análise do Direito à esfera da normatividade. (GOMES, 2004: 194)

Ao final do referido capítulo, Voegelin analisa as consequências da TPD para a interpretação do Direito Constitucional. Com a aplicação do dogma metafísico positivista

(restando o conteúdo da norma circunscrito ao comportamento humano), diversos elementos fundamentais para a ciência do Direito Constitucional, relacionados com os contextos de significado das esferas do ser às quais os comportamentos se referem, são considerados “sociológicos”. Afinal, os significados de certos termos típicos da teoria constitucional – (como *legislação, povo, parlamento, etc.*) não são inerentes à norma e, portanto, devem ser investigados por uma ciência política voltada para a realidade da existência.

Ao contrário da premissa metafísica de Kelsen dos “atos naturais”, para Voegelin os atos articulam “ordens intelectuais de significado”, ou seja, os termos assumem o sentido do respectivo fenômeno na situação política concreta. Segundo ele, na prática, até mesmo os entusiastas da TPD ignorariam o paradigma naturalista e se guiariam por esse princípio. Porém, a ausência de um fundamento científico sólido acarreta riscos, principalmente de que o significado emergja de premissas arbitrárias, com fundamento seja na tradição, seja em alguma vertente metafísica, ou, ainda, nas inclinações político-ideológicas do intérprete. No plano político, ressalta Voegelin, a interpretação constitucional adequada deve levar em consideração todos os significados presentes na situação concreta, sem a imposição de restrições arbitrárias. De qualquer modo, independentemente do sucesso do intérprete em sua empreitada, para ele estava claro que as normas em si não possuem significado autônomo. (VOEGELIN, 1999: 206-210)<sup>191</sup>

De fato, a aspiração positivista por uma ciência estritamente lógica se sustenta em bases filosóficas eminentemente frágeis. Tal fato teria levado Kelsen a “procurar abrigo” no *Sollen* kantiano. (GUIMARÃES, 2013: 102) Mais do que isso, ele teria sido “enfeitado” pelo apelo cientificista da teoria da estrutura escalonada das normas de Merkl. Pelo resto da vida, a direção de suas investigações se dividiria entre o apelo à exatidão científica da teoria escalonada e o enigmático problema da normatividade: a “força de obrigação” que incide sobre o comportamento humano e lhe impõe a observância da norma. (PAULSON, 2013: 22-24). As fontes existentes indicam que as ideias de Voegelin contribuíram para a perenidade do dilema. Na década de 1930, as duras críticas à TPD em *O Estado autoritário* aprofundaram o distanciamento entre Kelsen e o antigo discípulo, que já era crescente. (COOPER, 2009: 156)

---

<sup>191</sup> Há outro aspecto interessante a destacar. *O Estado autoritário* contém as primeiras menções de Voegelin à obra de Maurice Hauriou (1856-1929), estritamente no âmbito da teoria da instituição (objeto de análise adiante, no item 5.2). Entretanto, Hauriou também criticou veementemente as teorias normativistas, pelas quais a natureza do Direito se restringiria à lei escrita. Na perspectiva do chamado *vitalismo*, a lei é apenas um dos fatores que concorrem para o “equilíbrio” do Direito. Mais do que isso, Hauriou chegou a afirmar que o monismo de Kelsen era a “*fonte provável de todas as servidões*”. (GOYARD-FABRE, 2002: 161; 2002a: 261) Embora esses elementos não tenham sido utilizados expressamente na análise da TPD por Voegelin, trata-se de outro importante ponto de interseção entre os dois autores.

Anos mais tarde, Kelsen se dedicou com afinco à redação de uma réplica às ideias de Voegelin em *A nova ciência da política*, diante da repercussão alcançada pelo livro. O trabalho foi finalizado em 1964, mas, por motivos que permanecem obscuros, Kelsen desautorizou sua publicação, que viria a ocorrer postumamente. O debate, travado também por correspondência, acabou se revelando fútil, já que ambos permaneciam fiéis aos princípios teóricos que já esposavam antes do exílio. (THOMASSEN: 2014: 437-447; ROERMUND, 2015: 101-107; COOPER, 2009: 219-226).

Já no período intermediário, durante a redação da *História das ideias políticas*, Voegelin afirmaria que a “*orientação intramundana antropocêntrica*” de Kant constituía “*uma expressão, para os problemas da metafísica, do sentimento copernicano que se inclina para uma ordem antropocêntrica da ciência como determinante para uma visão de mundo*”. (VOEGELIN, 2016: 199-200) Apesar da dureza do diagnóstico, constata-se que ele próprio também havia sido decisivamente influenciado pelo pensamento de Kant, ainda de maneira distinta do neokantismo de sua juventude. Os pontos de afinidade foram sintetizados por Eugene Webb: a crença na existência de uma realidade além das aparências (realidade *numênica*, no vocabulário kantiano); a concepção do conhecimento limitado aos fenômenos que nos surgem espontaneamente, através de mecanismos inatos da mente; a Razão (*Vernunft*) e o Espírito (*Geist*) como fontes do dinamismo da consciência humana, orientando-a na direção dos ideais transcendentais de totalidade e perfeição; e (segundo Webb, seu equívoco fundamental), a tendência de hipóstase do Ideal transcendente. No seu entender, tratava-se de pontos cruciais para a concepção voegeliniana da estrutura tensional da existência, voltada para uma transcendência paradoxal (pois, situada além do tempo, adentra a história como manifestação do ser eterno) e, ainda, para a compreensão dos símbolos como expressão primordial da verdade desse processo existencial. Segundo essa concepção revelatória e eminentemente paradoxal, os símbolos existenciais surgiriam na consciência a partir de um processo inconsciente e inescrutável. (WEBB, 2013: 189; 250-251)<sup>192</sup>

Os paralelos traçados por Webb não são isentos de reparos, sobretudo na equiparação da ideia de número à concepção de Voegelin sobre o polo transcendente do ser. Embora se trate de equívoco comum, não se deve confundir a “coisa-em-si” com o incognoscível. Como explica Nicola Abbagnano, há pelo menos dois pontos de distinção: no que tange à função, o incognoscível participa da delimitação dos domínios específicos da religião e da Metafísica,

---

<sup>192</sup> Segundo Steven McGuire, tanto Kant como Voegelin entendem que a existência pessoal tem estrutura não objetiva (“prática” para o primeiro, “luminosa” para o segundo). Para o autor, a concepção kantiana da autonomia como elemento de articulação da existência com a ordem moral ampla (não alcançada pela conceitualização objetiva), guarda paralelos com a tese voegeliniana do Entremeio. (MCGUIRE, 2011: 3; 16-18)

enquanto a coisa-em-si limita a pretensão de conhecimento científico. Além disso, “*o incognoscível é mais definido positivamente pela esfera de problemas que a ciência não resolve do que negativamente pelos limites intrínsecos da própria ciência*”. A distinção entre os conceitos, inclusive, teria marcado a transição da Filosofia idealista para o Romantismo filosófico. (ABBAGNANO, 2014: 178)

A despeito desses pontos, porém, as afinidades foram reconhecidas pelo próprio autor, no período tardio. No póstumo *Em busca da ordem* (volume final de *Ordem e História*), Kant é destacado como o primeiro representante da linhagem de filósofos alemães que enfrentaram a tarefa de recuperar “as bases experienciais da consciência”, livrando-as das camadas de “incrustações” de pensamento intencional. (VOEGELIN, 2010a: 71-72). Contudo, essas reflexões maduras não invalidam as críticas anteriores à formulação kantiana do dever-ser. O ensaio de 1931 destaca que, se a ciência jurídica cuidasse tão somente do direito positivo, o *Sollen* não teria relevância. O Direito pode ser considerado “produto” da ciência, mas nesse sentido o ordenamento jurídico compõe o que Voegelin denomina a “constituição secundária e sintética”. Essa esfera normativa estaria subordinada à “constituição primária”, produto do espírito, cuja investigação cabe à filosofia moral.<sup>193</sup>

No pensamento de Kant, o símbolo *Sollen* exprime a árdua busca pelo equilíbrio entre liberdade e as exigências da razão moral. Para Voegelin, o sistema kantiano contém uma “visão total do ser humano”, ainda que sem uma satisfatória organização de seus elementos. Especialmente problemática seria a ênfase na liberdade como qualidade moral-racional básica, uma vez que, como seres “corporalizados”, participamos ao mesmo tempo da esfera física da necessidade e da esfera metafísica da liberdade. Para Kant a solução estaria no Direito Constitucional, pois a Constituição seria o instrumento capaz de moldar as imperfeições humanas, articulando uma “comunidade de cooperação” em contínuo progresso rumo à perfeição. (HEILKE, 2011: 30-36) De fato, Voegelin destaca que Kant entendia necessária a adoção de uma “Constituição ideal” no sentido platônico, tendo como norte o ideal representado pela conhecida fórmula de promoção da maior liberdade possível, de modo que a liberdade de cada um fosse consistente com as dos demais. O estabelecimento de um Estado ideal serviria para o constante aperfeiçoamento das leis empíricas, em processo infinito. Para tanto, recaía-se novamente no paradoxo: a formulação da ideia deveria se dar em um plano de “ausência da experiência”, diante da impossibilidade de derivar o dever-ser daquilo que é.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> Ensaio *O dever-ser no sistema de Kant*, de 1931 (VOEGELIN, 2003a: 180-181).

<sup>194</sup> Ensaio *O dever-ser no sistema de Kant*, de 1931 (VOEGELIN, 2003a: 215-218).

Como se percebe, nesse estágio inicial das pesquisas, Voegelin ainda se debatia com o problema da relação entre a esfera numenal da liberdade (âmbito do *Sollen*) e a esfera imanente das relações entre os membros da comunidade política (âmbito das relações jurídicas) e de sua articulação pelo juízo moral. Na obra de Kant, a cisão entre ser e dever-ser resultou na paradoxal hipostasia da esfera numenal, devido às limitações que o autor julgava haver identificado em sua Antropologia filosófica.

Do *insight* de Kant, Voegelin parece concordar que o *Sollen* remete à profundidade do *logos*, a partir da qual o indivíduo articula racionalmente sua ação no mundo. Como tal, a expressão do deve-ser se inicia pela linguagem simbólica. Em *Sobre a forma do espírito americano* (1928), ele havia constatado a inseparabilidade das esferas do simbolismo e do simbolizado; no esboço de *Staatslehre*, rejeitou que a “fonte do imperativo” (*Sollensquelle*) pudesse ser a autonomia do indivíduo ou o comando do soberano<sup>195</sup>; em *Raça e Estado* (1933), afirmou que a articulação simbólica seria responsável por conferir dinamismo à relação entre indivíduo e ideia.

Na fase madura de sua obra, essas questões receberiam tratamento definitivo por intermédio das teorias da existência no Entremeio e dos processos de diferenciação simbólica. No tema do dever-ser, Voegelin equacionaria as dificuldades inerentes às formulações de Kant e Kelsen a partir das ideias de Schelling que, no seu entender, havia retomado a linha de especulação metafísica inaugurada por Giordano Bruno (cf. item 2.3, *retro*), voltada para a investigação da substância do ser, após o hiato de dois séculos marcados pela prevalência das variantes do fenomenalismo. (VOEGELIN, 2016: 222)

Segundo Jerry Day, o ponto fulcral estaria na crítica de Kant ao “exagero místico” que caracterizaria a concepção platônica da ideia. Porém, também a separação absoluta entre as esferas do númeno e dos fenômenos trazia certas dificuldades, dentre as quais a suposição de que os juízos morais – matéria-prima da “estrutura essencial” da mente – seriam produzidos pelo ego subjetivo. Ao se debruçar sobre o problema, Schelling buscou a solução justamente em Platão: pela tese da anamnese, as ideias são *orientadoras* da mente, não seus *produtos*. No mesmo sentido, a teoria do ego como “fundamento substancial” seria insustentável, mera fantasia da vaidade humana. Para Schelling o processo de diferenciação da realidade pressupõe uma identidade absoluta e substancial que é “dividida” pelo pensamento; afinal, o mistério do mundo precede a vida do indivíduo antes que sua mente possa interpretar e diferenciar entre “mundo” e “coisas”. Dito sinteticamente, a consciência precede a

---

<sup>195</sup> Trata-se do segundo capítulo do esboço de *Staatslehre*, já mencionado (item 2.1.1), no trecho que cuida da relação entre indivíduo e “*realidade moral suprapessoal*”. (VOEGELIN, 2003b: 262-263)

autoconsciência. Aí também residiria o equívoco da “razão natural” da Filosofia renascentista e da Teologia, e também os excessos do idealismo alemão vivenciados pelo autor; para ele, a razão surge da autoafirmação do absoluto na consciência humana. (DAY, 2003: 62-68) Esses pontos consubstanciam os aportes da filosofia de Schelling utilizados por Voegelin em sua concepção da reflexividade da consciência.

As principais distorções promovidas pelo positivismo jurídico – o “fetichismo da norma” e a busca obsessiva por “continuidades” no ordenamento jurídico – já haviam sido denunciados por Voegelin em *O Estado autoritário*. Logo após a publicação do livro, a ascensão do nazismo e os acontecimentos que o levariam ao exílio desviaram sua atenção para outros temas. Anos mais tarde, a designação para lecionar a cadeira *Jurisprudence* na LSU trouxe o problema novamente à tona. Com isso, para além das questões formais, os novos desenvolvimentos das pesquisas de Voegelin trouxeram para primeiro plano o *elemento ontológico* do símbolo dever-ser.

### 6.1.2 *Ought in the ontological sense*

Como visto, Voegelin entendia que as pretensões positivistas de confinar o Direito à dimensão da normatividade formal eram incompatíveis com a realidade da existência humana em sociedade. Entretanto, ele reconheceu na TPD de Kelsen o modelo mais bem acabado do funcionamento lógico da estrutura normativa do ordenamento, a despeito da subjacente “metafísica positivista” e da aporia representada pela *Grundnorm*. Além disso, ao descrever a estrutura e funcionamento da norma, a TPD teria realizado uma importante tarefa: revelar os campos de conhecimento incidentais, igualmente essenciais à compreensão do Direito.

Sabidamente, o positivismo jurídico, em suas diferentes vertentes, representou importante papel na consolidação dos regimes democráticos a partir do início do século XX.<sup>196</sup> Afinal, nas democracias contemporâneas o direito positivo nasce do embate, na esfera pública, entre diferentes perspectivas éticas. De acordo com João Maurício Adeodato, as bases éticas comuns às diferentes esferas normativas – moral, religião, política, Direito – foram separadas mediante um artifício metodológico para garantia da autonomia do Estado, na medida em que o *direito positivo* se torna sinônimo de *direito estatal*. (ADEODATO, 2009: 121-134) O êxito no campo teórico, contudo, não tem o condão de esgotar a questão da substância da ordem. Em *O Estado autoritário* (1936), Voegelin já afirmara que a ideia de

---

<sup>196</sup> Apesar das divergências com Kelsen, Voegelin, na conclusão do ensaio de 1927, exalta a importância da TPD para o desenvolvimento da democracia no conturbado ambiente germânico. (VOEGELIN, 2003: 190-191)

*ordenamento jurídico* não decorre da busca do objeto do Direito por uma metodologia pura, ou tampouco da delimitação da esfera do ser pelo sujeito transcendental da percepção; de modo pragmático, ela representa uma delimitação realizada pelo dogmático, como etapa preparatória para a atividade de aplicação do Direito. Para além dessa atitude prática, o conceito de *ordenamento*, na realidade, conteria em si uma multiplicidade de ordens: no Estado moderno existem tantos ordenamentos quantas forem as esferas de ação humana, com vetores teleológicos próprios, reguladas por normas. (VOEGELIN, 1999: 170-172)

Além disso, a essa altura a questão mais profunda da ordem da existência já se tornara premente:

Os comportamentos humanos que figuram como conteúdos da norma são imbuídos de significado porque possuem a função de ordenar determinada esfera do ser. Seu significado amplo somente pode ser compreendido quando os comportamentos são integrados aos contextos de significado relativos à esfera do ser que pretendem ordenar. (VOEGELIN, 1999: 207)

As concepções normativistas do ordenamento jurídico surgiram após séculos de desenvolvimentos e mutações nas teorias jusnaturalistas. Com a gradual separação teórica das mencionadas esferas normativas, o positivismo jurídico se desenvolveu a partir da consolidação do princípio democrático e do critério da “vontade da maioria” como pilar da organização do Estado e da produção do direito válido. Nesse sentido, o positivismo jurídico teria triunfado por se adequar à realidade do poder secularizado da modernidade europeia, caracterizado pela grande disponibilidade de conteúdos éticos. (ADEODATO, 2009: 134-137) Na perspectiva histórica, o tema remete ao desenvolvimento concomitante do liberalismo político e do moderno constitucionalismo, com o objetivo precípuo de estabelecer a moldura jurídica para a ordenação e limitação do poder político, e para a garantia de direitos e liberdades individuais. (CERQUEIRA, 2006: 17; CANOTILHO, 1997: 51-55).

Uma das características do liberalismo político é a crença no valor redentor do modelo constitucional. Para Voegelin, essa também seria sua maior fraqueza, pois os pilares do constitucionalismo – direitos humanos básicos, separação de poderes e sufrágio universal – não são axiomáticos, mas historicamente contingentes.<sup>197</sup> No seu entender, seria necessário partir da relação profunda entre Direito e ordem: se, por um lado, o Direito (juntamente com a economia) constituem um “*a priori* social” (elemento sintético que define a esfera da existência do fenômeno), por outro, a ordem da sociedade *precede* o ordenamento jurídico.

---

<sup>197</sup> Ensaio *O liberalismo e sua história*, de 1960 (VOEGELIN, 2000b: 95). Esse fato, contudo, não é suficiente para mitigar a crença na possibilidade de moldar a realidade. Afinal, “*é nas constituições do presente século que uma atitude voluntarista se projeta mais vincadamente, atingindo o ponto máximo nas decisões revolucionárias ou pós-revolucionárias apostadas no refazer de toda a ordem social*”. (MIRANDA, 2000: 9)

Provém daí o fato de o autor considerar ilusória a intenção de alterar a realidade através de uma Constituição, sem atentar para a “situação factual” da representação na sociedade.<sup>198</sup>

Esse é o princípio orientador da apostila *The nature of the Law* (1957), estudo jurídico mais compreensivo de sua autoria, elaborado com a intenção de suprir a lacuna resultante do descompasso entre os desenvolvimentos alcançados pela Filosofia do Direito e os estudos nos campos da Filosofia e da História.<sup>199</sup> Desse trabalho emerge, de maneira decisiva, a elaboração da posição do Direito em sua teoria das simbolizações das experiências da realidade.

Nas primeiras duas décadas da vida nos EUA, Voegelin se dedicou principalmente a construir uma carreira acadêmica estável, em paralelo à pesquisa sobre as ideias políticas, de crescente escopo e complexidade. Como dito, entre 1954 e 1957 ele foi designado para lecionar a cadeira *Jurisprudence* para alunos do primeiro ano do curso de Direito da Universidade do Estado da Louisiana (LSU). A época coincide com o final do período intermediário de sua carreira, marcado pelo abandono do projeto *História das ideias políticas* na forma originalmente concebida e pela publicação de importantes obras (*A nova ciência da política* e os três primeiros volumes de *Ordem e História*), nas quais emergem as linhas-mestras da produção madura.

O desenvolvimento da pesquisa sobre a história das ideias políticas havia despertado a convicção de que as doutrinas e conceitos políticos seriam fenômenos secundários, originados de processos de simbolização dos “sentimentos” predominantes em determinadas épocas e sociedades. (VOEGELIN, 2019: 100) Em grande parte, o manuscrito inconcluso do projeto constitui um imenso esforço de investigação arqueológica dos sentimentos predominantes na história das ideias ocidentais, o que também explica o destaque conferido a autores considerados “menores” pela literatura convencional.

Dentre os diversos aspectos analisados na extensa pesquisa, merece destaque o *legislador*, figura que ocupa lugar central no projeto teórico do positivismo jurídico. Esse símbolo teria surgido no pensamento ocidental com Marsílio de Pádua (1275-1342), com o sentido original de “*agente intramundano que autoriza a ordem constitucional sob a qual o governante exerce suas funções, incluindo a legislativa*”. A formulação teria representado importante etapa na transição para a *autoridade representativa* secular e no desenvolvimento

---

<sup>198</sup> Ensaio *O homem na sociedade e na história*, de 1964 (VOEGELIN, 2000b: 194-196). Para Voegelin, esse *insight* constitui o ponto de partida e maior mérito do vitalismo de Hauriou, em reação às teorias normativistas (na linha de Kelsen) e ao “decisionismo” de Schmitt. O ponto será tratado adiante, no item 5.2.

<sup>199</sup> Carta à Fundação Rockefeller, 1955 (VOEGELIN, 2007: 255-256). Importante lembrar que, embora houvesse pesquisado e escrito extensamente sobre temas jurídicos no período de Viena, essa parte de sua obra permaneceu inédita em língua inglesa durante sua vida, sendo publicada apenas nos *Collected Works*.

que resultaria na ideia de *soberania*. No período moderno, por outro lado, Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) foi responsável pela formulação do legislador como autoridade legislativa em sentido próprio, que se tornaria paradigmática nas teorias da política e do Direito. (VOEGELIN, 2013: 106-109; 2019: 75-88; VILANI, 1999: 46-51)

No período do Iluminismo, o símbolo teria sofrido uma mutação que esvaziou o componente espiritual da existência, abrindo caminho para a instrumentalização utilitarista do indivíduo. A nova concepção do legislador teria florescido na vertente iluminista que tem entre seus fundamentos uma “*psicologia das paixões*”. Como as ações humanas seriam determinadas por mecanismos de prazer e dor, sem qualquer referência à ordenação íntima da psique, a ordem da sociedade dependeria do direcionamento externo dos padrões de conformação da conduta individual: a tarefa de conduzir o “*processo social de salvação*”. Na esfera da teoria política, essa linha de pensamento leva à compreensão da atividade política como a “*luta pelo controle do agregado volúvel de paixões e interesses*”; e na esfera do Direito, à figura do legislador estatal como condutor do processo de ordenação da realidade. (VOEGELIN, 2019: 100-106)

Como visto, a vertente positivista de Kelsen teria como base uma concepção antropológica de inspiração hobbesiana, também fundada em modalidade de psicologia das paixões. A perspectiva, entendo, demonstra-se compatível com a radical cisão entre *Sein* e *Sollen*, promovida pelos neokantianos, pois seria impossível fundamentar o imperativo moral do dever-ser numa natureza humana inerentemente egoísta e belicosa.

Por outro lado, na visão de Voegelin, o dever-ser surge da busca pela adequação da realidade empírica à ordem abrangente da existência, guiada pela imaginação, sensibilidade e experimentação. A rigor, essa é a essência de sua empreitada filosófica: o esforço em demonstrar que a realidade possui uma ordem cognoscível à qual as vidas humanas devem se conformar. (MCGUIRE, 2011a: 66) No pensamento ocidental, a percepção dessa relação teria permanecido viva até o séc. XIX, quando a ascensão do secularismo e a desintegração da Filosofia em sentido clássico tiveram repercussões na teoria do Direito. Como destaca Voegelin, surgiu nessa época a distinção entre dois campos da teoria do Direito: as teorias *normativas* (estudo das regras válidas) e *sociológicas* (estudo do surgimento ou criação das regras válidas). Contudo, para nenhuma delas a ordem substantiva representa questão relevante. (MALTEZ, 1998: 18-19)

A despeito disso, a questão guarda relação direta com o enigma presente no âmago da TPD kelseniana: é possível sustentar que seres humanos se submetem voluntariamente a *normas legítimas* em decorrência, tão somente, da coerência formal com uma *norma*

*fundamental hipotética?* Para Kelsen, a prevalência da legalidade técnico-procedimental decorre da ausência de critérios antropológico-filosóficos de validade. O inconformismo com tal solução foi justamente um dos principais fatores para a busca de Voegelin por uma teoria dos símbolos. (CHIGNOLA: 1999: 58-59)

Trata-se do tema clássico da legitimidade da ordem constitucional. Em *The nature of the Law*, Voegelin contrasta as duas linhas históricas de enfrentamento do problema que lhe pareciam mais relevantes: o jusnormativismo puro de Kelsen, responsável por excluir da análise jurídica quaisquer considerações políticas por meio do recurso à *Grundnorm*; e o modelo místico-racional de Jean Bodin (1530-1596), caracterizado pela distinção hierárquica entre os símbolos *direito natural* e *direito divino*, através dos quais o poder social organizado deve se articular. No contexto do surgimento e afirmação histórica do Estado moderno, tendo o processo de produção das normas válidas passado a ocupar posição central da Filosofia do Direito, Bodin teria identificado o papel fundamental da Constituição: a criação de uma ordem estável, com órgãos de governo representativos da real articulação de poder da sociedade, e de maneira harmoniosa com a ordem substantiva. (VOEGELIN, 1991: 27-33)

Bodin costuma ser destacado pelo pioneirismo da ideia moderna de soberania, mas a análise de Voegelin se detém sobre aspectos pouco lembrados. A vida do autor francês foi marcada pela experiência traumática das guerras religiosas na França, entendidas por ele como um embate entre visões dogmáticas rivais, nascidas da cisão entre experiência e símbolo. (SANDOZ, 2010: 80-81) As soluções propostas para enfrentar o quadro de desordem encontram fundamento na soberania do Estado, aspecto que constituiria a característica marcadamente moderna de seu pensamento. Contudo, a rejeição do secularismo representa importante ponto de discórdia: Bodin entende que a busca pela ordem política possui um componente espiritual indissociável da natureza humana. (SZAKOLCZAI, 2000: 154)

Um dos principais aspectos da teoria de Bodin são as hierarquias baseadas em análogos cosmológicos, utilizadas para organizar os tipos políticos humanos e as formas legais.<sup>200</sup> Sua ideia de uma hierarquia de normas foi motivada pela pressão de fatores externos e internos: a necessidade de assegurar o poder do monarca em face da Igreja e do Império e, no plano interno, de estruturar o Estado nacional como sistema legal fechado. Contudo, um dos seus feitos mais notáveis – a adaptação das analogias cosmológicas helenistas à Teoria do Estado

---

<sup>200</sup> Cabe ressaltar que as hierarquias, como mencionado anteriormente (capítulo 3), são símbolos típicos da experiência de tensão entre duração (ser eterno) e transitoriedade (ser finito). Na análise de Voegelin, essa modalidade de tensão ganha destaque como uma das características fundamentais dos processos básicos de simbolização da ordem do ser. (VOEGELIN, 2009a: 47-49)

nacional – foi condenado ao esquecimento frente ao avanço das metafísicas materialistas modernas. Na interpretação de Voegelin, esse aspecto ressurgiria apenas no pensamento de Schelling. (VOEGELIN, 2008: 291-292; 2016: 228-232; 302-305)

De fato, as concepções hierárquicas de Bodin são impregnadas de profundo misticismo, com ênfase no processo de aperfeiçoamento individual e coletivo através da iniciação espiritual e da cooperação mútua entre os membros da comunidade. Isso porque a teoria constitucional ainda não havia realizado o “fechamento” teórico da hierarquia das normas válidas, ou seja, o processo de produção das normas jurídicas ainda não se tornara “autocontido”. (VOEGELIN, 1991: 27; 2016: 251-252) As formulações simbólicas, com profusão de imagens de anjos e demônios, foram sumariamente desprezadas como superstições pelo pensamento moderno, para o qual as ideias de soberania estatal e de hierarquia legal ressurgiram em versões secularizadas. Por outro lado, é importante destacar que seria justamente com as concepções hierárquicas do Direito que a questão da validade teria se revestido de caráter crítico, levando ao desenvolvimento da teoria da soberania e da tese da *Grundnorm*. De fato, para os sistemas ocidentais anteriores à época de Bodin, e também para as culturas não ocidentais, essas são questões irrelevantes.<sup>201</sup>

No ambiente anglo-saxão, o fechamento hierárquico do sistema de normas legais partiu da peculiar formulação de Hobbes, na qual o soberano ocupa a posição de Deus mortal e a personalidade humana se dilui no corpo místico da *Commonwealth*. Segundo Voegelin, as teses expostas no *Leviatã* teriam concluído o processo de fechamento do ordenamento jurídico iniciado por Bodin, ao mesmo tempo em que distanciaram o processo de produção do Direito da “*substância autônoma da ordem*” (após a resolução da questão constitucional inglesa através do deslocamento da soberania em favor do Parlamento, elas ressurgiram nas teorias positivistas de Bentham e Austin). Na realidade alemã, por outro lado, o processo de fechamento se consolidaria apenas no séc. XVIII, concomitantemente ao desenvolvimento do conceito de *Rechtsstaat*. (VOEGELIN, 1991: 27-29; 2008: 292-294; 2017a: 82-85)

Retornando a *The nature of the Law*, cabe destacar a tese central: se as ideias políticas não possuem história distinta da história dos seres humanos e de suas simbolizações da ordem (constatação que motivou o abandono do projeto *História das ideias políticas*), o Direito tampouco pode ter uma história distinta da história da sociedade cuja ordem ajuda a articular. Voegelin rejeita o conceito de “vigência” e o método comparativo (busca dos elementos

---

<sup>201</sup> Debate *Direito natural na teoria política*, de 1963 (VOEGELIN, 2004: 129-130). O simpósio interdisciplinar, realizado na Universidade de Salzburg, possibilitou um dos mais marcantes reencontros entre Voegelin e Kelsen, quatro décadas após o convívio acadêmico em Viena.

comuns aos diferentes ordenamentos) como critérios para a definição do Direito. Sua tese se baseia nas seguintes premissas: o Direito é produto da ordem da sociedade; a ordem da sociedade provém da ordem do ser; logo, o processo de criação do Direito visa garantir a substância da ordem da sociedade. (MALTEZ, 1998: 16-17)

Mais do que isso, ao contrário do que defendem as correntes lógico-formais do positivismo jurídico, o Direito não tem existência *ontológica* distinta da ordem concreta da sociedade: *sua essência é exatamente a estrutura da respectiva sociedade, empiricamente considerada*. Com essa formulação, desenvolvida num trabalho de circulação restrita entre alunos, Voegelin reafirmou e elaborou, à luz dos avanços recentes de suas pesquisas, o postulado do Direito como *a priori* social, esboçado no período inicial (item 4.1). Com isso, resta evidente o fato (pouco reconhecido pela literatura secundária), de que o Direito ocupa posição central em sua teoria política, na qual o ordenamento jurídico representa a estrutura mesma da ordem social concreta.

Voegelin parte do entendimento de que as concepções usuais da natureza do Direito (a norma como *comando estatal*; as teses do *contrato social*, segundo as quais os indivíduos autônomos abdicam de parte de sua liberdade em prol do bem comum; e o ordenamento como expressão da *vontade da maioria* ou de uma *classe social*) são insuficientes para a compreensão do fenômeno. Nesse sentido, a apostila pode ser considerada uma tentativa de restaurar, no campo teórico, a dimensão “sagrada” do ordenamento jurídico: “*o Direito como parte da ordem que a sociedade produz para si, através de seus representantes, no esforço de busca pelo bem comum*”. (PASCAL *et al.*, 1991: xviii) Em outras palavras, trata-se de reconhecer o Direito como manifestação concreta da *ordem do ser* (ou *presente indelével*, no vocabulário de sua filosofia da consciência do período tardio) no plano da ordenação da realidade política.

No texto em questão, Voegelin concorda com a tese de que a Sociologia e a Ciência do Direito constituem os campos fundamentais de estudo da estrutura de ordem da sociedade. Trata-se, porém, de visões parciais, na forma respectivamente de *descrições do fenômeno jurídico* e de *modelos do processo de produção e estruturação das leis*, sem avançar, no entanto, na análise da *natureza do Direito*. Nem o processo de produção de leis nem a sociedade concreta equivalem à ordem substantiva ou verdadeira. As tensões entre esses três polos explicariam os esforços para moldar a sociedade através do Direito, com o fim último de possibilitar aos indivíduos a realização plena de seu potencial. Nesse processo, mais do que o suposto caráter “imperativo” das leis, destaca-se a capacidade de auto-organização das sociedades por intermédio dos seus representantes.

Antes de prosseguir, é importante ressaltar que Voegelin utiliza o termo *validade* no sentido de *existência*: norma válida é aquela existente no ordenamento. Dito isso, à luz do problema da essência do Direito, a questão da validade apresenta certas dificuldades, diante sobretudo da permanente mutação do conteúdo normativo dos ordenamentos jurídicos: a cada dia surgem novas normas, enquanto outras desaparecem no “limbo da não validade”. Nesse sentido, o ordenamento seria formado por “agregados de normas válidas”; cada agregado pode ser considerado num dado momento, mas o acréscimo ou exclusão de uma norma é suficiente para alterar sua estrutura. Os agregados se unem num fluxo contínuo, cuja coerência é sustentada por regras procedimentais que regem a produção das normas. O problema se tornaria mais agudo no plano da aplicação do Direito ao caso concreto: ao incorporar determinado agregado de normas, a decisão judicial “completa” a validade, ao mesmo tempo em que se torna um fenômeno passado no fluxo temporal do ordenamento.

Voegelin faz interessante paralelo com o paradoxo do movimento da filosofia eleática: a sucessão de agregados de normas válidas, unidos pelo procedimento constitucional que rege a produção normativa, não deve ser confundida com o *continuum* do ordenamento em sua existência temporal.<sup>202</sup> Destarte, a ênfase no problema da validade, sem atentar para o paradoxo da continuidade, conferiria à teoria do Direito um viés eminentemente estático, incompatível com a busca pela sua essência. (VOEGELIN, 1991: 8-20)

Segundo o autor, normas jurídicas não possuem existência autônoma em relação às vidas dos indivíduos e da sociedade. As normas sempre resultam de algum propósito, mas não lhe interessam as teorias “teleológicas” ou a busca pelos supostos “ideais” que informam o ordenamento. No seu entender, a questão central é o modo como as normas jurídicas se manifestam fenomenicamente no contexto social e, assim, participam da existência. A noção positivista da hierarquia das regras válidas fornece o modelo inicial que se expande no processo de produção das normas; por seu turno, normas e atos de criação normativa se alternam no *continuum* que se desdobra na realidade vasta da sociedade que “possui” o Direito. Considerando os atos praticados com base em normas e também as violações de direito (ilicitudes), resta claro que, em grande parte, as relações humanas em sociedade possuem estrutura jurídica. (VOEGELIN, 1991: 20-24).

Entretanto, a teoria jurídica moderna despreza o tema da lei como substância da ordem que permeia todos os reinos do ser, do plano transcendente ao individual. Voegelin afirma que

---

<sup>202</sup> Zenão de Eleia observou que uma distância finita pode ser dividida em inúmeras frações cada vez menores; se considerarmos que o corpo em movimento precisa ultrapassar cada fração individualmente, em tese lhe seria impossível chegar ao destino final. O paradoxo pretende demonstrar que uma sucessão de pontos estáticos, não importa quão próximos uns dos outros, não é capaz de equivaler ao *continuum* da coisa em movimento.

a linguagem cotidiana revelaria traços residuais dessa concepção substancial, objeto de simbolizações em diferentes civilizações – latina (*lex*), grega (*nomos*), chinesa (*tao*), egípcia (*maat*)<sup>203</sup> – ao longo dos séculos. (VOEGELIN, 1991: 24-25) Essas simbolizações evidenciariam a relação intrínseca entre Direito e ordem substancial, que se articula sobretudo na dimensão da participação. Contudo, esse aspecto ficou em segundo plano no pensamento jurídico ocidental, obscurecido pela ideia de *direito natural*, embora ela nunca tenha existido, como tal, nas civilizações mencionadas.<sup>204</sup>

A despeito disso, a *substância* seria sempre percebida como *lei*. Contemporaneamente, esse elemento inerente às sociedades deve ser assegurado por meio de uma ação humana específica e organizada. A natureza do Direito, da qual o processo de produção das normas é um dos elementos, deve ser buscada na ordem da sociedade; porém, a teoria do Direito ocidental foi afetada diretamente pelo processo pós-iluminista de secularização das sociedades políticas: descartada a questão da ordem substantiva, o processo de produção do Direito ganhou autonomia ampla e, por sua vez, a Filosofia do Direito se dividiu entre as abordagens sociológicas (tematicamente ecléticas) e normativas. Para o normativismo positivista, como se sabe, as questões de substância (como a *episteme politike* em sentido clássico) seriam estranhas à própria ciência; contudo, “*a construção teórica baseada no caráter normativo das regras fica presa ao caráter ‘estático’ dos seus significados, não sendo capaz de atravessar o continuum da existência no tempo*”. (VOEGELIN, 1991: 18-29)

A essa altura da análise, a função crucial do Direito para a ordenação da realidade, na ciência política de Voegelin, revela-se em sua inteireza. Segundo o autor, superados os dogmatismos cientificistas da teoria contemporânea do Direito, a ordem da sociedade corresponderia a um complexo com três elementos: o *agregado de normas válidas*, o *processo de produção do Direito* e o *contexto da sociedade* que preserva sua ordem substantiva através de tal processo. Dessa forma, a ordem empírica da sociedade e o processo de produção do Direito existiriam em uma realidade de permanente tensão com a ordem substantiva. (VOEGELIN, 1991: 29-38)<sup>205</sup> Em outras palavras, podemos concluir que, no seu

---

<sup>203</sup> No Egito antigo, Maat designava tanto uma divindade como um símbolo compacto da ordem. Para as funções institucionais do símbolo na época do Antigo Império (da terceira à sexta dinastias, antes do colapso da ordem faraônica original), veja-se o primeiro volume de *Ordem e História*. (VOEGELIN, 2009a: 125-129)

<sup>204</sup> Debate *Direito natural na teoria política*, de 1963 (VOEGELIN, 2004: 123-124).

<sup>205</sup> Nesse ponto, Voegelin reitera sumariamente a rejeição da tese da *Grundnorm*: a tensão entre ordem empírica e ordem substantiva representaria o limite normativo do problema da validade/existência, na ausência de uma instância hierárquica superior que regule o fluxo do agregado de normas constitucionais. Como no seu pensamento a ciência do Direito se insere no âmbito mais amplo da ciência política, o reconhecimento dessa limitação não acarretaria maiores problemas. Cabe apontar que, aproximadamente uma década depois, no mencionado seminário em Salzburg, Voegelin relativizou esse entendimento. A certa altura dos debates com Kelsen e outros participantes, ele admitiu que a *Grundnorm* hipotética, em sua absoluta neutralidade axiológica,

entender, a ordem jurídica empírica pode se aproximar ou se afastar da ordem substantiva, mas não seria possível que a ordem substantiva se realizasse historicamente em sua plenitude. Do contrário, a equivalência entre os dois planos importaria na abolição da tensão inerente à existência no Entremeio, anulando tempo e história na realização do sonho gnóstico da perfeição terrena.

Prosseguindo na análise, observa o autor que a investigação da substância do Direito é dificultada pelo paradoxo zenônico da existência em fluxo, agravado pela tendência da teoria jurídica em enfatizar a questão da existência empírica (validade) da norma. Para ele, a superação do impasse deve partir do reconhecimento de que a ordem jurídica, embora não possua *status* ontológico próprio, faz parte do processo pelo qual a sociedade constitui sua própria existência, preservando-a de maneira ordenada. A ordem da sociedade contém em si os arranjos do poder constituído e o processo de produção das normas, mas não se resume a esses aspectos. Além disso, as normas jurídicas nem mesmo teriam funcionalidade se a sociedade equivalêsse a um mero “fluxo amorfo”; afinal, “*regras podem ser utilizadas no processo de ordenação porque a ordem da sociedade possui uma estrutura que permanece no tempo*”. (VOEGELIN, 1991: 38-40)

A estrutura empírica da sociedade é composta por complexos de relações, discernidos como “ramos” pela teoria do Direito (direito de família, das obrigações, etc). Por sua vez, o *caráter perene da ordem* representa um problema ontológico distinto do *ciclo de existência das normas gerais e individuais*. A concretude da ordem duradoura, que corresponde à própria estrutura da existência humana em sociedade, constituiu o objeto por excelência da *episteme politike* aristotélica.<sup>206</sup> A ordem da existência não é um mecanismo ou organismo, pois depende das ações e propósitos de seres humanos concretos, que ocorrem em permanente tensão com a ordem substantiva: o contraste existencial entre o desejo de conhecimento e a cristalização do conhecimento concreto em regras articuladas. Os símbolos da lei (*nomos*, *maat*, etc) articulam a experiência da participação no *cosmion* e também do temor de que, afastando-se da ordem do ser, a existência possa ser colocada em risco. A possibilidade de se

---

poderia ser considerada um requisito para o reconhecimento da positividade do Direito. Para tanto, ressalta, não se deve permitir sua “contaminação” pelo direito natural. (VOEGELIN, 1991: 31; 2004: 134)

<sup>206</sup> Pelo modelo aristotélico, a estrutura perene da existência pode ser dividida nas esferas psicológica (família), utilitária (divisão do trabalho) e intelectual/espiritual (vida política). Aristóteles, diga-se, também se deparou com o paradoxo zenônico, ao examinar o problema da não identidade entre forma constitucional estável (*politeia*) e o permanente fluxo dos elementos que integram a substância da *polis* (composição da população, relações de poder etc.). Na *Política*, a tensão entre natureza e forma da *polis* (temas dos Livros I e III) foi resolvida através da preponderância da estabilidade da *politeia*, solução que Voegelin considerou insatisfatória. O impasse evidencia, sobretudo, as dificuldades que podem advir da transferência acrítica de categorias (da forma e substância, no caso) entre planos distintos do ser. (VOEGELIN, 1991: 34-41)

aproximar ou afastar da ordem do ser se refletiria no problema individual da liberdade e da responsabilidade, ou seja, da realização da ordem como o fardo existencial dos membros da sociedade. (VOEGELIN, 1991: 40-44)

Chega-se, assim, à crucial questão do dever-ser (*Ought*). O desenvolvimento da tese demonstra o radical afastamento do *Sollen* kelseniano, numa concepção que remete à tensão ontologicamente real entre ordem substancial e sociedade histórica. O dever-ser não seria “postulado” nem “norma”, daí a expressão *Ought in the ontological sense* – o “dever-ser em sentido ontológico”.

Para Voegelin, a norma jurídica pode ser desdobrada em três componentes: a) a regra enquanto pretensão de remeter ao dever-ser em sentido ontológico; b) a regra enquanto apelo aos membros da sociedade para que realizem concretamente a ordem da sociedade vislumbrada; c) a reivindicação de amplo conhecimento do conteúdo normativo (ou seja, a presunção inerente ao princípio da publicidade). Por sua vez, a problemática questão do “proponente” da norma – o “jogo de fazer-criar” presente na metáfora da soberania popular – evidenciaria a fragilidade das teorias da norma como “comando”; daí também, no meu entender, a rejeição da tese de que o ordenamento jurídico possa possuir “lacunas”. (VOEGELIN, 1991: 44-48; 2012a: 196)

A ordem empírica seria capaz de articular graus da realidade nos quais incide a tensão do dever-ser em sentido ontológico. Considerada nesse sentido, a normatividade não pode ser meramente formal, pois equivaleria à participação na ordem verdadeira. Se a normatividade substantiva chega a um nível muito baixo no plano empírico, a insatisfação social pode assumir tons revolucionários, a não ser que a dissolução substantiva da própria sociedade tenha se tornado irreversível. O ponto guarda relação com importante constatação alcançada nas palestras *Hitler e os alemães* (1964): os teóricos do positivismo jurídico estariam corretos ao afirmar que a interpretação judicial dos “princípios constitucionais gerais” costuma ser arbitrária. Contudo, a questão crítica não seria necessariamente a arbitrariedade, mas o caráter e a higidez moral do intérprete, cujo trabalho deve se fundar numa teoria apropriada da justiça. (VOEGELIN, 1991: 48-55; 2008: 288)

Segundo o autor, o “núcleo ontológico da normatividade” é compartilhado pelos dois polos do ser, capazes de emitir regras com autoridade normativa: o polo transcendente da tensão existencial (*Deus*, na linguagem simbólica convencional) e o indivíduo reflexivo (que faz uso da razão e da consciência), daí o fato de o Direito empírico não ter existência autônoma, pois qualquer norma jurídica remeteria à autoridade normativa no núcleo ontológico. Daí também a inadequação de diversas teorias amplamente difundidas: o princípio

da soberania como fundamento do Direito, a ideia da norma como comando, as construções que opõem o ente emissor da norma (Estado; soberano; sociedade) ao destinatário (homem comum), ou o critério do monopólio estatal de utilização da força para garantia da aplicação do Direito.

A solução proposta parte de uma constatação de natureza pré-analítica: as regras sociais, das quais as normas jurídicas são espécie, constituem processo intrínseco à própria sociedade. As dificuldades de análise surgiriam da linguagem cotidiana, que tenderia a enfatizar mais as tensões no campo social (dicotomias e oposições) do que a unidade do campo. Contudo, *a existência em sociedade é o modo ontológico da existência humana*; logo, a sociedade só possuirá uma “razão de ser” se permitir a seus membros ordenar as vidas conforme a verdade, através das normas sociais, dentre elas as normas jurídicas. (VOEGELIN, 1991: 55-58). Nesse sentido, os diferentes ordenamentos poderiam ser avaliados (cada qual de acordo com seu grau de sucesso), sob o aspecto de assegurar, a cada pessoa, as condições para desenvolver plenamente seu potencial, nas dimensões material e espiritual. Para tanto, o Direito e as instituições especificam as formas de cooperação tidas como apropriadas e eficazes para promover o bem comum. (PASCAL *et al.*, 1991: xviii)

Nas conclusões de *The nature of the Law*, Voegelin trata do que denomina *componentes da validade da norma*. No plano da linguagem, ele destaca que o conteúdo do Direito não utiliza sempre *fórmulas normativas*, sendo mais importante atentar para a *estrutura de significado* da norma, a qual, para além da regra em si, aponta na direção do *campo da realidade social na qual a ordem jurídica adquire sua peculiar validade*. Além disso, para além do aspecto meramente cognitivo dos enunciados normativos, *a regra contida na norma visa a uma verdade*. Para o autor esse seria o ponto de mais difícil compreensão para a teoria contemporânea do Direito, devido ao fenômeno moderno de desintegração da Filosofia. A normatividade não pode ser tida como uma qualidade que “adere” à fórmula gramatical, pois ela remete ao tipo de ação buscada pela norma. Esse prisma de análise preservaria a tensão ontológica do dever-ser, da qual se origina o componente de normatividade indispensável para a existência (validade) da norma jurídica. (VOEGELIN, 1991: 64-69)

Evidentemente, a validade da norma jurídica contém outros aspectos que não a normatividade como dever-ser ontológico. O mais importante é a existência impessoal do indivíduo em sociedade, que se desdobra na função de representação, no “cálculo do erro” (discrepância entre ordem substantiva e ordem empírica) e na sanção pela força. Porém, a normatividade não emanaria, em qualquer medida, da autoridade do poder. No modelo proposto por Voegelin, a autoridade do poder é fonte própria de validade (existência); a

normatividade, por sua vez, tem origem na razão e na revelação, ou seja, nos processos noéticos e pneumáticos de simbolização da realidade do ser.

Ao relacionar os ordenamentos jurídicos positivos (determinados no tempo e espaço e transitórios) com uma ordem superior e transcendente, Voegelin reafirma o postulado da estrutura normativa da realidade social, identificado em suas pesquisas iniciais, enquanto aprofunda a análise teórica inspirada pela ciência política clássica, que se baseia no reconhecimento da tensão entre os polos imanente e transcendente da realidade.

Quanto ao símbolo *dever-ser*, no mencionado debate em Salzburg, Voegelin afirmou que a noção de obrigação surge do próprio ser humano. Essa seria a resposta oferecida pela Filosofia grega clássica: o único *Sein* capaz de originar um *Sollen* é a *humanidade representativa*, ou seja, os indivíduos que encarnam, articulam e expressam os padrões mais altos de conhecimento e conduta, que devem conduzir a sociedade para a ordem virtuosa.<sup>207</sup>

Como visto, os estudos do período inicial haviam firmado sua convicção de que a Teoria do Estado e do Direito teriam que partir de um núcleo teórico de Antropologia filosófica. Essa orientação o levou ao desenvolvimento teórico das duas outras modalidades de simbolizações jurídicas que, no meu entender, recebem destaque em sua obra: o símbolo *instituição*, relativo aos processos de estabelecimento das ordens políticas empíricas, e o símbolo *justo por natureza*, relativo à busca pela ordem justa.

## 6.2 O símbolo *instituição*

No item sobre a dimensão da representação (2.1), foi destacada a importância da teoria da evocação para as primeiras formulações da teoria política de Voegelin, levando ao desenvolvimento das concepções do *cosmion* e da ideia política. No plano do Direito, entendo que essas formulações ganham expressão no símbolo *instituição*.

No prisma da teoria da evocação, o fluxo histórico de simbolizações da ordem é conformado pelo contexto de sentimentos e atitudes relacionados com a ascensão e declínio dos tipos empíricos de ordenação política. Com isso, Voegelin considera que as instituições teriam surgido nos estágios iniciais do processo de simbolização, após a evocação ter alcançado efetividade social. (VOEGELIN, 2012a: 124) Em sua teoria, como visto, o Direito proviria dos processos autoconstituintes da sociedade, desempenhando função crucial para a ordenação social e o estabelecimento do *cosmion*. (MALTEZ, 1998: 18)

---

<sup>207</sup> Debate *Direito natural na teoria política*, de 1963 (VOEGELIN, 2004: 112-113). Na oportunidade, Kelsen reiterou o entendimento de que o ser da obrigação é ideal: embora presente, não pode ser considerado “natural”.

Segundo a formulação do período intermediário, a ideia política surge diretamente da evocação, valendo-se de aspectos da realidade empírica (etnicidade comum, sentimento de “alma coletiva” etc.); com o passar do tempo, seu desenvolvimento tenderia a obscurecer a magia evocativa, levando ao desencantamento do *cosmion*, até restar apenas a “rede opaca” de interesses e impulsos humanos. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 32-34) Além desses resquícios, no meu entender, a instituição permanece como expressão perene da evocação, constituindo o substrato simbólico que confere estabilidade, no plano do Direito, à ordem da sociedade.

Empiricamente, aponta Voegelin, instituições são complexos de modos e regras de conduta relevantes e, em alguma medida, permanentes. Por sua vez, o Direito reconhece como instituições os complexos que contribuem para a ordem (*contrato, matrimônio, propriedade, etc.*) e classifica como ilícitos os que lhe sejam contrários. Portanto, no plano convencional as instituições encontrariam fundamento na ideia de ordem: enquanto a sociedade se move em relações relativamente ordenadas, pode-se falar dos complexos de modos e regras de conduta como instituições. Por outro lado, os movimentos e mudanças, no curso do processo histórico (fundação, maturação, declínio, reforma e revolução nas sociedades) seriam fenômenos fora do alcance de uma teoria das instituições.<sup>208</sup>

Para o autor, a maior dificuldade consiste em relacionar alguma instituição política específica com fenômenos semelhantes surgidos em outros contextos civilizacionais. Como dito (item 1.2.2), para Voegelin toda existência significativa parte da esfera política. Nessa linha, ele entende que a evocação se reflete no “todo” abrangente da realidade política e, por sua vez, que as criações civilizacionais de dada comunidade levam a marca desse todo. Contudo, a “totalidade” do *cosmion* não seria uma unidade estável: ele considera que sua natureza seja dinâmica, consistindo no fluxo de integração e desintegração das instituições, cada qual com seu respectivo grau de efetividade e perenidade. (VOEGELIN, 2012a: 124)

Os temas do *cosmion* e das ideias políticas perderam a posição central em suas pesquisas após a virada representada por *A nova ciência da política* (1952), que deslocou a ênfase para o gnosticismo político. Contudo, um importante elemento das primeiras formulações, especialmente para o estudo da relação entre política e Direito, permaneceu relevante ao longo dessa transição: a teoria da instituição de Maurice Hauriou.

Voegelin se familiarizou com o pensamento de Hauriou durante o período de pesquisas na França no final da década de 1920, logo após o retorno dos EUA. Nos anos seguintes, o

---

<sup>208</sup> Ensaio *O homem na sociedade e na História*, 1964 (VOEGELIN, 2000b: 192-193).

aprofundamento da crise política trouxe ao primeiro plano a questão da consolidação da nação austríaca, surgida dos escombros do *cosmion* imperial, e do modelo de Estado que lhe seria mais apropriado. A Constituição de 1920, elaborada por Kelsen, fracassara em fornecer estrutura e fundamento jurídicos para uma ordem política estável. Com isso, a Constituição corporativa de 1934, em reação às fortes pressões internas (instabilidade e guerra civil) e externas (ascensão do *Reich* alemão), aprofundou o viés centralizador e autoritário introduzido pela reforma constitucional de 1929.

Como visto no tópico acerca da *Staatslehre* (5.3), em *O Estado autoritário* (1936) Voegelin buscou na teoria da instituição uma possível solução para os dilemas da fundação da ordem jurídica, que Kelsen tentara contornar através da integração do *estilo administrativo*, característico do período imperial, à moldura teórica da TPD. Segundo Voegelin, conforme já mencionado, o *vitalismo* pugnado por Hauriou representava uma alternativa ao impasse entre teorias *subjetivas* e *objetivas* da fundação da ordem jurídica e também ao *decisionismo* de Schmitt.<sup>209</sup> No pensamento de Hauriou, poder fundante, organização do Direito e ideia diretriz existem em “coabitação dinâmica”. No plano do Direito, a teoria da instituição trata da “*área de legitimidade constantemente permeada pelo acréscimo de experiências e símbolos que determinam a realidade histórica e, de tempos em tempos, colocam em prática o significado coercitivo da identidade política*”. (CHIGNOLA, 1997: 62-64)

De fato, além de rejeitar as teses do contrato social, Hauriou entendia que as chamadas *teorias subjetivas* (Laband, Jellinek) eram inapropriadas para lidar com a questão do Direito costumeiro, enquanto o chamado *objetivismo* (Duguit) pecava por “*colocar o meio social acima das consciências individuais*”. Destarte, a origem do Estado e do Direito não deveria ser buscada na *autonomia da vontade* das teorias contratuais, ou na *solidariedade* do sociologismo (Durkheim), nem tampouco se poderia conceber o Estado apenas como “*conjunto de órgãos definidos por sua função*” (Carré de Malberg). Hauriou chega a afirmar que uma Constituição não contém propriamente “regras”, pois seu significado real consiste no “*status orgânico*” das instituições que estabelece. (GOYARD-FABRE, 2002: 158-161; VOEGELIN, 1999: 221)

Na perspectiva do pensamento de Voegelin, a questão remete a um problema crítico tanto para a ciência política como para a teoria do Direito: a utilização de símbolos evocativos

---

<sup>209</sup> As referências a Hauriou em *O Estado autoritário*, no segundo volume da *História das Ideias Políticas* e em *A Nova Ciência da Política* se baseiam na segunda edição de *Précis de Droit Constitutionnel* (1929). Alguns anos depois, no ensaio *O homem na sociedade e na História* (1964), Voegelin mencionaria também o conhecido texto *Théorie de la Fondation* (1925). Segundo Broderick (1970: 93), esse último estudo contém a mais importante formulação da teoria da instituição, esboçada inicialmente em *La Science Sociale Traditionnelle* (1896).

em funções descritivas. No seu entender, a linguagem simbólica seria tão poderosa que, não raro, conduziria o intérprete à presunção de que certos termos se referem a realidades objetivas. Destarte, com frequência a teoria política falharia ao não distinguir de forma criteriosa as dimensões evocativa e descritiva da linguagem. Desse modo, expressões simbólicas do sentimento ou ideia – *volonté générale*, *Volksgeist*, etc. – foram utilizadas indevidamente para fundamentar as mais diversas concepções (behavioristas, mecanicistas, biológicas, contratualistas, etc.) da existência em sociedade. Porém,

Todas essas teorias, por mais descritivas que sejam suas intenções, e apesar dos elementos factuais a que se referem, ainda assim são aventuras mágicas, uma vez que tentam, em épocas em que as forças mágicas se retraem e os homens não acreditam muito no que elas dizem, livrar-se das ideias evocativas e de sua função ao declarar que nada tem por ser evocado e tudo já está lá. (VOEGELIN, 2012: 296)

Por sua vez, Hauriou entende que o poder não “decide” criar o Direito: *ele transforma em norma jurídica a ideia de direito presente no cerne da instituição*. Por sua vez, *as instituições surgem da síntese entre ideia, consentimento e poder*, e, dessa forma, *“representam a categoria da duração, da continuidade e do real”* que confere perenidade à estrutura de ordem de uma sociedade. (GOYARD-FABRE, 2002: 161-162; VOEGELIN, 1999: 222) Dito isso, a principal inovação de Voegelin consistiu em relacionar a teoria da instituição mais profundamente com a análise histórica. O *insight* inicial surgiu na dissertação *Interação social e comunidade espiritual* (1922), seu primeiro trabalho acadêmico. Como visto (item 4.1), nele o autor adota a tese de Litt, segundo a qual as sociedades se organizam a partir dos princípios *postulatório* e *normativo*, daí a ideia do Direito como *a priori* social, ou seja, como *“elemento sintético”* que precede a organização empírica das sociedades. À luz dos desenvolvimentos posteriores em sua obra, entendo que o princípio postulatório – o “algo” do *“contexto de significado da comunidade espiritual”* – equivale ao substrato simbólico dos processos de ordenação das sociedades.

Em *O Estado autoritário* (1936), essa abordagem surge no tema da relação entre símbolos e modelos políticos. Para Voegelin, as características dos diferentes Estados europeus não podiam ser consideradas meramente formais ou redutíveis ao respectivo modelo jurídico, pois o momento histórico de consolidação de cada nação constitui o elemento crucial para sua conformação, consoante cada processo de transição entre autoridade dinástica e a ideia de “poder popular”. (VOEGELIN, 1999: 82-83) De fato, as características do símbolo *povo*, que se consolidou como fundamento da legitimidade do poder estatal do período moderno em diante, variam de acordo com o período histórico: no séc. XVIII, por exemplo, o elemento conformador do símbolo era a ideia de personalidade; nos séculos XIX e XX,

diferentes ideias de cunho coletivista e racial. Nesse contexto, diga-se, o caso austríaco foi peculiar: além da ausência de sentimento nacional, ele destaca como fatores críticos os períodos de guerra, a conturbada dinâmica dos processos constituintes e as pressões decorrentes de acontecimentos externos. (VOEGELIN, 1999: 139-159)

Para o autor, os estudos históricos do constitucionalismo, contudo, não costumam enfatizar esse ponto crucial: a posição secundária do fenômeno da evolução das ideias constitucionais, relativamente às evocações das unidades políticas empíricas. Essa tese emerge de maneira clara, por exemplo, na minuciosa análise do desenvolvimento do constitucionalismo inglês entre os séculos XIII e XV. Nela, Voegelin enfatiza o equívoco, consolidado na literatura, que consiste em situar nesse período o surgimento da noção de *direitos e liberdades*. Afinal, a noção moderna de *povo* ainda não existia na Inglaterra daquele tempo, cujas instituições políticas se desenvolveram a partir da extensão, a extratos mais amplos da sociedade, da obrigação de participação no processo de governar. Para além das peculiaridades inglesas, Voegelin entende *constitucionalismo* como um termo de natureza simbólica e não conceitual: trata-se de um “concentrado emocional” que, absorvendo em si características acidentais da articulação evocativa, mostrou-se mais efetivo na proteção da ordem política. (VOEGELIN, 2013: 151-192)

Além disso, desde suas primeiras pesquisas Voegelin havia atentado para a importância da historicidade como elemento essencial da estruturação da vida política, por intermédio do Direito. Nesse sentido, a definição proposta ainda na década de 1920 – o Direito positivo como “*um contexto de normas que se relaciona com um evento histórico, circunscrito no tempo e no espaço, através de seu conteúdo*”<sup>210</sup> – é compatível com as formulações dos períodos intermediário e tardio, inclusive em *The nature of the Law*.

Essas linhas orientadoras perpassam o projeto da *História das ideias políticas*. A pesquisa segue um eixo claro: inicia-se com os desenvolvimentos da teoria política provindos das simbolizações do polo transcendente do ser no mundo helênico (*nous*) e entre o povo judeu (*pneuma*); e passa pela confluência com as formas imperiais de Alexandre Magno e de Roma, em paralelo ao surgimento do cristianismo; pela formação do *cosmion* medieval do império sacro, após as transformações provocadas pelas grandes migrações no continente europeu; pelas linhas de dogmatização e refutação céptica da Idade Média, frequentemente na modalidade gnóstica; pelas guerras religiosas e a fragmentação do *cosmion* medieval após a Reforma; pelo surgimento dos Estados nacionais; pelas peculiares simbolizações iluministas

---

<sup>210</sup> Ensaio *Teoria Pura do Direito e do Estado*, de 1924 (VOEGELIN, 2003: 98).

(caracterizadas pelo fechamento do ser à transcendência e pelo *eros* de dominação do mundo imanente, da natureza e do próprio ser humano); pelas revoluções modernas; pelos processos de re-espiritualização das simbolizações de ordem através das ideologias seculares; e, finalmente, chega às religiões civis ideológicas do início do século XX, em especial o positivismo filosófico e o marxismo.<sup>211</sup>

Nesses diferentes processos históricos, é importante destacar, as evocações de ordem frequentemente seriam contrabalançadas pela atitude apolítica: o ceticismo quanto às tentativas de criação do *cosmion*, tidas como fúteis. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 33) Contudo, o apolitismo não seria necessariamente destrutivo, pois poderia desempenhar importante contraponto ao enrijecimento dogmático, contribuindo para a ativação da sensibilidade quanto à simbolização da ordem verdadeira. Esse aspecto seria mais agudo nas sociedades cristãs, devido à radicalidade da experiência da transcendência no cristianismo (proximidade entre indivíduo e Deus), importante elemento para a formação dos sentimentos reformistas e revolucionários. (VOEGELIN, 2014: 156-159)

Para a presente pesquisa, interessa especialmente o papel desempenhado pelas doutrinas do direito natural na construção dos *cosmions* nacionais após o colapso da ordem medieval.

No entender de Voegelin, a ruptura teria atingido o ponto crítico no séc. XVII. Às guerras religiosas do período da Reforma e Contrarreforma se seguiram disputas dogmáticas sectárias que trouxeram descrédito social às doutrinas subjacentes, inclusive a seu conteúdo simbólico fundamental: o corpo místico cristão como símbolo da comunidade ampla dos povos sob Deus. No âmbito estritamente político, as nações ainda não haviam atingido um grau de desenvolvimento suficiente para exercer a função de *cosmion* protetor. Desse modo, por certo tempo, o indivíduo teria permanecido reduzido à sua estrutura física e sensorial,

---

<sup>211</sup> Como mencionado anteriormente (itens 2.2.2 e 3.4), a despeito da grande complexidade dos processos históricos, Voegelin julgava ter identificado duas sequências semelhantes de fenômenos na trajetória da civilização ocidental, ambas se iniciando por uma abrangente simbolização da ordem, seguida pelo processo de dogmatização dos símbolos e, subsequentemente, pela refutação cética dos preceitos dogmáticos. Na Antiguidade, a sequência teria se desenrolado no ambiente helênico, tendo se iniciado com cultura do mito, passando pelas experiências noéticas e o *corpus* da filosofia clássica, pelo dogmatismo das escolas filosóficas e chegando à reação cética. Abrangendo o período medieval e a modernidade, o segundo ciclo teria sido mais complexo, pois lidou com símbolos da Filosofia e da revelação. As rachaduras da ordem cristã se tornaram visíveis na Alta Idade Média, quando a dicotomia entre fé e fideísmo começou a se bifurcar nos movimentos do misticismo e do nominalismo; no séc. XVI os dogmatismos doutrinários levaram às guerras religiosas e ao consequente renascimento do ceticismo clássico; o período moderno trouxe o entusiasmo apocalíptico pela construção de novos mundos sob os escombros do passado e, com isso, revoluções e guerras destrutivas. As estabilizações temporárias teriam se dado em patamares intelectual e espiritualmente menos elevados (doutrinas do direito natural, equilíbrio dos poderes, sobrevivência do mais forte, etc.), em paralelo ao desenvolvimento de dogmas sectários e ideológicos, do ceticismo, das “opiniões” e de sistemas arbitrários de pensamento, resultando no quadro de crise e doença espiritual (*nosos*, no vocabulário de Ésquilo) que Voegelin entendia característico de seu tempo. O tema foi tratado em diversos textos, além da *História das Ideias Políticas*, com destaque para o ensaio *Imortalidade: experiência e símbolo*, de 1967 (VOEGELIN, 1990: 54-56).

obrigado a construir preliminarmente a ordem político-existencial para então reconstruir as outras dimensões da existência.<sup>212</sup> Voegelin observa que, até então, *direito natural* era um termo de função independente na história das instituições sociais e políticas. Nessa nova realidade, as doutrinas do direito natural assumiram papel crucial para a evocação e consolidação dos *cosmions* nacionais. (VOEGELIN, 2017a: 59-60)

No seu entender, a doutrina do direito natural consolidada a partir do séc. XVII – seja no sentido de direitos acrescidos ao “fato” da existência, seja na forma do contratualismo social – foi um dos símbolos fundantes da nova ordem política, juntamente com a ideia de nação. A principal característica de fundo dessa nova era teria sido a ruptura do elo entre moralidade e natureza, com diversas consequências nos campos da teoria política e das ciências sociais e, a despeito dos progressos recentes, permaneceriam em aberto questões cruciais relativas às origens e fundamentos da ordem política. (HENRIQUES, 2010: 290-294)

Findas as guerras religiosas, as doutrinas do direito natural contribuíram para a estabilização da ordem política no continente europeu, com base em *insights* não relacionados diretamente com a revelação cristã ou os dogmas das igrejas. Embora elementos do símbolo judaico aliança (*berith*) e do Direito romano<sup>213</sup> continuassem relevantes, a noção de direito natural passou por uma transformação crucial, com a transição da *lex naturalis* medieval para o chamado *jus naturale*. Destarte, a estrutura política começou a se fundar na existência humana e no direito subjacente, em bases teóricas eminentemente contratuais, e em dois sentidos: o contrato social entre os indivíduos da comunidade e entre indivíduos e governantes.

Ao tratar do fenômeno, Voegelin destaca a construção hierárquica da soberania do calvinista Johannes Althusius (1563-1638), que representou um contraponto à hierarquia cosmológica de Bodin. Além disso, a mencionada ruptura na tradição teria marcado decisivamente a análise dos problemas políticos na linhagem germânica do *Naturrecht*, chegando até Hegel e algumas formulações sociológicas posteriores. (VOEGELIN, 2017a:

---

<sup>212</sup> “O cordão umbilical que ligava o homem ao universo e a Deus foi cortado como nunca fora cortado antes. O homem foi “lançado” na superfície do globo e teve de fazer o melhor que pôde. Foi reduzido em relação a seus sentidos, à sua vontade de viver, às suas paixões, a seus poderes de memória, à sua intuição e à razão pragmática, e, por fim, mas não menos importante, ao seu medo da morte. Com esse legado, ele teve de criar uma ordem preliminar e então reconquistar, num processo lento, os reinos do espírito, da consciência e da obrigação moral, da história, de sua relação com Deus e com o universo.” (VOEGELIN, 2017a: 60).

<sup>213</sup> A análise da função estruturante das teorias do direito natural no período de surgimento do Estado moderno guarda paralelos com as teses de Voegelin sobre o papel similar desempenhado pelo Direito romano em diferentes momentos da história ocidental. Nesse sentido, vejam-se os estudos sobre Cícero, sobre a patrística e suas repercussões para as teorias do direito natural e do direito positivo, e sobre o ressurgimento do Direito romano nos séculos XII e XIII, no contexto do crescimento do comércio marítimo e da estruturação inicial das burocracias governamentais. (VOEGELIN, 2012: 177-186; 255-267; 2012a: 187-207)

59-62) Mais emblemática, porém, teria sido a obra de Hugo Grócio (1583-1645), fundador da linhagem de doutrinas do direito natural cuja aceitação e alcance, no entender do autor, marcaram decisivamente a chamada *era do liberalismo*.<sup>214</sup>

A época de Grócio foi conturbada, repleta de conflitos entre as nações emergentes e também entre facções religiosas. Nesse cenário, sua teoria política almejava a pacificação social com base na teoria da soberania e no direito de livre comércio entre as nações desenvolvidas. Porém, Voegelin entende que ele teria incorrido em grande confusão conceitual, com importantes consequências para a teoria jurídica dos séculos seguintes: Grócio faz uso do direito natural para fundamentar a autoridade do governo, mas também utiliza o termo *soberania* em referência a essa mesma autoridade, embora, em seu pensamento, a soberania se refira precipuamente à qualidade da nação como sujeito do Direito internacional. (VOEGELIN, 2017a: 65-68)

Trata-se do emprego da teoria da soberania para defender que o ordenamento jurídico constitui o fundamento do poder político, entendimento que alcançaria grande penetração na teoria constitucional, culminando nas teorias normativas do positivismo jurídico. Voegelin, inspirado em Bodin e Hauriou, entende que a tese inverte aquela que seria a real sequência histórica de articulação do fenômeno. Também no seu entender, o pensamento de Grócio evidencia como as teorias do direito natural costumam encobrir os “fenômenos pré-legais e extralegais”, daí a inadequação do “método legal” para o estudo da relação entre poder constituído e ordenamento jurídico. (VOEGELIN, 2017a: 67-69)

Além disso, o jusnaturalismo de Grócio elimina a fonte transcendental da ordem: o direito natural se funda na autointerpretação do filósofo acerca da natureza ou essência humana. A *ratio* orientadora do pensamento equivale ao *logos* destituído da substância divina, resultando numa “natureza humana” eminentemente volitiva, que estabelece suas próprias regras de ação como padrões de conduta. Dessa forma, o modelo de direito natural de Grócio teria semelhanças com o cálculo epicurista dos prazeres condicionados por um ideal de vida. Abria-se, assim, a vereda para o desenvolvimento teórico do utilitarismo e, com isso, para a instrumentalização da vida humana pelo legislador estatal (cf. item 5.1.2, retro) e para a tomada de decisões com base numa espécie de pragmatismo matematizado. (VOEGELIN, 2017a: 69-73; 2019: 92-94)

No ambiente anglo-saxão, a teoria de Grócio guardaria paralelos com o pensamento de John Locke (1632-1704). Nas especulações jusnaturalistas dos dois autores, os princípios da

---

<sup>214</sup> Ensaio *O liberalismo e sua história*, de 1960 (VOEGELIN, 2000b: 92-93).

ordem social emanam da *existência natural* da sociedade, compreendida como estrutura independente da ordem espiritual. No pensamento de Locke, esse modelo – irrealizável, no entender de Voegelin – parte da concepção iluminista da *raison* autônoma (item 4.3) para propor uma ideia política original: o indivíduo como *proprietário* de si. O indivíduo é compreendido como um *bem de capital*, cujo livre emprego, por si próprio, constitui um direito natural. (VOEGELIN, 2016: 32; 2017: 207-208; 2017a: 179-181)

Segundo Voegelin, a tese de Locke pretende solucionar o vício da *superbia*, o orgulho egoísta daquele que tem como princípio mais alto a própria satisfação. Essa antiga questão teológica, retomada no nível da filosofia política por Hobbes, teria sido sancionada por Locke: ao invés de reprimido, o orgulho encontra satisfação na aquisição da propriedade, a começar pela propriedade de si e da própria capacidade de trabalho. Além disso, ao aplacar o conflito potencial entre os indivíduos, esse fenômeno seminal constituiria o fundamento da vida em comunidade. (VOEGELIN, 2014: 142-149).<sup>215</sup> Para o autor, esse núcleo metafísico do jusnaturalismo de Locke teria representado um severo rebaixamento da dignidade humana. Não se trata de concepção propriamente jurídica ou econômica, mas existencial: a capacidade de trabalho e o direito natural à propriedade emanam da corporalidade humana. Esse ponto explica a afirmação de Voegelin de que, mais do que um *direito*, a propriedade pertence à *esfera pré-jurídica*.

A tese de Locke havia sido inspirada pelo processo de colonização dos EUA: a imagem do colono que, com a força do trabalho, toma para si a propriedade da terra. O Direito norte-americano, por sua vez, situa a tríade *propriedade, liberdade e vida* na esfera pré-jurídica, conforme se depreende da quinta emenda à Constituição<sup>216</sup>, daí o fato de esses conceitos fundamentais não serem considerados propriamente *direitos*, mas *fenômenos pré-jurídicos* integrantes da base experiencial dos quais surgem e se estruturam as relações normativas entre os membros da comunidade.

No início do livro *Raça e Estado* (1933), Voegelin afirma que essa dimensão do direito natural foi negligenciada pela ciência do Direito, que ainda se encontraria presa aos sistemas dogmáticos do jusnaturalismo clássico, daí a necessidade de atentar para as “experiências existenciais” pelas quais a regulação de certos fenômenos surge como componente básico de qualquer ordenamento. (VOEGELIN, 1997: 3-5). Na história constitucional dos EUA, como

---

<sup>215</sup> Nessa passagem da *História das Ideias Políticas*, o tema é abordado no curso da análise da *Utopia* de Thomas More (1478-1535), interpretada por Voegelin não como projeto utópico propriamente dito, mas como uma denúncia do vício da *superbia*.

<sup>216</sup> Tema tratado nos artigos *A transação*, de 1929, e *A teoria norte-americana do devido processo legal e da liberdade*, de 1930 (VOEGELIN, 2003a: 55-58; 72-75).

visto (item 4.2), a interpretação desses direitos básicos foi construída por meio de mutações na interpretação da cláusula do *due process* pela Suprema Corte, que assumiu, assim, a função de *locus* institucional da soberania do país.

No período intermediário da carreira de Voegelin, esses temas convergem para a nevrálgica questão da relação entre sentimentos políticos e a ação racional finalística, ou seja, do plano em que a articulação simbólica passa a conformar a realidade empírica da existência política. No seu entender, a teoria de Hauriou sobre a ideia diretriz oferecia a chave mais satisfatória para a compreensão dessa relação.<sup>217</sup>

A principal contribuição do jurista francês consistira em demonstrar que a ordem constitucional representa fenômeno secundário em relação à estrutura da realidade, pois ela surge onde há uma instituição política bem-sucedida na História. (VOEGELIN, 2012a: 60) Podemos concluir que, diante das demais propostas de solução para a tormentosa questão da legitimidade do poder político – contratualismo social (jusnaturalismo moderno), teoria europeia da soberania (Bodin), teorias orgânicas (tradição germânica), juspositivismo normativista (Kelsen), juspositivismo psicológico (Bierling), decisionismo (Schmitt), e as diferentes vertentes sociológicas – Voegelin encontrou no pensamento de Hauriou uma proposta compatível com sua própria compreensão do substrato simbólico do ordenamento jurídico, elemento presente no cerne da estrutura política da realidade das sociedades.

Desse modo, no pensamento de Hauriou o sistema de poder se legitima na “ideia” da comunidade e em sua realização (dimensão da representação): “*a autoridade do poder que surge como representativa de uma instituição precede existencialmente todas as regulações desse poder pelo direito positivo*”. Em *O Estado autoritário* (1936), paralelamente à extensa crítica da TPD de Kelsen, Voegelin rejeita expressamente que a “regra jurídica” (*Rechtsregel*) possa constituir a origem do Direito ou do ordenamento jurídico. (VOEGELIN, 1999: 99)

Por sua vez, as normas constitucionais seriam legitimadas como a ordenação da instituição; e as normas que regem a transição dos governos no curso do tempo, legitimadas pelo caráter duradouro da instituição para além da transitoriedade das existências dos governantes e governados. Porém, com o transcurso do tempo, poderia ocorrer uma inversão de significado: se a legitimação do poder pela instituição caísse no esquecimento, as normas constitucionais, no entender geral, passariam a ser tidas como fonte autônoma de legitimidade. (VOEGELIN, 1999: 100-101; 222-223)

---

<sup>217</sup> Carta a A. Schütz, 1943 (VOEGELIN, 2009d: 381-382).

Cabe, mais uma vez, destacar o contexto em que Voegelin utilizou pela primeira vez a teoria da instituição de Hauriou, em *O Estado autoritário*: durante a grave crise política na Áustria, quando nem as mencionadas correntes teóricas nem a Constituição de 1920 haviam se mostrado capazes de estabilizar a realidade política. Desse modo, o regime instituído pela Constituição fascista de 1934 lhe pareceu a única alternativa para garantir algum grau de normalidade na recém-criada nação austríaca, pressionada internamente pelo sectarismo político que culminara na breve guerra civil e, externamente, pela ascensão do nazismo na Alemanha, que, pouco depois resultou na anexação do país. Contudo, após o exílio, Voegelin continuou empregando as teses de Hauriou na análise do desenvolvimento ocidental das ideias políticas, dada a compatibilidade com sua própria compreensão dos processos de simbolização, na dimensão da representação, relacionados com a estruturação do ordenamento jurídico e da ordem constitucional.

No seu entender, o chamado *vitalismo* era legatário das concepções medievais da representação real. No continente europeu, a evocação do rei havia sido o elemento central para a simbolização da existência política, tendo se iniciado no período das grandes migrações ao agregar símbolos mediterrâneos mais antigos do poder temporal. A função representativa do poder real perdurou ao longo dos séculos, permanecendo como importante elemento estabilizador nos períodos de distúrbios políticos e de afirmação do constitucionalismo popular.

Voegelin entende que há certa continuidade entre a simbolização do poder real e a teoria constitucional de Hauriou, para quem a comunidade nasce do poder de imaginação e evocação da personalidade fundadora, consolidando a transição do sentimento espiritual de pertencimento à comunidade para uma teoria da autoridade. Nesse sentido, as instituições possuiriam em seu núcleo uma ideia diretriz (*idée directrice*) a ser realizada pela sucessão de governantes e administradores, através das instituições. (VOEGELIN, 2012a: 59-60)

Com base na análise histórica do desenvolvimento da nação francesa, Hauriou conclui que o Estado surge como a instituição por excelência, a partir da *idée directrice* de organizar um grupo difuso de pessoas numa sociedade estável. A ideia diretriz confere autoridade ao governante, e “a instituição somente se torna uma realidade completa quando o exercício do governo é formalizado com o propósito de realizar a ideia de acordo com a lei”.<sup>218</sup> Dessa forma, a teoria do vitalismo se funda nos símbolos *povo* e *ideia diretriz* e deriva os conceitos

---

<sup>218</sup> Ensaio *O homem na sociedade e na História*, 1964 (VOEGELIN, 2000b: 191-194).

básicos da ciência política (organização, representação, lei, etc.) do processo de articulação simbólica das instituições.

Voegelin retornou ao pensamento de Hauriou em *A nova ciência da política* (1952), relacionando a teoria da instituição mais diretamente ao tema da representação, pois seria justamente a realização da ideia da instituição que conferiria, ao poder constituído, a função de representação existencial. Para Hauriou já teria parecido evidente que a representação em nível elementar não era suficiente para estabilizar a ordem; para Voegelin, os acontecimentos de sua época demonstravam como, na realidade, essa ideia ingênua teria agravado o cenário geopolítico internacional. (VOEGELIN, 1982: 45-47)<sup>219</sup> Segundo ele, desde os primórdios das civilizações a forma política de dada comunidade “*resulta da interpenetração de instituições e experiências de ordem*”. Desse modo, as instituições representariam um ponto de estabilidade nos momentos de convulsão política ou econômica, e apenas uma revolução na experiência da ordem poderia alterá-las de forma significativa. (VOEGELIN, 2009a: 107) Por outro lado, destituídas as instituições de seu cerne simbólico, relacionado com a representação na modalidade existencial e “*a inteligência nos valores espirituais*”, os atos de governo, traduzidos em normas jurídicas, poderiam se fundamentar no puro cálculo. Em outras palavras, “*o que declina numa sociedade não são os seres humanos, são as instituições*”.<sup>220</sup>

No seu entender, as dificuldades atuais para a compreensão da natureza simbólica da ordenação jurídico-política da realidade decorrem também dos processos de descarrilamento da experiência de transcendência, alguns deles iniciados há séculos pelas correntes gnósticas, que resultaram na objetificação da tensão existencial entre transitoriedade e permanência. Essa seria a origem de fenômenos como a compreensão da tensão existencial no plano coletivo, ao invés do individual, como a ideia de apocalipse intramundado presente em algumas filosofias da História (“*a estrutura contraditória da história é transformada em uma história que tem a estrutura da eternidade*”), e a gnose moderna, na forma da “consciência revolucionária”. Esses descarrilamentos constituiriam as ideias dominantes do seu tempo, determinando a linguagem da discussão política e dificultando a compreensão da

---

<sup>219</sup> No mundo atual, tentativas de implantação de “democracias” ao estilo ocidental, com base na representação elementar, contribuíram significativamente para o aumento da instabilidade política, notadamente em regiões da África e Oriente Médio. Desse modo, a mim parece clara a relevância atual do tema destacado por Voegelin. A questão se torna ainda mais grave quando a empreitada é desempenhada com o uso de força militar, não raro em campanhas de claro teor messiânico. (GRAY, 2008: 219-259).

<sup>220</sup> Carta a G. Haberler, 1949 (VOEGELIN, 2009d: 628).

representação existencial, que seria possível através de uma teoria adequada das instituições.<sup>221</sup>

Se, por um lado, as doutrinas modernas do direito natural desempenharam papel fundamental para a estruturação do *cosmion* nacional, paralelamente, os sistemas jusnaturalistas clássicos teriam passado por gradual processo de dogmatização, que os tornou inadequados para lidar com seus problemas típicos, sobretudo os fenômenos pré-jurídicos elementares. Diante disso, Voegelin entendia necessária uma renovação do direito natural a partir da análise das experiências existenciais pelas quais a regulação desses fenômenos se tornaria componente essencial do ordenamento jurídico. (VOEGELIN, 1997: 3-4)

Chegamos, assim, a um dos temas mais controversos entre os intérpretes da obra de Voegelin: sua posição na tradição do direito natural.

---

<sup>221</sup> Ensaio *O homem na sociedade e na História*, 1964 (VOEGELIN, 2000b: 203-206).

### 6.3 O símbolo *physei dikaion*

A temática do direito natural perpassa por diversos pontos da obra de Voegelin, de maneira assistemática.<sup>222</sup> Diferentes ângulos de análise foram abordados nos itens precedentes: o papel do direito natural para o desenvolvimento do sentimento nacional nos EUA, a partir da interpretação dos direitos inalienáveis da “esfera pré-jurídica” pela Suprema Corte (4.2); a transição do *estágio natural* para o *império da razão* no pensamento de Kant (5.1.1); as concepções do liberalismo político e a função das hierarquias (5.1.2); e o papel desempenhado pelas doutrinas jusnaturalistas modernas no processo de estruturação dos *cosmions* nacionais – a consolidação da ideia de nação – no continente europeu, após a desintegração da ordem medieval e as subsequentes guerras religiosas (5.2).

Os pontos em pauta tangenciam uma questão existencialmente mais profunda: a busca por justiça. Afinal, é possível se falar em *justiça*? Quais são os critérios de definição do justo? Há uma *natureza humana*? Caso exista, pode ser ela o critério para considerar injusta a lei positiva? Como conciliar a aspiração por justiça com o princípio democrático? Trata-se de indagações sobre um espinhoso assunto, que há séculos têm ocupado os filósofos do Direito.<sup>223</sup>

A despeito dos méritos das teorias normativas juspositivistas, que contribuíram imensamente para a compreensão da estrutura lógica dos ordenamentos jurídicos, parece-me evidente que o desenvolvimento histórico do Direito nas sociedades humanas não pode ser dissociado da questão da justiça: a busca pela ordem justa, o inconformismo com a injustiça, as controvérsias entre diferentes concepções do *justo*.

Nesse capítulo final, proponho abordar o assunto sob o prisma da tese do Entremeio e da tensão existencial. Embora não se trate de divisão rígida, o próximo item (5.3.1) acompanha a trajetória que vai do período inicial da carreira de Voegelin ao tribulado processo de redação da *História das ideias políticas*. Por sua vez, os dois itens finais (5.3.2 e 5.3.3), tendo como temas a justiça e o símbolo *physei dikaion* (justo por natureza) na filosofia

<sup>222</sup> No tema do direito natural, além dos trabalhos de abrangência geral – especialmente aqueles de autoria de Federici (2002), Henriques (2010) e Sandoz (2010) – merecem destaque os estudos de Fuller (2003), Maltez (1998), Martin (2002), Neiva (2011), Nordquest (1999) e Syse (2004).

<sup>223</sup> “A história da filosofia do direito é, em larga medida, idêntica à história do direito natural. É a história da questão sobre como extrair, a partir de algo indisponível, isto é, a natureza (e um dos maiores problemas é o de saber qual o tipo de “natureza” que deverá estar em causa), critérios e normas para o comportamento humano que se revelam resistentes perante o arbítrio humano. Esta é uma pergunta tão atual hoje como há dois mil anos”. (KAUFMANN, 2002: 59-60) Destarte, as correntes jusnaturalistas levantam uma questão fundamental: como e por que o Direito – positivado em leis, costumes e decisões judiciais – pode fornecer razões adequadas para que os “súditos” ajam de acordo com suas determinações? (FINNIS, 2007: 87).

de Platão e Aristóteles, tomam por base principalmente os estudos reunidos em *Ordem e História* e no volume *Anamnese*, que constituem desdobramentos diretos do projeto, estabelecido em *A nova ciência da política*, de resgate do sentido clássico da *episteme politike*.

### 6.3.1 A questão do direito natural

Voegelin aponta que o tema da natureza humana não é onipresente nas sociedades: ele teria surgido especificamente na Grécia, com o *insight* de que a característica humana fundamental é ser um animal dotado de *nous*. Esse foi o ponto de partida para os desenvolvimentos que, no contexto específico do período tardio das *poleis*, levaram ao surgimento da ética e do constitucionalismo platônico-aristotélicos. Partindo da hipótese de que a ordenação da estrutura do indivíduo e de seu comportamento se expande para a estrutura da sociedade, surge uma conclusão: a natureza humana, em seus aspectos estáveis no tempo, conteria em si uma autocompreensão do ser humano em relação aos outros setores da realidade do *cosmion*, específica de cada sociedade em sua época. Esse aspecto, e não a natureza humana estável, seria o cerne do que entendemos por *humanidade*.<sup>224</sup>

Nas notas suplementares à apostila do curso de *Jurisprudence* ministrado na LSU na década de 1950, Voegelin admite que seria possível sustentar uma teoria do Direito natural caso ela traduza de forma adequada, em linguagem normativa, os *insights* de uma teoria da natureza humana. Contudo, há de se ter em mente que os preceitos normativos, mesmo quando defensáveis no plano teórico, sempre podem se transmutar em dogmas e, conseqüentemente, em instrumentos de embate ideológico. (VOEGELIN, 1991: 80-82)

No seu entender, o tema do direito natural se relaciona intimamente com os processos de desenvolvimento das diferentes concepções do Direito nas sociedades e civilizações. Partindo dos registros empíricos conhecidos, relativos a comunidades com distintos graus de compacidade e diferenciação da experiência do ser, Voegelin formulou nove hipóteses que, em tese, seriam aplicáveis às sociedades humanas em geral. (VOEGELIN, 1991: 78-80):

a) a natureza humana é constante;

b) a autocompreensão humana varia ao longo do tempo, progredindo da compacidade para a diferenciação simbólica das experiências do ser;

---

<sup>224</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 183-186). Na mesma perspectiva, acrescenta o autor, a História deve ser compreendida como o drama da humanidade, ou seja, o drama da autocompreensão humana que se desenrola no tempo.

c) o processo de diferenciação da consciência importa na expansão do conhecimento acerca da natureza humana, o que permite a melhor coordenação entre meios e fins; contudo, não se trata de “progresso histórico”, pois as formulações concretas pela Filosofia do Direito expressam diferentes graus de racionalidade substantiva;

d) todas as compreensões culturais do Direito refletem, em distintos graus de compacidade e diferenciação, experiências da fonte primária de ordem localizada na realidade transcendente;

e) a experiência humana da realidade transcendente pressupõe a afinidade entre *psyche* (alma) e realidade experienciada (relação de consubstancialidade);

f) a participação é o modo de cognição da experiência da transcendência, ou seja, o movimento da alma no Entremeio, impulsionada pela consubstancialidade, no processo da realidade do qual surge a sensibilidade quanto às situações concretas de injustiça;

g) a ordem justa tem origem na realidade transcendente e, por isso, não pode ser traduzida em proposições ou normas substantivas;

h) as respostas de maior sensibilidade quanto à realidade transcendente são eventos raros na História e, portanto, representam indispensáveis fontes de estudo para a Filosofia do Direito – não pela “autoridade” literal, mas para a análise anamnética das manifestações mais elevadas da experiência do ser;

i) a compreensão da ordem justa progride concretamente a partir da reação às situações de injustiça e, por isso, suas formulações normativas são primariamente negativas.

Destarte, o surgimento da Filosofia teria trazido consigo o novo princípio de representação centrado na psique. Voegelin ressalta que não se trata de desenvolvimento “psicológico”, nem de concepção arbitrária do indivíduo imanente. A descoberta da abertura da alma, inicialmente pelos filósofos místicos, significa que o ser humano teria encontrado sua verdadeira natureza a partir da diferenciação da psique, que lhe permitiu estabelecer a relação com o polo transcendente do ser. Com isso, diferentemente da *opinião*, em sentido racional a *teoria* consiste no esforço de formular o sentido da existência pela explicação do conteúdo de um gênero definido de experiências. A validade dos argumentos se relaciona com esse conjunto de experiências, o que possibilita o controle empírico. Fiel a seu método e princípios (item 1.2.1), Voegelin entende que a tarefa do teórico não é encarnar o modelo de virtude, mas reproduzir imaginativamente as experiências fundamentais da existência. (VOEGELIN, 1982: 56-59)

No curso de sua obra, é possível identificar pelo menos duas linhas sobrepostas de análise da ciência política. Ao tratar dos sentimentos e ideias políticas (plano simbólico da representação), a atenção se volta para o desenvolvimento dos conceitos e doutrinas, seu emprego em contextos sociais específicos, a relação entre função simbólica e utilização pragmática ou retórica, e os processos de articulação das instituições. Essa ampla linha engloba as teorias selecionadas pelo autor para análise, tenham ou não relação com teorias de direito natural. Por outro lado, ao tratar dos processos de ordenação da consciência (plano simbólico da participação), a ênfase recai sobre a realidade tensional da existência no Entremeio e a busca humana por uma realidade política que reflita a ordem verdadeira do ser.

Essa sobreposição representa um problema teórico peculiar. Durante a pesquisa da história das ideias políticas, Voegelin vislumbrou um dilema inerente à atividade do cientista político. À época, as implicações existenciais mais profundas da teoria da invocação do *cosmion* ainda não lhe eram claras; contudo, a questão da “posição” do cientista já se tornara aflitiva. Por um lado, em sentido aristotélico, a teoria representa uma “forma de vida” e, portanto, não deve se constituir apenas de “afirmações sobre objetos”: o teórico não pode se furtar do envolvimento com a realidade inquirida. Por outro lado, a contemplação teórica pressupõe certo grau de afastamento da realidade. Contudo, a atitude de contemplação radical traz em si o risco de “destruir a magia da ideia, que é a alma da práxis”.<sup>225</sup>

Anos mais tarde, o problema seria enfrentado a partir dos avanços teóricos já mencionados: a teoria da existência do Entremeio, com a distinção entre as duas esferas da consciência (intencionalidade e luminosidade) e os três planos da linguagem (*thing-reality*, *it-reality* e distância reflexiva). A concepção de Voegelin, reitero, representa uma interpretação peculiar da *metaxy* platônica, pois o *corpus* da filosofia platônico-aristotélica trata apenas de expressões concretas da tensão existencial: amor (*eros*), amizade (*philia*), persuasão (*peitho*), justiça (*dyke*) etc. Como dito (item 2.2.1), o símbolo tensão (*tasis*) surgiu apenas uma geração mais tarde, com os estoicos.<sup>226</sup>

A tese do Entremeio representa o principal pilar da obra intermediária e tardia de Voegelin, na qual a compreensão da realidade política parte das simbolizações do processo da realidade pela consciência humana, compreendida como *locus* do processo de participação e

<sup>225</sup> Carta a M. Mintz, 1940 (VOEGELIN, 2009d: 244). Por recomendação do colega, Voegelin excluiu essas reflexões do esboço de introdução à *História das Ideias Políticas*. (GEBHARDT; HOLLWECK, 2017: 36)

<sup>226</sup> Palestra *Estruturas da consciência*, de 1978 (VOEGELIN, 2004: 361-364). Na filosofia estoica, “tensão” é a relação entre opostos como tais (diferentemente da dialética, que busca conciliar os opostos), responsável por conferir coesão ao universo. (ABBAGNANO, 2014: 1118) Em carta a R. Heilman (1976), Voegelin esclarece que *tensão* lhe parece uma expressão adequada do fator direcional da psique, de modo a distingui-lo do direcionamento cognitivo representado pela *intencionalidade*. (VOEGELIN, 2007: 809)

*sensorium* do polo transcendente do ser. A tensão inerente à existência humana está na origem do inconformismo humano com a inverdade e a desordem no ambiente do *cosmion* circundante, e também da busca pela ordem que, embora desconhecida, sabemos existir. A experiência de se sentir movido, de buscar e encontrar a verdade, exemplo primordial de tensão meditativa, estaria na gênese da própria Filosofia. De fato, a filosofia grega não parte de definições, mas dos movimentos e tensões espirituais que ocorrem nas consciências de indivíduos concretos: os conceitos de busca (*zetesis*), de ser impelido (*kinesis*) e da alma (*psyche*) como palco da busca (*nous*).

Provém daí o fato de a meditação ser considerada a forma de reflexão filosófica, em sentido original.<sup>227</sup> Dito isso, as noções de *busca* humana e *atração* transcendente são expressões simbólicas da tensão existencial, formando um complexo. É possível destacar um dos polos da tensão, assumindo a posição noética (ênfase no polo humano) ou pneumática (polo divino), mas a meditação (*evento*) se refere ao todo do complexo, tendo como *locus* o Entremeio.

Ao longo da História, a fragmentação do complexo da experiência da realidade e a hipóstase dos fragmentos teriam originado três campos secundários de investigação: as antropologias, teologias e psicologias. Voegelin considerava sua posição teórica incompatível com grande parte das tendências filosóficas predominantes no Ocidente: a dicotomia sujeito/objeto (predominante a partir do séc. XVII), a “metafísica” (deformação filológica de categorias aristotélicas, em longo processo iniciado no século XIII), a “ontologia” (neologismo do século XVII), a epistemologia ou “teoria do conhecimento” (*Erkenntnistheorie*) e as teorias do “valor” (correntes neokantianas do final do século XIX). No seu entender, esses termos modernos exprimem fragmentos do complexo da realidade.<sup>228</sup>

Os pontos abordados são de crucial importância para a compreensão das teses de Voegelin acerca do direito natural, desenvolvidas em momentos distintos de sua trajetória.

O esboço de *Rechtslehre* da década de 1930 trata da oposição entre direito positivo e direito natural, tema recorrente nos debates da época. Para o autor, eventual incompatibilidade entre essas linhas teóricas poderia surgir apenas entre sistemas específicos, historicamente determinados. Afinal, se os conteúdos investigados são distintos (para o positivismo jurídico, a unidade do ordenamento jurídico; para o jusnaturalismo, a interpretação dos *insights* da razão pura), não poderiam entrar em choque. No seu entender, são três as principais hipóteses

<sup>227</sup> A dissertação *Interação social e comunidade espiritual* (1922) contém o primeiro *insight* acerca da meditação como modalidade primordial de investigação da realidade, desenvolvido, naquela oportunidade, a partir do tema da intuição em Bergson. (VOEGELIN, 2003b: 64-68)

<sup>228</sup> Ensaio *A origem meditativa do conhecimento filosófico da ordem*, de 1981 (VOEGELIN, 2004: 384-392).

de conflito: a) nas teorias pelas quais o desenvolvimento do direito positivo tende a aproximá-lo gradualmente do Direito ideal, reconhecido como tal pela razão<sup>229</sup>; b) quando o direito positivo reconhecer o direito natural como fonte suplementar para solução de eventuais lacunas (caso das codificações civis do século XIX); c) como decorrência dos pontos anteriores, nos dogmatismos surgidos em reação às tentativas de aproximação entre direito positivo e concepções do direito natural, fenômeno que resultou nas teorias pretensamente *puras*. (VOEGELIN, 2003b: 377-380)

Voegelin afirma que a oposição entre direito natural e direito positivo teria surgido de uma metamorfose na compreensão do que ele denomina *direito concreto*. Gradualmente a ciência do Direito se afastou da concepção do logos como “ser-em-si” concreto, passando a compreendê-lo na perspectiva da concretização na existência histórica. Por seu turno, os jusnaturalistas investigam o Direito como essência que transcende a situação histórica; contudo, ainda que a realização histórica do conteúdo do direito natural seja impossível, a relação entre direito positivo e os esforços de concretização da essência é um problema real. (VOEGELIN, 2003b: 384-387)

No seu entender, seria possível distinguir entre dois campos de investigação nos sistemas clássicos de direito natural: de um lado, os elementos temáticos passíveis de elaboração científica; de outro, as explicações dos princípios metafísicos, que paulatinamente deixaram de ser reconhecidos como válidos. Para ele, frequentemente a teoria do Direito, voltada para o estudo dos conceitos jurídicos, deixa de atentar para essa distinção crucial; assim, as questões fundamentais costumam surgir apenas de maneira oblíqua, daí a necessidade de “dissolver” os conceitos jusnaturalistas até seu “núcleo antropológico”, separando as questões de essência do conteúdo jurídico em sentido estrito. Nessa fase inicial, Voegelin entende que o núcleo antropológico se constitui de dois elementos fundamentais: as experiências do *medo* e da *liberdade*. (VOEGELIN, 2003b: 389-413)<sup>230</sup>

Após o exílio, como visto (item 5.1.2), as reflexões de Voegelin conduziram à concepção do ordenamento jurídico como expressão da ordem concreta da sociedade histórica, na busca inesgotável por conformidade com a ordem substancial do ser. O símbolo *dever-ser*, em sentido ontológico, analisado na apostila *The nature of the Law* (1957), traduz a tensão inerente à existência humana, que incide também sobre a existência histórica das

<sup>229</sup> Ponto desenvolvido com base no pensamento do filósofo pós-kantiano Jakob Fries (1773-1843).

<sup>230</sup> Os dois elementos também serviriam como principal distinção para a classificação dos sistemas de direito natural. A análise toma como ponto de partida obras de Hobbes e de Friedrich Jacobi (1743-1819), responsáveis, respectivamente, pelos sistemas que seriam mais representativos da ênfase no medo e, no prisma do idealismo alemão, no princípio da “liberdade do espírito”. A partir desse ponto, o fragmento conhecido da *Rechtslehre* trata de tais temas na perspectiva da teoria ética.

sociedades. Nesse sentido, parece-me que o Direito exprime, no plano das relações sociais, o mesmo esforço de ordenação da consciência no plano individual. Essa seria, portanto, a principal temática do chamado *direito natural* na obra de Voegelin.

Trata-se do elemento normativo inerente à tese da dimensão da participação, no sentido de estrutura da existência que se revela no “*processo normativo e dinâmico de abertura autotranscendente para o horizonte da transcendência*”. (MCPARTLAND, 2000: 19) É importante ter em mente que, para Voegelin, o processo de criação do Direito visa garantir a substância da ordem na sociedade a partir de diferentes concepções da natureza das coisas, seja em sentido platônico (*politeia*, a ordem perfeita), aristotélico (a boa sociedade) ou tomista (o bem comum). A presença de hierarquias constitui o ponto comum entre essas linhas: a ordem empírica do Direito se subordina à ordem substantiva da sociedade, com a qual coexiste em estado de permanente tensão. As normas jurídicas surgem como projetos de realização da ordem, sendo possível distinguir entre projetos de realização empírica na sociedade (reformismo social; criação do Direito em sentido técnico) e a busca da Filosofia por padrões de ordem verdadeira sem objetivo de realização empírica, surgida em reação à desordem na existência: “*a realidade viva na alma do filósofo*”. (MALTEZ, 1998: 16-18)

O autor não retornou à questão de forma explícita, mas as teses desenvolvidas nos anos seguintes são compatíveis com a hipótese. Nos períodos intermediário e tardio, o Direito gradualmente se moveu para um plano secundário de análise, tornando-se um tema implícito aos estudos de teoria da História e da consciência.

Com isso, outro importante aspecto merece destaque. Frequentemente, as críticas ao jusnaturalismo destacam a impossibilidade de fundar concepções de *justiça* em preceitos definitivos e imutáveis: afinal, diante da infinidade de concepções a esse respeito, as tentativas de definir o “justo” estariam inevitavelmente fadadas a recair em insolúvel “conflito de valores”.

Esse é o cerne do argumento de Kelsen, para quem as teorias do direito natural não pertencem ao campo do Direito, mas da Metafísica ou da Teologia<sup>231</sup>. Contudo, a concepção do direito natural como *corpo imutável de normas* não aparece em nenhum ponto da obra de Voegelin: pelo contrário, ela é expressamente rejeitada diante da evidente incompatibilidade com a tese da dimensão da participação. Mais do que isso, para Voegelin a principal

---

<sup>231</sup> O texto *O Direito como técnica social específica* contém os principais argumentos empregados pelo autor. (KELSEN, 2001: 225-250) Para uma síntese dos desenvolvimentos do tema em diferentes pontos de sua obra, remeto ao estudo de Sgarbi (2007: 74-80). Kelsen reiterou esse entendimento no debate *Direito natural na teoria política* (1963), afirmando que as concepções de um direito natural de conteúdo mutável seriam incompatíveis com a própria ideia de direito natural. (VOEGELIN, 2004: 115).

deformação da Filosofia consiste justamente na pretensão egofânica de eliminar a tensão existencial, de modo a *possuir* a sabedoria.<sup>232</sup> Nas notas suplementares ao curso de *Jurisprudence* na LSU, ele já havia destacado a impossibilidade de se definir o conteúdo da “ordem justa”, devendo a justiça ser compreendida como uma relação entre os polos do ser. Mais tarde, no ensaio *Equivalências de experiências e simbolizações na História* (analisado detidamente no item 3.3), o ponto central foi sumarizado da seguinte forma: “*Doutrinas, sistemas e valores finais são fantasmas engendrados pela existência deformada; o que é constante na história da humanidade, ou seja, na dimensão temporal da existência, é a estrutura da própria existência*”. (VOEGELIN, 1991: 79; 1990: 120)

Portanto, essa também é sua crítica às doutrinas do direito natural: a pretensão de formular normas substantivas como supostas expressões da *natureza verdadeira* do indivíduo e das sociedades humanas. A análise do tema segue as conclusões alcançadas ao longo da pesquisa da história das ideias políticas: para Voegelin, o jusnaturalismo como modalidade doutrinária surge somente em sociedades nas quais a pressão das experiências de transcendência tenha provocado a diferenciação do indivíduo em relação à existência coletiva da comunidade, daí o fato de que o conceito de *natureza humana*, inexistente nas sociedades cosmológicas, tenha surgido no ambiente helênico. Logo, especificamente nesse sentido histórico, pode ser reconhecida a existência do direito natural como corpo de regras substantivas e fundamentais que, desenvolvido em reação às experiências de injustiça, busca expressar a verdadeira natureza do ser humano e da sociedade. (VOEGELIN, 1991: 80-83)

Por outro lado, nas palestras *Hitler e os alemães* (1964), Voegelin aponta que apenas no século XIX é que surgiu o entendimento segundo o qual o Direito equivale ao *direito positivo*. Com isso, a expressão *direito natural* passou a ser empregada para designar todas as formulações e conceitos jurídicos que não correspondam ao ordenamento positivo. Além de inútil para fins analíticos, segundo o autor, tal concepção obscureceria um ponto fundamental: o direito positivo nada pode fazer por uma sociedade cuja substância moral tenha se perdido. Pelo mesmo motivo, as normas constitucionais relativas aos chamados *direitos fundamentais*, na maior parte dos casos, não costumam possuir conteúdo congruente.<sup>233</sup> Não bastassem as dificuldades inerentes ao desiderato de alcançar definições substantivas em questões de justiça, essas doutrinas geralmente desprezam o postulado do primado da substância moral e,

---

<sup>232</sup> Ensaio *A origem meditativa do conhecimento filosófico da ordem*, de 1981 (VOEGELIN, 2004: 384-385). Voegelin utiliza a expressão *revolta egofânica* para se referir às tentativas de anular a tensão existencial, apossar-se de seu “conteúdo” e reduzi-lo a preceitos doutrinários. (FEDERICI, 2002: 215-216).

<sup>233</sup> O ponto é desenvolvido a partir da interpretação dos direitos de *propriedade*, de *herança* e de *ir e vir*, assim como o princípio da *dignidade humana*, consagrados na Lei Fundamental alemã (*Grundgesetz*).

de forma mais ampla, a própria realidade empírica da sociedade na qual aqueles direitos fundamentais foram positivados. (VOEGELIN, 2008: 294-299)

Abbagnano (2014: 328) afirma que a concepção do direito natural como “*norma constante e invariável que garante infalivelmente a realização da melhor ordenação da sociedade humana*” (expressão da *perfeita racionalidade*, garantidora da coexistência pacífica), teria sido consolidada por Cícero (106 a.C.- 43 a.C.). Voegelin vai um pouco além: tendo como norte o intuito de fundir a Roma mítica com a ideia de uma ordem mundial da humanidade, Cícero teria articulado o “mito do governo” com um “novo mito do Direito”: para ele, a ordem ideal era a própria ordem da expansão imperial romana. Nesse processo, o ordenamento jurídico passou a ser compreendido como “*elemento estruturante da política, para além do qual as questões não são permitidas*”. Segundo Voegelin, essa seria a origem da ideia de *autonomia* do Direito, desvinculando-o do problema da evocação. (VOEGELIN, 2012: 183-185; 257-258)

Essa inovação foi crucial para a superação das especulações clássicas acerca da relação entre lei e natureza, na linha que liga os filósofos místicos à filosofia platônico-aristotélica. O processo havia se iniciado com a doutrina estoica da *lex naturalis*, incorporada (juntamente com a ideia de igualdade da escola cínica) por Cícero. O problema da relação entre o desenvolvimento da teoria ocidental do Direito e a experiência da tensão existencial perpassa por diversos trechos da *História das ideias políticas*, na qual Voegelin emprega o termo *hieróglifo* para se referir aos conceitos jurídicos que adquiriram autonomia quanto aos próprios substratos experienciais, “*movendo-se lentamente pela reiteração ritual dos símbolos sagrados que mudam os respectivos significados quase imperceptivelmente sob a pressão dos movimentos na esfera evocativa do pensamento*”. (VOEGELIN, 2012: 256)

Os hieróglifos jurídicos de maior importância para o pensamento ocidental teriam surgido inicialmente na obra de Cícero e, em seguida, no curso do desenvolvimento do Direito romano, no contexto experiencial da expansão ecumênica da “civilização mundial romano-helenística”. Os percalços desse longo processo histórico, marcado por conflitos entre diferentes simbolizações civilizacionais, seriam bem ilustrados pela distinção entre direito natural (*ius naturalis*) e direito das gentes (*ius gentium*) e as mutações no significado dessas expressões, oscilando entre equivalência e oposição.<sup>234</sup> Por outro lado, a autonomia relativa da

---

<sup>234</sup> Voegelin aponta que a expressão *ius gentium*, surgida na esfera do Direito comercial, foi utilizada no Direito romano para designar as instituições comuns às diferentes nações, em contraponto ao *ius civile*. Dessa forma, nos dois primeiros séculos da era cristã, o *ius gentium* chegou a equivaler ao *ius naturale*, mas essa identificação veio a se romper à medida que crescia o sentimento de que as nações representavam um obstáculo para a evocação ecumênica da humanidade. (VOEGELIN, 2012: 258-260)

teoria do Direito foi possibilitada pela estabilidade das “linhas míticas”, que não teriam sofrido alterações significativas desde o cristianismo primitivo. (VOEGELIN, 2012: 255-267)

Gradualmente, a evocação cristã do reino de Deus conferiu estabilidade ao processo, desenvolvendo um *corpus* de teologia política capaz de agregar elementos simbólicos de diferentes fontes (estoicas, imperiais, paulinas etc.). Voegelin dedica especial atenção ao pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274), como a mais importante simbolização da ordem no cristianismo medieval.<sup>235</sup> A principal inovação do jusnaturalismo de Tomás teria sido a teoria dos conteúdos da lei: a lei eterna, por meio da lei natural, dota as criaturas racionais da inclinação para as ações e fins corretos. A razão é concebida como refração da luz divina que permite distinguir o bem do mal; logo, toda lei que dela participa deriva da lei eterna. Não sendo possível à mente humana penetrar o conteúdo da lei eterna, situada no polo transcendente do ser, o conhecimento direto necessariamente se restringiria aos princípios gerais. Para Tomás, a participação na *lex aeterna* é um processo objetivo que independe da iluminação individual; nesse sentido, o esforço cooperativo necessário à ordenação jurídica da comunidade acabaria por evidenciar a importância da singularidade do indivíduo.<sup>236</sup>

No entender de Voegelin, a tese de Tomás representa o “*único fundamento ontológico defensável para uma filosofia do Direito*”. Sem o recurso à *lex aeterna* transcendental, restariam duas alternativas: a rejeição niilista do fundamento ontológico, da qual decorre a validade de qualquer ordem jurídica capaz de impor a submissão; ou, por outro lado, a impossibilidade de integração das experiências transcendentais, que conduziria à absolutização de elementos intramundanos fragmentários: razão secular, instintos humanos, desejos, carências, vontade de poder, sobrevivência do mais apto etc. (VOEGELIN, 2012a: 259-264)

Destarte, a síntese entre razão e fé alcançada por Tomás teria constituído a principal fonte da ideia do indivíduo livre e autogovernante, que assumiria posição central no desenvolvimento do constitucionalismo liberal. Voegelin destaca a teoria tomista da propriedade de bens privados e das relações comerciais entre cidadãos como um revolucionário desafio à estrutura feudal dos direitos de propriedade; daí a conclusão, no seu

<sup>235</sup> Em carta a A. Schütz (1943), Voegelin afirma que Tomás de Aquino e Sigério de Brabante (1240-1280) teriam sido responsáveis pelas duas principais teorias da natureza humana no pensamento ocidental. A ortodoxia de Tomás enfatiza a singularidade do *intellectus*; já a posição heterodoxa de Sigério, de inspiração averroísta, coloca em primeiro plano o *spiritus mundi* do qual as almas individuais constituem partículas. (VOEGELIN, 2009d: 368)

<sup>236</sup> Para Tomás, em sua essência, a lei é “*um apelo à mente, à escolha, à força moral (virtus) e ao amor dos que estão a ela submetidos*”; afinal, “*é por estar destinada ao bem comum que a lei apela à razão de seus súditos e dá a eles razões para considerá-la autoritativa e obrigatória moral e juridicamente*” (FINNIS, 2007: 72). O tema da lei se estende pelos Livros I e II da *Summa Theologica*, Questões 90 a 97 (AQUINO, 2004: 76-157).

entender, de que obra de Tomás se situaria no limiar de duas eras: seria *medieval* enquanto manifestação do espiritualismo cristão com pretensão de validade universal, mas também *moderna*, pois teria conseguido expressar as forças decisivas da história política ocidental até o presente, ou seja, o povo organizado com Constituição, a sociedade comercial burguesa, o espiritualismo da Reforma e o intelectualismo da ciência. Para tanto, a concepção tomista da liberdade teria sintetizado, de forma “contígua e assistemática”, elementos da teoria política aristotélica, da concepção romana de Constituição, do pensamento político israelita antigo e da experiência da democracia nas cidades italianas. (VOEGELIN, 2012a: 259-269)

No entender de Voegelin, a principal contribuição de Tomás para a compreensão da estrutura da realidade consistiu na formulação analógica da relação entre os polos do ser. Para Tomás, o ser imanente (criaturas) e o ser transcendente (Deus) não seriam idênticos (unívocos) nem distintos (equívocos), mas análogos, ou seja, “*semelhantes, mas de proporções diversas*”. Isso porque as criaturas podem ser separadas de sua essência, diferentemente de Deus, que é idêntico à própria essência; consequentemente, apenas Deus possuiria essência, e as criaturas a teriam por participação. (ABBAGNANO, 2012: 59). Desse modo, “*a participação exprime, ao mesmo tempo, o vínculo que une a criatura ao criador, o que torna a criação inteligível, e a separação que os impede de confundir-se*”. (GILSON, 1995: 661-663).<sup>237</sup>

Nesse sentido, a *analogia entis* reconhece que assertivas teológicas são distintas das assertivas acerca do “conteúdo do mundo” e, portanto, não devem ser interpretadas literalmente. Em outras palavras, o fato de as proposições teológicas não serem verificáveis pelos métodos das ciências naturais – que, para os iluministas, implicaria sua não validade – constituiu um princípio da teologia tomista: “*a dogmática é uma rede simbólica que explica e diferencia as extraordinariamente complicadas experiências religiosas; logo, a ordem desses símbolos forma um sistema descritivo, não um sistema racional que possa ser deduzido de axiomas*”.<sup>238</sup>

Dito isso, a compreensão tomista da dimensão da participação se funda no princípio da identidade entre verdade divina e realidade do mundo. Para Voegelin, esse fundamento religioso respeita a estrutura ontológica da existência humana sem que o tipo de comunidade seja determinado pelo fundamento transcendental, mantendo elástica a fórmula da “comunidade perfeita”. (VOEGELIN, 2012a: 241-242) Na *Summa contra gentiles*, a fé encontra fundamento na *amicitia* entre indivíduo e Deus, concebida como relação mútua

<sup>237</sup> O tema é tratado na *Summa Theologica*, I, Questão 4, Artigo 3 (AQUINO, 2006: 73-77).

<sup>238</sup> Carta a A. Schütz, 1953 (VOEGELIN, 2007: 129-130).

inspirada pela graça, na qual a adesão pelo amor e o componente intelectual se complementam. A construção teria representado importante diferenciação do simbolismo platônico do *eros*, acrescentando o componente da mutualidade na concepção de participação no ser. Esse núcleo doutrinário, lidando com o símbolo da fé, foi expandido numa filosofia sistemática da natureza humana que, para Voegelin, constitui o ápice medieval da interpenetração entre cristandade e civilização histórica. A partir desse ponto, a tema principal da história intelectual do Ocidente teria sido a desintegração da doutrina da *amicitia*, tendo como clímax a epifania ideológica do ego, o dogma da autossalvação humana e o fechamento hermético contra o empuxo da realidade transcendental. (VOEGELIN, 2014: 294-299)

Por outro lado, o tomismo também desempenhou papel relevante nos processos de dogmatização, pois constituiu etapa crucial nos esforços para a compreensão “sistemática” do legado platônico-aristotélico, especialmente de Aristóteles. No curso da história ocidental, a hipóstase do polo imanente da existência teriam origem nos desenvolvimentos da Metafísica por pensadores aristotélicos da Antiguidade tardia, que negligenciaram as simbolizações do movimento do ser no Entremeio em prol da compreensão sistemática na forma de doutrina. Mais adiante, o resgate da Metafísica aristotélica, inicialmente pela filosofia islâmica medieval e em seguida pelo tomismo, trouxe novos problemas relativos à recepção das especulações acerca da transcendência, em um ambiente civilizacional marcado pela consciência mais diferenciada do polo transcendente do ser.

Esse foi um tema recorrente no período tardio da obra de Voegelin. O ensaio *Imortalidade: experiência e símbolo* (1967) analisa as dificuldades para a compreensão do símbolo aristotélico *metalepsis* (a “participação mútua” entre os polos do ser), decorrentes da coexistência, em sua obra, do *insight* da transcendência com aspectos residuais do mito dos deuses intercósmicos imortais. Já o manuscrito *O Início e o Além* (1977) trata da recepção da *meta ta physica* de Aristóteles no período medieval, no prisma do símbolo cristão da fé revelada e sua ressignificação como “ontologia”. (VOEGELIN, 1990: 86-94; 1990a: 196-198). Esses aspectos do pensamento de Aristóteles serão abordados adiante (item 5.3.3).

A questão também remete ao complexo processo histórico de distinção entre *razão natural e revelação* que, na Idade Média constituiu importante instrumento de sistematização teológica. Na condição de principais simbolizações do polo transcendente do ser, Filosofia e revelação tiveram desenvolvimentos históricos paralelos, em culturas étnicas distintas. Mais tarde, esses dois processos históricos de busca da verdade da existência foram transformados doutrinariamente na busca natural da verdade e na revelação divina, com o intuito de promover o predomínio da forma judaico-cristã. Segundo Voegelin, essa distinção não

corresponde ao desenvolvimento real. Na história helênica, os registros existentes demonstrariam que, desde o início, todos os pensadores – de Hesíodo a Aristóteles – entendiam que seus próprios *insights* não proviam de alguma *razão natural*, mas da articulação da experiência da vida na tensão do movimento dual divino-humano. Portanto, a filosofia como uma questão de razão natural seria simplesmente uma falsificação histórica.<sup>239</sup>

Contudo, essa foi a interpretação da filosofia clássica consolidada no período medieval: a razão natural como ferramenta para a busca da realidade. A distinção doutrinária entre duas fontes da verdade – *razão natural* e *revelação sobrenatural* – levou à distinção entre *teologia* e, do outro lado, a *metafísica* (ou *ontologia* ou *filosofia crítica*). No entender de Voegelin, isso se deveu a um problema fulcral para a conciliação entre cristianismo e filosofia clássica: o contraste entre a doutrina paulina da existência natural em estado de revolta contra a graça e, de outro lado, a concepção helênica de um processo individual de atualização das potencialidades naturais.<sup>240</sup> A rígida oposição entre as esferas da *religião* e da *ciência* representou uma radicalização nesse processo histórico; da mesma forma, o conflito entre *ideologias*, iniciado no séc. XVIII, descenderia diretamente dos subconflitos doutrinários, no séc. XVI, entre diversas *teologias*. Por fim, complicações adicionais teriam sido trazidas pelos movimentos gnósticos, que influenciaram de diferentes maneiras esse complexo e conflituoso manancial doutrinário.<sup>241</sup>

A dissolução do *cosmion* medieval<sup>242</sup> acarretou consequências para a Filosofia do Direito. Como visto (item 5.2), as teorias do direito natural desempenharam importante papel

---

<sup>239</sup> Palestra *A origem meditativa do conhecimento filosófico da ordem*, de 1981 (VOEGELIN, 2004: 385-388). Para Voegelin, no campo da interpretação da realidade política, o nominalismo de Ockham (item 2.3) reflete a perda da substância da comunidade. No Direito, a principal consequência teria sido a mudança de ênfase, do tema do *conteúdo da ordem justa* para as questões de *interpretação da lei*. (VOEGELIN, 2013: 137-141).

<sup>240</sup> Carta a M. Henningsen, 1969 (VOEGELIN, 2007: 594-597).

<sup>241</sup> Ensaio *Sabedoria e a magia do extremo*, de 1983 (VOEGELIN, 1990: 339).

<sup>242</sup> No entender de Voegelin, a Igreja de Roma se tornou a maior influência do processo civilizacional no Ocidente por ter sido capaz de conciliar quatro grandes “compromissos”, compreendendo: a) o núcleo experiencial dos ensinamentos cristãos (sintetizado no Sermão da Montanha); b) reconhecimento das limitações da natureza humana (os sacramentos como ritual simbólico de inclusão do indivíduo no corpo místico); c) aceitação da existência do poder governamental, superando as atribulações dos primeiros séculos; d) incorporação do conteúdo histórico da civilização pré-cristã (lei pagã da natureza e lei antiga hebraica), o que permitiu a absorção do direito natural estoico na doutrina cristã e a criação de um sistema de ética. O processo civilizacional foi capaz de injetar os valores espirituais e éticos no corpo social, de maneira compatível com o indivíduo médio da época, e de abrandar a tensão da expectativa escatológica, restringindo o risco de sublevação. Contudo, isso não impediu a eclosão de movimentos sectários (caracterizados principalmente pela renúncia ao universalismo; a concentração da realização do espírito em comunidades pequenas e doutrinariamente rígidas; e a transmutação da expectativa escatológica em apocalíptica). Desconsiderando questões doutrinárias, os ataques de praticamente todos os movimentos contra as instituições, até o século XVII, fundavam-se na experiência religiosa imediata, dirigindo-se à função sacerdotal e ao monopólio da graça mediadora através dos sacramentos. Como os poderes espirituais e temporais estavam integrados na ordem cristã imperial, o êxito dos ataques à instituição eclesíastica acarretou a divisão da organização sacramental em grupos rivais e a integração das igrejas parciais em comunidades nacionais ascendentes, o que teria aberto o caminho para a ocupação do estado secular

na estruturação dos novos entes políticos, com as evocações dos Estados nacionais. No curso desse processo histórico, porém, a questão da substância da ordem desapareceu das especulações jusnaturalistas à medida que se consolidava o paradigma imanentista característico das concepções modernas da ordem da sociedade.

Gradualmente se consolidou a percepção de que a autoridade governamental perdera a função carismática e a temporalidade do poder se tornara secularismo. Estava aberto o caminho para a ideia de que os princípios da ordem social poderiam ser encontrados na *existência natural* da sociedade, independentemente de uma ordem espiritual. Segundo Voegelin, essa ideia irrealizável teria sido consagrada em especulações políticas do século XVII (Grócio; Locke); por outro lado, certos estudiosos de especial sensibilidade (Vico; Hobbes; Espinosa) teriam percebido o potencial catastrófico desse desenvolvimento. (VOEGELIN, 2016: 30-33)

A interpretação da vertente hobbesiana do direito natural por Voegelin é particularmente interessante. Na obra de Hobbes, a condição humana natural é o conflito entre indivíduos guiados por orgulho e ambição, não como uma etapa histórica no desenvolvimento da sociedade, mas como condição-limite na qual os seres humanos podem recair a qualquer tempo. Com base nesse paradigma, o direito natural é compreendido como a liberdade individual para defender a própria vida. A vida na comunidade dirigida pelo Leviatã é possibilitada pela renúncia ao direito natural: o Estado assume a condição de “Deus mortal”, detentor do poder soberano que assegura a integridade da aliança firmada com a comunidade. (VOEGELIN, 2017a: 82-83)

Voegelin considera Hobbes um dos exemplos mais eloquentes do realista espiritual cuja análise da realidade política empírica desnuda a estrutura do *cosmion* e, justamente por isso, representa uma ameaça para sua integridade. Ao promover o desencantamento da magia evocativa, as teses dos pensadores realistas costumam ser recebidas pela sociedade com desconfiança ou incredulidade. Voegelin avalia que Hobbes diagnosticou o quadro de exacerbação do orgulho e da ambição humana após a ruína das instituições medievais e antes da consolidação dos Estados nacionais.

A designação do soberano como Deus mortal mostraria que, diferentemente dos jusnaturalistas que reúnem fragmentos de hieróglifos jurídicos sem atentar para suas implicações, Hobbes compreendia o processo da existência à luz da estrutura da personalidade

---

pelos movimentos de massa inspirados pela religiosidade anticristã. (VOEGELIN, 2014: 165-169). Para uma síntese do processo histórico de acomodação das igrejas cismáticas e o surgimento da *raison d'état*, veja-se quinto volume da *História das Ideias Políticas*. (VOEGELIN, 2016: 30-33).

humana. Desse modo, sua reformulação do jusnaturalismo de Grócio no prisma da existência pessoal do indivíduo teria inaugurado a filosofia moderna da existência, distinta da filosofia cristã. (VOEGELIN, 2017a: 74-77; 83-84). Nela, os indivíduos são naturalmente iguais porque igualmente presos em seus corpos perecíveis. Essa concepção contrasta fortemente com o idealismo alemão, no qual a essência humana reside no espírito, do qual todos os indivíduos participam igualmente.<sup>243</sup>

No kantismo, por exemplo, o aspecto sensual do elemento corpóreo tem relevo apenas em contraste com a razão, responsável por restringir os impulsos considerados imorais. Nas conclusões do artigo de 1931 sobre o tema do dever-ser, Voegelin afirma que Kant teria relegado importantes elementos da relação entre os indivíduos de uma comunidade política (história, corporalidade, classes sociais, a realidade política em si) à esfera do ser sensual, que não se confunde como núcleo da existência (a esfera da razão e da ponderação acerca dos fins buscados). Nesse sentido, os indivíduos aceitariam se submeter ao Direito por força da razão, pela qual cada um se compreende como um fim em si. Voegelin aponta que nesse plano se opera a problemática transição pela qual a liberdade, além de *faculdade* inerentemente humana, assume a condição de *direito* de cada membro da comunidade.<sup>244</sup> Contudo, essa concepção não seria capaz de abranger as diferentes modalidades de obrigações existentes nos ordenamentos jurídicos concretos. (VOEGELIN, 2003a: 224-225)<sup>245</sup>

Na mesma época, em um dos estudos sobre o tema da raça do período austríaco, Voegelin afirmou que o modelo kantiano do sistema de normas fundado no imperativo categórico teria constituído o ápice, na esfera da ética, do processo de dissolução da ideia cristã de humanidade. Na sua leitura, a transição da ideia de substância espiritual da ordem

<sup>243</sup> A origem remota da concepção idealista estaria no conceito de igualdade do estoicismo: a lei natural (*koinos nomos*) como *logos* divino, do qual um fragmento ou centelha (*apospasma*) constitui o centro da personalidade de cada indivíduo. A teoria estoica chegou ao Ocidente no século XIII, por influência árabe, dando início a importante vertente contrária à concepção cristã da personalidade. Para Voegelin, essa foi uma das três principais vertentes que serviram de fundamento para o desenvolvimento da filosofia ocidental da existência, no período entre a fase romana e o tomismo, juntamente com o neoplatonismo da iluminação individual de santo Agostinho e a hipótese coletivista da *ánima intellectiva* de Sigério de Brabante. (VOEGELIN, 2012: 131-132; 2012a: 263)

<sup>244</sup> Sabidamente, o princípio da liberdade ocupa lugar central no pensamento de Kant, representando nada menos que o fundamento da validade do direito (a qual, de forma autorreflexiva, resta implícita ao fato da normatividade). Nesse sentido, “*se a normatividade é fato diferente dos fatos do mundo fenomenal, a liberdade tem de ser um faktum da razão*”. (GOMES, 2007: 166). Como mencionado (item 5.1), o esboço de *Rechtslehre* contém detida crítica da concepção kantiana da liberdade como direito. (VOEGELIN, 2003b: 382-386)

<sup>245</sup> Nas mesmas conclusões Voegelin afirma ser possível elaborar um sistema de direito natural, em bases kantianas, caso o chamado “Si autêntico”, fonte da compulsão moral, for capaz de fornecer critérios de avaliação das ações concretas. Em outras palavras, se a lei moral contiver uma regra de escrutínio, o conteúdo material da ação se transforma em um “caso” passível de decisão e, a partir daí, seria possível construir um sistema de casuísticas. Se, por outro lado, a lei da razão não possuir conteúdo substantivo, o resultado seria uma ciência não valorativa das ações, impassível de escrutínio racional. No seu entender, esse aspecto, embora crucial para a superação do paradigma da validade puramente formal, teria sido amplamente negligenciado pelas teorias do direito natural. (VOEGELIN, 2003a: 226-227)

para a normatividade de essência subjetiva abriu espaço para teorias subsequentes que vinculam o “*fenômeno moral*” a conceitos meramente tópicos, como *atitude, situação concreta, responsabilidade, decisão*, etc.<sup>246</sup>

Esse aspecto explica seu interesse pelo pensamento de Schelling. No mencionado esboço de *Rechtslehre*, Voegelin destaca que sua concepção do “ser-em-si” (*das Wesen an sich*) como “cerne humano” – o poder absoluto que cada indivíduo contém em si e busca realizar em sua existência corpórea – equivale à concepção de poder de Hobbes, mas Schelling teria operado uma inversão. Para Hobbes, o comportamento humano segue uma escala crescente, orientada pelo medo, que parte da desconfiança, passa pela defesa da liberdade e chega à beligerância. Schelling percorre o caminho inverso: o poder absoluto do ser-em-si, ao se expandir na existência corpórea, é limitado por duas esferas de causalidade. Na esfera física, o indivíduo sabe que não pode ultrapassar os limites impostos pela natureza; já na esfera moral, o “*quero*” encontra limite no “*não quero*”. Para Hobbes, a obrigação é um mandamento da razão, inspirado pelo medo e a busca por autopreservação; para Schelling, liberdade e medo se fundem na “unidade misteriosa” denominada *vida*, tendo o juízo moral como elemento definidor da natureza humana. (VOEGELIN, 2003b: 394-404) Essas reflexões do período inicial, registradas em manuscrito não publicado, antecipam a importância que a *Potenzlehre* teria para o desenvolvimento da sua compreensão dos símbolos (item 3.5).

Dito isso, reitero que, no meu entender, o cerne das reflexões de Voegelin acerca do direito natural é realmente o tema da tensão existencial. Em *A nova ciência da política*, ele destaca que a consciência da tensão, como base experiencial da ordenação da alma e da sociedade, já estaria presente em Platão. (VOEGELIN, 1982: 115) Esse seria um dos pilares do seu projeto de resgate do sentido clássico da ciência política. No plano do Direito, a questão consiste em traduzir, tanto para o plano da ação (dever-ser) como da ordenação social (instituições), os *insights* da ordem do ser na psique, transpondo-os da esfera misteriosa da existência no Entremeio para a realidade empírica da existência imanente. Esse é um dos principais núcleos temáticos dos seus abrangentes estudos das obras de Platão e Aristóteles.

### 6.3.2 Busca erótica

---

<sup>246</sup> Ensaio *Raça e Estado*, de 1935 (VOEGELIN, 2001: 43-44). O mesmo se aplicaria ao conceito de “interesse público”, difundido na teoria política a partir do utilitarismo clássico de Helvetius. (VOEGELIN, 2019: 91). Pela classificação proposta pela literatura secundária, tais vocábulos constituem símbolos secundários ou terciários, resultantes da cisão entre símbolo e experiência e do isolamento de aspectos parciais do complexo tensional da existência.

Segundo Voegelin, o cerne da natureza humana é a *vida da razão*, consubstanciada na busca pela verdade: “*a questão verdadeira que leva à resposta verdadeira*”. O ímpeto existencial de questionamento da realidade, inspirado pelo polo transcendente do ser, foi reconhecido por Platão no erotismo da busca (*zetesis*) e, embora com mudança de ênfase, também por Aristóteles. A experiência da tensão (*tasis*) para o fundamento divino, na busca que se move pela *metaxy*, irrompe na inquirição de fundo místico-existencial. Essa questão, que permaneceu a mesma durante milênios, teria sido distorcida no curso do processo ocidental de crise espiritual, cujo principal sintoma seria a busca pelo *sentido da vida*, como um dado da realidade a ser capturado e observado pelo intelecto.<sup>247</sup>

Retornando ao ponto de partida – o sentido clássico da *episteme politike* – chego assim ao tema das simbolizações da justiça na filosofia platônico-aristotélica. No entender de Voegelin, os *insights* desses dois pensadores acerca da tensão existencial não apenas permanecem paradigmáticos, como também representam o melhor caminho para iniciar o trabalho de reconstituição da Ciência Política no sentido de conhecimento noético da ordem da realidade.

O objetivo da presente tese não é empreender um estudo exaustivo das representações da justiça (*dikaio syne*) nas obras de Platão e Aristóteles, mas especificamente analisar os contornos do símbolo justo por natureza (*physei dikaion*), de grande importância para a filosofia da consciência do período tardio da carreira de Voegelin.

Nas palavras de Villey (2005: 21), “*Platão só chegou à filosofia pela política e para a política*”. Como visto (item 1.2.2), a vida de Sócrates inspirou a formulação do princípio antropológico platônico, segundo o qual a ordenação da *psyche* precede os processos de ordenação da realidade social. A esse processo de simbolização, fundamental para a superação dos dilemas teóricos enfrentados no período inicial, Voegelin costumava se referir como o *mito socrático da alma do filósofo*: o amor (*eros*) pela sabedoria que move a *psyche* na busca ardente pela verdade e pelo bem.

No seu entender, Platão foi responsável por recuperar a verdadeira função do mito como “*instrumento de simbolização dos problemas transcendentais limítrofes que estão além do alcance da construção metafísica mundano-imanente*”. Essa função, desenvolvida na linguagem da poesia, da tragédia e da filosofia mística pré-socrática, havia se desintegrado no período grego das luzes, concomitantemente à ampla sistematização dos campos do saber promovida pelos sofistas. (VOEGELIN, 2009b: 212; 289-290) Tais problemas limítrofes

---

<sup>247</sup> Ensaio *Evangelho e cultura*, de 1971 (VOEGELIN, 1990: 175).

estavam inseridos no “conglomerado herdado” pelas *poleis* da época de Sócrates, formado pelos ecléticos padrões de crença dos povos helênicos, com diferentes influxos étnicos. A última tentativa de síntese coubera a Ésquilo e, após o período do iluminismo desespirtualizado dos sofistas, a tarefa foi retomada por Platão. (DODDS, 1951: 179-180)

O estudo compreensivo de sua obra foi realizado no terceiro volume de *Ordem e História*. Ao invés da análise sistemática, Voegelin procede a uma intensa reconstituição anamnética dos *insights* platônicos, centrada nas experiências de tensão existencial registradas nos diálogos: no *Górgias*, o testemunho das marcas da crise ateniense sobre a *psyche*; na *República*, a incorporação simbólica da ideia do Bem (*Agathon*) na realidade histórica por intermédio do filósofo-rei; em *Fedro* e *Banquete*, a relação íntima entre alma e Ideia; no *Teeteto*, a inadequação do mito da alma socrática para a análise dos estados de desordem; no *Político*, a evocação do renascimento e renovação da substância espiritual da comunidade (*homonoia*), baseada no mito dos ciclos cósmicos; em *Timeu-Crítias*, o conflito intenso entre diferentes níveis de consciência da *psyche*; e finalmente, nas *Leis*, a formulação de um estado teocrático inserido no mito da natureza.

Como se sabe, as críticas aos sofistas compõem um dos cerne mais significativos do legado platônico, em especial para o estudo do Direito. De modo geral, a literatura destaca a oposição entre o *relativismo sofista*, que rejeita a existência de verdades substanciais, e o *idealismo platônico*, pelo qual a conduta humana e as decisões do governo da *polis* devem se orientar pelo *Agathon*, a Ideia mais alta. Nesse sentido, costuma-se dizer que o pensamento jurídico sofista teria sido uma manifestação inicial do que, séculos mais tarde, veio a ser entendido como positivismo jurídico, enquanto Platão seria um “jusnaturalista”. Seria essa a origem do contraste entre as concepções do Direito como convenção e como realização da justiça. (ABBAGNANO, 2014: 328-329; KAUFMANN, 2002: 63-67)

No tema, Voegelin inicialmente destaca os elementos do pensamento de Protágoras encampados por Platão: os princípios da educação dos jovens e a concepção da lei como supremo guia do cidadão. Contudo, os sofistas não teriam sido capazes de vincular os fenômenos da ética e da política à *medida invisível* que surge da ordenação da alma. Voegelin chega a afirmar que o método argumentativo de Górgias antecipa a modalidade iluminista da Filosofia moderna:

O pensador opera com símbolos que foram desenvolvidos por filósofos místicos para a expressão de experiências de transcendência. Seu procedimento é ignorar a base experiencial, separar os símbolos de sua base como se tivessem um significado independente da experiência que expressam e, com uma lógica brilhante, demonstrar que, como todo filósofo sabe, esses símbolos conduzirão a contradições se forem equivocadamente compreendidos como proposições sobre objetos da experiência mundano-imanente. (VOEGELIN, 2009b: 352-355)

Desse modo, a conhecida fórmula protagórica – “o homem como medida de todas as coisas” – teria rompido a correlação entre *nous* e *logos*, simbolizada originalmente por Parmênides: “a autonomia do Logos ao explorar a Verdade sobre o Ser transcendente tornou-se a autonomia do homem ao explorar seu mundo circundante”. (VOEGELIN, 2009b: 374)

Voegelin identifica três fases no desenvolvimento da teoria do Direito na Grécia clássica. No estágio do mito fundamental, o *nomos* (no sentido amplo de ordem) da sociedade, surgido da vontade dos deuses, compõe a ordem cósmica: a discordância com a ordem vigente não se exprime em rupturas revolucionárias, mas em evocações míticas alternativas. Na segunda fase, a autoafirmação revolucionária do indivíduo pelos sofistas acarreta a desintegração do mito: a ordem existente não é considerada integralmente divina, o que aproxima *nomos* do sentido de convenção, tendo como ordem alternativa o símbolo da natureza. Por fim, Platão utiliza o mito secundário da alma para recriar a *polis* divinamente sancionada através da força imaginativa da *psyche* de um salvador. (VOEGELIN, 2012: 255-257) Apenas nesse sentido, acrescenta-se, seria possível afirmar que, para Platão, a origem da estrutura política da comunidade seria “natural”. (CORNFORD, 1987: 256)

As consequências do radical imanentismo sofista para o problema da lei estariam claras no pensamento de Hípias. A tensão existencial como fonte do sentimento de justiça é ignorada em prol da sede pelo “saber em demasia”: se existem “leis não escritas”, devem ser aquelas observadas uniformemente por todos os povos, o que atestaria sua origem divina. Ressalvando que a escassez de fontes não permite uma conclusão peremptória, Voegelin entende que a “filosofia antifilosófica” de Hípias traduzia a busca por uma teoria empírica da natureza humana baseada no estudo comparativo das civilizações.

Dito isso, os sofistas teriam atribuído ao termo *physis* (natureza) a conotação de humanidade essencial que, na filosofia pré-socrática remetia aos símbolos *logos* e *nous*. Na interpretação do autor, no famoso trecho do *Protágoras* (337 d-e) no qual Hípias opõe *physis* a *nomos* (lei), o símbolo *natureza* não se refere à totalidade dos seres humanos, mas apenas à comunidade de sábios. À lei, por seu turno, cabe conformar a conduta dos indivíduos ordinários ou ignóbeis.<sup>248</sup> Discordando das interpretações que identificam no trecho a origem

---

<sup>248</sup> É importante dizer que, já àquele tempo, os termos se caracterizavam pela polissemia: *nomos* podia designar o “fardo herdado de costumes irracionais”, ou a regra arbitrária imposta por uma determinada classe social, ou um sistema racional de direito de estado; por sua vez, era possível empregar *physis* para se referir a supostas normas imutáveis e não escritas, ou aos direitos do indivíduo face ao arbítrio governamental, ou ao “direito natural do mais forte” exaltado por Cálicles no *Górgias*. Nesse cipoal de significados e opostos, Eric Dodds

das teorias da lei natural ou da igualdade humana, Voegelin destaca dois pontos: a essência humana havia sido identificada pelos filósofos místicos e, além disso, a oposição entre *lei* e *sabedoria* (*dike*) já era um elemento importante para os escritores das tragédias. Para ele, a tese sofista inverteu a relação teórica mais usual entre natureza e lei: as comunidades concretas, ordenadas pelo *nomos*, precederiam historicamente a comunidade “por natureza” constituída não pelo crescimento espiritual, mas pelo conhecimento enciclopédico dos sábios. (VOEGELIN, 2009b: 360-364)

Ainda no segundo volume de *Ordem e História*, Voegelin, discordando das interpretações majoritárias, trata do dualismo *physis-nomos* nos escassos fragmentos deixados por dois importantes sofistas. Em Antifonte, a oposição, ao invés de representar um “guia da conduta correta”, estaria inserida em método argumentativo baseado num sistema de dicotomias. Nele, a natureza é capaz de orientar a conduta humana de forma autônoma, ou seja, sem relação com as fontes espirituais e intelectuais da ordem (ponto desenvolvido em contraste com Demócrito); o Direito, por sua vez, consistiria nos “*costumes e prática judiciária de uma sociedade corrupta*”. Desse modo, não há de se falar em “teoria do direito natural” (pois na concepção “fisiológica” de Antifonte a *physis* se funda na ideia de “necessidades naturais”) ou do “contrato social” (pois a convenção consubstanciada no *nomos* é tida como mero fato da realidade, sem maiores elaborações quanto a sua origem). Já na concepção aristocrática de Crítias, não haveria oposição entre Direito e natureza, pois o *nomos* tem o caráter tanto de produto da evolução como de ferramenta de aprimoramento social, fundada na sistematização enciclopédica do conhecimento característica da escola sofista. (VOEGELIN, 2009b: 391-402)

Portanto, Voegelin rejeita a tese de que seria possível identificar no pensamento grego clássico a origem remota das doutrinas do direito natural ou do positivismo jurídico. Além disso, à luz da tese do Entremeio, ele considera impossível estabelecer um conceito substancial de justiça que possa ser verificado consoante procedimentos de uma ciência imanente, pois:

A justiça não pode ser determinada positivamente, mas apenas abordada negativamente, estabelecendo o que é concretamente injusto e as razões para tanto. Porém, as razões da injustiça não podem ser transformadas automaticamente em razões positivas de justiça. O

---

identifica duas linhas temáticas principais: o problema ético da origem e validade das obrigações políticas e morais e, na esfera psicológica, a questão da conformação da conduta individual ao melhor padrão. Sua análise destaca o “otimismo patético” dos sofistas e a sensibilidade espiritual das formulações de Eurípedes, lidando com a “impotência moral da razão”. (DODDS, 1951: 182-189)

instrumento de busca é a alma de quem realiza a busca. Aqui, não estamos operando no reino dos princípios normativos, mas no reino do ser, empiricamente verificável.<sup>249</sup>

Provém daí o entendimento de que, no pensamento de Platão, o tema da justiça emergiria de maneira eminentemente concreta. Essa é a chave para a leitura voegelianana da *República*, em forte contraste com as interpretações majoritárias. Os movimentos de subida e descida que permeiam a obra (a descida de Sócrates ao porto, na cena inicial; os acontecimentos que atrasam seu retorno; a parábola da caverna; no epílogo, a peregrinação das almas) simbolizariam os movimentos na *psyche* e o árduo esforço pela busca da ordem na sociedade concreta, em contraste com as abstrações sofistas. Portanto, nada mais distante de uma “doutrina da ordem reta” ou uma “informação sobre a verdade”, que muitos julgam identificar na obra de Platão. (GERMINO, 2009: 19-20)

Essa premissa explica o destaque conferido por Voegelin à utilização do modelo do par de conceitos para tratar da justiça a partir da oposição com a ideia de injustiça. (*República*, IV, 443 c-e) O método retoma a tradição dos filósofos místicos e dos poetas, “*que experimentavam a verdade em sua resistência às convenções da sociedade*”. Na sua avaliação, embora a tradução de *dikaiosyne* como “justiça” possa ser considerada adequada, nenhum idioma moderno possuiria termo técnico apropriado para designar o par oposto (*polypragmosyne*). Com isso, o termo *justiça* teria perdido a concretude da oposição ativa, impregnando-se de abstração inexistente no diálogo. (VOEGELIN, 2009c: 124-126)

Dessa forma, as interpretações equivocadas acerca das ideias de “justiça” e de “contrato social” na *República* (especialmente no Livro II, da passagem 358e em diante) teriam se tornado comuns. Entretanto, Voegelin aponta que o termo *physis* aparece somente uma vez, como sinônimo de *ousia* (essência), no contexto de uma *doxa* (opinião) sofista acerca da natureza da justiça. Portanto, tomar a opinião como uma teoria da justiça importa acatar a *doxa* sofista, desconsiderando-se o contraponto platônico e seu esforço de *episteme*. Ademais, a passagem referida trata da justiça no sentido utilitário de decisão calculada para a conduta justa, não como uma teoria da natureza da justiça. Equívoco semelhante costuma incidir na interpretação do tema do contrato (*syntheke*) como fundamento da lei ou da justiça (Livro II,

---

<sup>249</sup> Carta a H. Kelsen, 1954. No debate *Direito natural na teoria política* (1963) esse ponto crítico de discordância entre os autores ganha destaque, com a afirmação de Kelsen de que a mutabilidade seria uma característica incompatível com a própria ideia de direito natural. (VOEGELIN, 2007: 215-216; 2004: 115)

362 b-c), *doxa* fundada na tese sofista de que apenas o autointeresse esclarecido seria capaz de impedir os cidadãos de cometer atos de injustiça. (VOEGELIN, 2009c: 134-137)<sup>250</sup>

Para Voegelin, o caso seria ilustrativo das incompreensões modernas, decorrentes da ausência de um vocabulário específico para distinguir o *amor ao conhecimento* (filosofia) da *mera opinião* (filodoxia), sem atentar para as peculiaridades dos diálogos como método de investigação científica da realidade, levando à tendência de equiparar a opinião à teoria.

Essa é uma tese de especial interesse para o estudo do Direito no pensamento de Platão, pois, segundo o autor, os mais persistentes equívocos de interpretação se referem à *República* e às *Leis*, justamente os textos mais relevantes nessa matéria. De acordo com o entendimento predominante, a *República* conteria um projeto político idealista e utópico (para não dizer autoritário), enquanto nas *Leis*, obra escrita na velhice, Platão teria abdicado das utopias em prol de um projeto pragmático de regulação jurídica das relações na *polis*.<sup>251</sup>

Nas palestras de *A nova ciência da política*, Voegelin afirma que os desenvolvimentos ocorridos entre as duas obras refletem a percepção da tensão existencial como uma estrutura permanente da civilização. Nesse sentido, a *República* retrataria a *polis* que, governada pelos filósofos místicos, encarna a verdade da alma numa tentativa de dissolver a tensão por meio da perfeita ordenação pragmática da sociedade. Por seu turno, as *Leis* elaboram uma *polis* baseada em instituições que refletem a ordem do *cosmos*, enquanto a verdade da alma, recebida como dogma, deve ser mediada pelos administradores. (VOEGELIN, 1982: 115)<sup>252</sup>

O tema foi elaborado de forma mais minuciosa no terceiro volume de *Ordem e História*, contextualizando a questão em seu panorama histórico: após o fracasso das ligas e diante da necessidade, sob a sombra da ameaça persa, de unificar territorialmente as *poleis* helênicas, a evocação do rei-filósofo na *República* teria se inspirado na simbologia egípcia dos faraós e reis-salvadores. Constatada a inviabilidade dessa estratégia, as *Leis* foram o fruto do esforço de combinar a teoria política do poder com um programa de reforma espiritual. (VOEGELIN, 2009c: 281-286)

<sup>250</sup> Por outro lado, a referência a uma “*polis fundada de acordo com a natureza*” (*República*, 428e-429a) seria mera constatação empírica de que os governantes ou guardiães existem em menor quantidade do que os cidadãos aptos a outras tarefas e funções. (VOEGELIN, 2009c: 155-156)

<sup>251</sup> Esse parece ser um aspecto comum às análises de Barker (1960: 338-343), Durant (1939: 522-524), Franca (1969: 51-52), Guthrie (1971: 483-486; 1978: 332-335), Jaeger (2001: 1295-1299) e Kaufmann (2002: 66-67).

<sup>252</sup> Em abordagem distinta, Michel Villey também não vê contradição essencial entre as duas obras: para ele, a *República* trataria da imperfeição das leis humanas; as *Leis*, de sua imprescindibilidade para a vida em comunidade. (VILLEY, 2005: 33-37) Na mesma direção, veja-se também o estudo de Saunders (2006: 480-484). Francis Cornford, por sua vez, entende que a diferença é de enfoque: nessa ótica, a *República* consiste no estudo psicológico acerca da estruturação do Estado a partir dos processos mentais, enquanto as *Leis* tratam das etapas da formação “natural” do Estado. (CORNFORD, 1987: 257)

As principais dificuldades para a interpretação das *Leis* decorreriam justamente do teor teocrático, incompreensível para mentalidades condicionadas pelo secularismo dogmático. No mesmo sentido, *nomoi* não significa *lei* no sentido da teoria jurídica moderna: trata-se de símbolo fundado no mito da natureza, que inclui manifestações como os ritos festivos e as formas musicais, “*numa teoria da política que baseia a ordem da comunidade na harmonia com a Medida divina*”. Decorria daí também a completa impropriedade de se tomar as *Leis* por um “tratado de jurisprudência”, pois a linguagem da antropologia platônica tardia seria simbólica: o mito do Deus manipulador das marionetes figura como representação da estrutura da *psyche* e de seus discernimentos reflexivos, que podem ser transformados em lei através de um decreto da *polis*. (VOEGELIN, 2009c: 273-294)

Dito isso, a discordância mais importante quanto às interpretações majoritárias se refere ao propalado *idealismo* platônico. A interpretação de Voegelin se funda na tese segundo a qual, para Platão, *a Ideia é a realidade*. Considerando-se que tal realidade pode se incorporar na comunidade histórica em maior ou menor grau, as duas obras retratariam diferentes estágios de “acomodação”, com a *República* no patamar mais alto.<sup>253</sup> É explicável, portanto, que Voegelin rejeite com veemência a tese de que as *Leis* sejam fruto do “amadurecimento” de Platão ou do conformismo com a inviabilidade prática de sua “utopia totalitária”. (VOEGELIN, 2009c: 276-281)<sup>254</sup>

A meu ver, essas conclusões esclarecem melhor o símbolo *dever-ser* em sentido ontológico (item 5.1.2), desenvolvido em *The nature of the Law* como expressão da permanente tensão entre ordenamento jurídico histórico e ordem substantiva, à qual ele busca se conformar. Segundo essa tese, ao invés de possuir caráter “ideal”, a ordem substantiva do ser constitui o núcleo ontológico da realidade da existência.

---

<sup>253</sup> Nesse sentido, a visão do *Agathon* não é “privada”: ela deve ser replicada na formação (*paideia*) dos guardiães da *polis* e incorporada na boa *politeia*, porque “*os critérios da ordem reta da existência humana não podem ser encontrados em nenhum outro lugar senão na alma do filósofo*”. (VOEGELIN, 2009c: 162-163) Daí também a dificuldade de traduzir *politeia*, termo que abrange a estrutura e o *ethos* da sociedade. (GERMINO, 2009: 23-24)

<sup>254</sup> Em *Ordem e História*, o estudo compreensivo do pensamento grego ocupa o segundo e terceiro volumes. Após o hiato e reformulação da pesquisa (cf. item 1.1), as questões mencionadas ressurgiram, em novas perspectivas, nos dois volumes finais. Partindo das conclusões anteriores, *A era ecumênica* analisa o tema da consciência sob o prisma de um problema inerente à expansão dos impérios ecumênicos (referidos nos itens 2.3 e 3.2): a dinâmica existencial entre conquista e êxodo espiritual. Destarte, essas seriam as experiências fundamentais relacionadas com os fenômenos de absorção dos *cosmions* das sociedades conquistadas na nova evocação imperial protetora e, paralelamente, à angústia existencial provocada pelo sentimento de transitoriedade das simbolizações da ordem, inclusive da evocação conquistadora. *Em busca da ordem*, por sua vez, parte da estrutura paradoxal da consciência e do problema dos níveis de linguagem (item 2.2.2) para, entre outros temas, analisar os símbolos experienciais platônicos e seus respectivos processos autorreflexivos. (VOEGELIN, 2010: 281-286; 2010a: 49-55; 111-129)

A interpretação equivocada dessa suposta idealidade pode se explicar pelo descompasso inerente à origem do sentimento de justiça na realidade tensional da existência; afinal, “os padrões de conduta justa numa sociedade não evoluem no mesmo passo que a consciência diferenciadora de justiça”. Por conseguinte, é compreensível que, diante dos *insights* de justiça na consciência diferenciada do filósofo-místico, os padrões sociais de conduta justa se tornem “aparências”. (VOEGELIN, 2009c: 139-142) Por sua vez, os processos da consciência seriam inerentemente dinâmicos, ou seja, a “busca” (*zetesis* ou *zetema*) constituiria a própria estrutura da consciência.

Um ponto crucial surgiu na análise do princípio da equivalência de experiências e simbolizações (item 3.3): segundo Voegelin, no pensamento de Platão já estaria clara a percepção de que a investigação filosófica não se referisse a um “objeto externo”:

A investigação iluminadora, o *zetema*, não é realizada de fora da experiência inicial, como se ela fosse um tema inerte; ao contrário, o elemento da busca (*zetesis*) está presente na experiência e floresce na investigação. A luz que incide sobre o caminho não vem de uma fonte externa, mas é a luminosidade da profundidade que cresce e se expande. (...) A exegese não tem um objeto que preceda a investigação como um dado, mas apenas níveis de consciência, que se elevam mais alto quando o *logos* da experiência torna-se vitorioso sobre sua escuridão. (VOEGELIN, 2009c: 144).

Outro ponto foi tangenciado ao tratar das diferentes acepções do termo *nous* (item 2.3). No período antigo, a descoberta da consciência levou ao problema da reconstrução do mundo, que a própria experiência da consciência e da realidade transcendente havia dissociado. Diferentes concepções, no pensamento grego e na tradição profética judaica, desenvolveram um vocabulário próprio para exprimir a dinâmica da tensão nas operações interiores da consciência (esperança, fé, caridade, *zetesis*, *kinesis*). Essa constatação foi crucial para a elaboração, por Voegelin, das teses do Entremeio e do “fluxo da presença” do polo transcendente, simbolizada nos termos *nous* e *logos*.<sup>255</sup> Aos exemplos mencionados, certamente podemos acrescentar a justiça como expressão simbólica da realidade tensional da existência. Dessa forma, *zetema* pode ser compreendido como a meditação que leva gradualmente ao amplo desdobramento das questões espirituais.<sup>256</sup>

Para a finalidade desta pesquisa, basta ressaltar mais uma vez que o “evento teofânico” (*daimonion*) cuja persuasão (*peitho*) motiva o movimento revelatório (*kinesis*) não possui um conteúdo que possa ser alcançado pelo conhecimento: instado a conhecer a realidade, tudo o que o ser humano pode fazer é questionar e investigar, mas não se apropriar de uma verdade final. Além disso, por mais que possa se revestir de caráter paradigmático para a comunidade,

<sup>255</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 213-214).

<sup>256</sup> Carta a A. Toynbee, 1958 (VOEGELIN, 2007: 339).

a resposta ao evento, como fenômeno na *psyche*, será sempre pessoal. (VOEGELIN, 2010: 284-285)

Esses pontos são importantes para analisar a interpretação, por Voegelin, da incorporação do pensamento de Platão por Aristóteles, com suas afinidades e contrastes, especificamente quanto ao tema da natureza e à simbolização do justo. No terceiro volume de *Ordem e História*, o pensamento de Aristóteles parte de uma espécie de diluição da paixão mística que caracteriza o estudo platônico do mito. Embora não possa ser considerada negativa, a análise é notadamente menos elogiosa do que os estudos reunidos uma década mais tarde no volume *Anamnese*, tendo como temas os símbolos da *natureza* e do *justo por natureza*.

### 6.3.3 Contemplação e prudência

Costuma-se dizer que a obra de Aristóteles teria representado o apogeu das especulações do direito natural na Antiguidade clássica. (KAUFMANN, 2002: 68) No mencionado seminário de Salzburg, ao ser questionado sobre a possível existência de uma teoria do direito natural na obra de Aristóteles, Voegelin fez a seguinte reflexão:

A meu ver, a doutrina do direito natural não se refere senão aos princípios pelos quais a essência do ser humano se traduz em normas, de modo a se realizar no mundo. Nesse sentido seria possível construir uma doutrina do direito natural a partir de afirmações sobre a natureza humana. Entretanto, não é necessário fazê-lo: afinal de contas, princípios normativos gerais não são muito interessantes, pois não podem ser aplicados concretamente. O que importa é somente o *insight* sobre a natureza humana em si.<sup>257</sup>

Como dito (item 5.3.1), nas notas suplementares de *The nature of the Law*, o autor reconhece a possibilidade de fundamentar uma teoria do direito natural em uma concepção da natureza humana. Para tanto, a concepção aristotélica do *bios theoretikos* – a “*vida contemplativa*” do místico intelectual – foi adotada como o padrão clássico das potencialidades humanas e como critério de avaliação do padrão de justiça da ordem empírica, no lugar do mito socrático-platônico da alma do filósofo. (VOEGELIN, 1991: 81) Para melhor compreender essa afirmação, é necessário atentar para as peculiaridades da interpretação de Voegelin quanto à transição da filosofia platônica para a aristotélica.

A questão das afinidades e divergências entre Aristóteles e Platão (a começar pela crítica, na *Metafísica*, da concepção platônica da Ideia) constitui tema clássico da Filosofia. Inicialmente, é necessário ter em mente a especificidade do contexto social grego: a irrupção

<sup>257</sup> Debate *Direito natural na teoria política*, de 1963 (VOEGELIN, 2004: 115).

da experiência do polo transcendente do ser inspirou distintas simbolizações da ordem, tendo como pano de fundo um ambiente civilizacional no qual os antigos mitos cosmológicos ainda possuíam efetividade social.

No entender de Voegelin, Platão concebeu a Ideia como forma (*eidos*) paradigmática de existência transcendental no período em que sua “atenção experiencial”, movida pelo “*fascínio erótico da alma pelo Aghaton*”, havia se voltado para o polo transcendente do ser. Dito isso, “*a explicação de Aristóteles do campo da forma imanente não seria, em si, um argumento contra a forma transcendental*”, já que ambos estariam de acordo quanto à presença da forma na realidade empírica. A discordância estaria na hipóstase do polo transcendente na qual incorreu Platão, ao “*tratar o ser absoluto como um gênero de que as variedades do ser imanente são espécies*”. Aristóteles, por sua vez, não teria repudiado a tese das ideias como existências separadas do mundo imanente, ou tampouco a ordem do ser simbolizada pelas experiências dos filósofos místicos, resgatadas por Platão. (VOEGELIN, 2009c: 330-332)

O problema da relação entre os polos do ser perpassa pela questão da natureza na obra de Aristóteles. Voegelin tratou detidamente do tema no ensaio *O que é a natureza?* (1965), republicado em *Anamnese*. Na transição do pensamento cosmológico para a Filosofia, iniciada pelos chamados *filósofos místicos*, as diferenças de ênfase entre os polos inspiraram ora especulações acerca do ser como eternamente imutável (anulando assim o *transformar-se* do porvir), ora teorias que limitavam a natureza à forma (relegando o movimento e a realização das potencialidades ao plano secundário). Contudo, a experiência de transformação ou de renovação é uma constante do ser; por esse prisma, o desenvolvimento da Metafísica de matriz aristotélica teria reduzido a abrangência do conceito mítico-filosófico da natureza.

O problema é inerente à experiência da transcendência, responsável por deslocar o elemento divino da realidade: de parte da estrutura do cosmo, no qual lhe cabia “liberar” o processo de transformação do ser, para a posição de Demiurgo transcendente-criativo. Esse deslocamento teria dado surgimento a uma série de novas questões relativas à posição do ser; à origem e à autonomia dos elementos do cosmo; ao mistério da transcendência e sua relação com o mundo imanente; à cognição humana do ser; à necessidade de uma total reinterpretação da realidade da existência. (VOEGELIN, 2009: 198-209).

No entender de Voegelin, já nesse período seria possível perceber o “bloqueio emocional” provocado pela descoberta da transcendência: a autonomia das coisas do mundo passa a ser compreendida, pela consciência concreta do indivíduo que vive a experiência da realidade, como vinculada e dependente do polo transcendente. O esforço analítico tende a

cindir os elementos do “*complexo ontológico da experiência*”, que somente possui sentido se considerado em seu todo. Entretanto, tamanha é a força da imagem do ser transcendente (Demiurgo, *Kosmokrator*, Deus), que ela “*se torna uma fonte de distúrbios em que a forma do ser ganha domínio sobre o transformar do ser*”. Ele ressalva, contudo, que o horizonte para o ser como transformação permanece aberto para Aristóteles: pela Filosofia, o indivíduo vive a experiência da ordem do ser e da própria existência como algo em potencial harmonia com tal ordem, a ser buscada a partir da conduta orientada pelo *nous*. (VOEGELIN, 2009: 210-216).

Para Voegelin a Metafísica filosófica não avançou muito além do núcleo definido por Aristóteles, que examina a questão da natureza no prisma da dualidade forma-matéria,<sup>258</sup> modelo que dificultaria a conciliação dos aspectos estáveis do organismo humano com os processos (orgânicos, mentais, intelectuais, espirituais) que lhe são inerentes.<sup>259</sup>

Quando Aristóteles ingressou na Academia, Platão se dedicava aos trabalhos do período tardio, enquanto os textos da fase socrática haviam se tornado objeto de estudo e crítica pelos pupilos. Dessa posição histórica, o *mito da alma* podia ser pressuposto como um dado estabelecido, sem a participação existencial do filósofo no processo de simbolização. Como dito (item 1.2.2), para Platão as experiências psíquicas fundamentais – a catarse pela morte de Sócrates e o impulso erótico da busca, que orientam o esforço de ordenação (*dike*) da alma – constituem “*o ponto estável para a escolha dos materiais relevantes*”. Desse modo, são tais experiências que delimitam o campo das relações sociais a serem ordenadas e, dessa forma, viabilizam o tratamento científico dos problemas éticos e políticos, superando as modalidades do mito cosmológico e da tragédia como processos simbólicos de estruturação do *cosmion*. O mencionado fato teria permitido que Aristóteles superasse a posição do antigo mestre, cuja obra não distinguiria satisfatoriamente as esferas do conhecimento mítico e não mítico, e avançasse no tratamento científico-teórico do fenômeno político.<sup>260</sup>

Ao desconstituir a hipóstase da transcendência, contudo, Aristóteles também teria eliminado o fervor erótico da busca pelo conhecimento, resultando numa concepção de Deus

---

<sup>258</sup> Aristóteles considera a forma “mais natural” do que a matéria, pois o aspecto definidor de alguma coisa seria o que ela é “em ato”, não potencialmente. Dito isso, as “substâncias imóveis” (Deus e forças motrizes) não são formas, por não possuírem matéria; logo, são formas “as substâncias naturais em movimento”. O princípio da inseparabilidade entre forma e matéria constitui importante ponto de contraste com o platonismo. (ABBAGNANO, 2014: 543)

<sup>259</sup> Conferências *O drama da humanidade*, 1967 (VOEGELIN: 2004: 184).

<sup>260</sup> Carta a L. Strauss, 1942 (EMBERLEY; COOPER, 2017: 36-38). Na mesma missiva, Voegelin aponta que essa característica da obra de Platão teria sido um dos fatores para o surgimento do cientificismo. Para uma detalhada comparação entre a posição “meta-antropológica” de Platão e a metafísica da natureza de Aristóteles, no prisma da experiência do polo transcendente do ser e do problema kantiano da prova da existência de Deus, veja-se a carta a G. Jaffé, de 1961. (VOEGELIN, 2007: 434-443)

como “movente primeiro”: o “pensamento do pensamento” (*noesis noeseos*). Contudo, nem ele nem Platão teriam enfrentado o crucial problema metafísico relativo à modalidade de simbolização da relação entre os polos transcendente e imanente do ser que, para Voegelin, deve ser necessariamente analógica. A seu ver, um primeiro modelo “aproximadamente satisfatório” teria surgido apenas com a mencionada concepção *analogia entis* de Tomás de Aquino, referida no item anterior. (VOEGELIN, 2009c: 332-333)

Além disso, cabe salientar que o termo *physis* assume diferentes acepções no pensamento de Aristóteles, a depender do enfoque temático. (VOEGELIN, 2009: 201) Assim como nas variações ao longo dos diálogos platônicos, o caráter não sistemático de sua obra explicaria as incoerências que podem ser identificadas, como as distintas concepções da melhor *polis* na *Política* (questão agravada pela tradução usual de *melhor polis* como *Estado ideal*, em profunda distorção do sentido original das construções) e a alternância entre simbolizações monoteístas e politeístas na *Metafísica*.<sup>261</sup> Das tentativas de identificar um *sistema* aristotélico, remontando aos comentários escolásticos, surgiu a tese de uma transição do *idealismo* do jovem Aristóteles para o *realismo* dos textos maduros. Contudo, nem Platão nem Aristóteles foram *sistematizadores*: para eles, a análise da realidade independia das definições alcançadas a cada estágio; eventuais contradições deviam ser preservadas por constituírem registros distintos da investigação ampla da realidade, válidos em seus próprios termos. (VOEGELIN, 2009c: 335-338). No ponto, importa lembrar que, de acordo com Voegelin, o processo de diferenciação da consciência não anula a validade das simbolizações mais compactas.

Dito isso, os padrões de análise utilizados por Aristóteles teriam origem na experiência socrático-platônica da alma, estabelecida como doutrina. Destarte:

Por meio dos padrões a política aristotélica é ligada à platônica, e essa ligação nunca é rompida. No entanto, os problemas platônicos foram modificados. Para Platão, a forma era transcendental e seu problema era a encarnação da Ideia na realidade histórica por meio da psique do filósofo e de seu círculo. Para Aristóteles, a forma é imanente à realidade; a essência da *polis* é imanente à realidade da mesma maneira que a essência de um animal ou vegetal. A existência política, porém, é distinguida da existência animal ou vegetal na medida em que a ação humana racional influi na realização da essência da *polis*. (VOEGELIN, 2009c: 338-339)

Essas considerações são importantes para situar a questão fundamental da filosofia aristotélica – a relação entre contemplação e práxis – e sua principal simbolização no plano do Direito: o “justo por natureza” (*physei dikaion*).

---

<sup>261</sup> Em carta a G. Niemeyer (1967), Voegelin trata das ontologias distintas dos Livros VIII e XII da *Metafísica*, baseadas respectivamente no modelo das “coisas” do mundo externo (concepção cosmológica dos múltiplos moventes) e na tensão da alma atraída pelo *Nous*. (VOEGELIN, 2007: 526-527).

Enfatizando o amor à sabedoria como forma de ordenação da existência, Platão construiu a forma simbólica mais elaborada da ascensão de uma alma dionisíaca para Deus (VOEGELIN, 2009c: 131); porém, sua busca pela regeneração da *polis* se mostrou infrutífera. O aprofundamento dessa modalidade de vida do espírito inevitavelmente levaria à ruptura entre filósofo e *polis*; e a resiliência da crise exigia uma nova atitude espiritual, capaz de acomodar a diferenciação da psique à realidade política. A solução encontrada por Aristóteles foi o *bios theoretikos*, a vida contemplativa do filósofo místico.

Esse é o fundamento antropológico estabelecido no Livro I da *Ética a Nicômaco*: o *bios theoretikos* como modo de vida capaz de conduzir ao bem supremo da felicidade (*eudaimonia*). Nele se estruturam as virtudes que permitem alcançar o bem, divididas em *éticas* (relativas aos meios e aos hábitos virtuosos) e *dianoéticas* (relativas às capacidades ou excelências pessoais).<sup>262</sup> O símbolo introduz a análise propriamente teórica da realidade política, com a distinção entre os estratos (biológico, utilitário e noético) da existência humana. Para Voegelin, a concepção aristotélica do *bios theoretikos* teria representado o marco inicial da Ciência Política, em sentido estritamente técnico.<sup>263</sup>

Esse é o ponto de partida, no terceiro volume de *Ordem e História*, para o detido estudo do texto da *Política* (VOEGELIN, 2009c: 349-413).<sup>264</sup> Voegelin trata de uma série de problemas relacionados com a estrutura do texto e as diferentes acepções assumidas pela Ciência Política (de ciência geral da ação humana, arte do legislador e virtude pessoal) em diferentes passagens dos textos.<sup>265</sup>

Para a finalidade da presente tese, cabe destacar a concepção de *spoudaios* ou “homem maduro”.<sup>266</sup> Como indivíduo que “*deseja de acordo com a verdade*”, o *spoudaios* representa a solução para as situações de conflito entre diferentes concepções do bem. Para Voegelin essa foi a principal contribuição de Aristóteles para o desenvolvimento de “uma

<sup>262</sup> Para Aristóteles as virtudes dianoéticas consistem em *nous* (intelecção), *sophia* (sabedoria), *episteme* (conhecimento científico), *techne* (arte ou habilidade) e *phronesis* (prudência).

<sup>263</sup> Carta a A. Brecht, 1947 (VOEGELIN, 2009d: 487).

<sup>264</sup> Os tratados, elaborados em sequência, são usualmente considerados complementares (ARISTÓTELES, 2014: 8). Além do tratamento do princípio antropológico no Livro I da *Ética a Nicômaco*, merece destaque o célebre Livro V, mais importante análise do tema da justiça por Aristóteles. Por seu turno, a Livro I da *Política* trata do homem como “animal político” (*zoon politikon*) e do tema do “politicamente justo” (*politikon dikaion*). Dito isso, para Voegelin o Livro V da *Ética* contém os *insights* acerca da natureza humana, desenvolvidos como uma teoria do “direito natural” nos Livros VII e VIII da *Política*.

<sup>265</sup> No ensaio *O homem na sociedade e na História* (1964), Voegelin aponta aqueles que seriam os três planos de análise da *episteme politike* de Aristóteles. Primeiramente, a “boa vida” (*eu zen*) como critério de reconhecimento da ordem verdadeira (*Ética a Nicômaco*, X; *Política*, VII-VIII). Em segundo lugar, a teoria da *stasis* ou enrijecimento (*Política*, V), ou seja, dos processos de dogmatização doutrinária, além das potenciais consequências para a manutenção ou alteração da ordem. Por fim, a conhecida tese do *politikon anakyklosis*, o ciclo das formas políticas. (VOEGELIN, 2000b: 196-200)

<sup>266</sup> Voegelin considera a expressão *homem maduro* mais adequada do que o consagrado *indivíduo bom*, também adotado pela edição brasileira da *Ética a Nicômaco* em referência (ARISTÓTELES, 2014: 119).

*epistemologia da ética e da política*”, concluindo a transição entre simbolizações cosmológicas da ordem e Ciência Política em sentido estrito. No período cosmológico, o complexo desejo-bem constituía uma unidade compacta no interior do mito; a atitude contemplativa dos filósofos místicos, resgatada e aperfeiçoada por Platão, extraía a verdade do mito por meio da anamnese do “inconsciente” helênico (a memória que permeia o tempo infinito dos ciclos recorrentes, no fenômeno que Eric Dodds denomina o “conglomerado herdado” de elementos “irracionais”), para submetê-lo à análise crítica. Por sua vez, Aristóteles utilizou os ensinamentos platônicos, consolidados como corpo teórico, para fundar as verdades prudenciais na verdade do mito; desse modo, “*o debate sobre a verdade em ação não é nem uma apresentação vã de opiniões sem verificação, nem uma intuição de ‘valores’ no abstrato; é uma análise crítica das excelências em existência real numa sociedade histórica*”. (VOEGELIN, 2009c: 355-357)<sup>267</sup>

Destarte, o *bios theoretikos* e as virtudes dianoéticas, tendo o *spoudaios* como modelo de excelência, substituem a meditação mística como método noético de elevação da alma e ordenação da *polis* (VOEGELIN, 2009c: 131). A construção não teria excluído os problemas enfrentados por Platão, apenas mudado seu patamar. Como ciência geral da ação, a Ciência Política não poderia prescindir de uma filosofia da existência histórica para, da perspectiva da posição do teórico, tentar alcançar efetividade social. Ainda assim, o resultado não seria assegurado. Para Aristóteles, a *polis* era ainda a forma abrangente da existência; porém, a prática das virtudes e a busca pela *eudaimonia* tenderiam a romper os limites de uma ciência da ação política: a felicidade maior é proporcionada pela contemplação, função suprema da alma. Nesse ponto o tema da *physis* emerge de forma decisiva: a melhor realização de algo é a realização de sua natureza, e a natureza humana é o *nous* – a vida do intelecto. (VOEGELIN, 2009c: 358-362)

No entender de Voegelin, o *bios theoretikos* pode ser considerado uma versão intelectualizada da visão platônica do *Agathon*. Ainda que tenha realizado a transição para uma Ciência Política conceitual, a especulação aristotélica permaneceria vinculada ao princípio antropológico platônico, ao passo que dava prosseguimento ao processo de dissociação entre instituições simbólicas e o mito da alma do filósofo, iniciado pelo próprio Platão nas *Leis*. O processo resultou na autonomia da teoria geral da ação, disciplina que tem

---

<sup>267</sup> Em carta a L. Strauss (1942), Voegelin destaca que Aristóteles, na condição de “místico intelectual”, foi capaz de “*trabalhar desimpedidamente com o sistema de relevância criado pelo mito, subsumindo massas de material empírico às imagens míticas que haviam sido transformadas em conceitos*”. Esse seria, portanto, o principal ponto de distinção entre as modalidades platônica e aristotélica da *episteme politike*. (VOEGELIN, 2009d: 340)

na *Ética a Nicômaco* seu marco inicial; por seu turno, a Ciência Política, no sentido de arte independente de criação de instituições estáveis, também se emancipou. Porém, a exemplo do antigo mestre, Aristóteles permaneceu circunscrito ao universo da *polis* e à busca por sua melhor realização. As limitações relativas a essa posição histórica, muito distinta do *cosmion* imperial ecumênico que se tornaria a forma política prevalente nos séculos seguintes, restariam minimizadas pelo caráter assistemático de sua obra, cujo conteúdo (abrangendo ampla gama de “complexos teóricos” antropológicos, éticos e políticos) resistiu ao teste do tempo. (VOEGELIN, 2009c: 412-413). Por outro lado, as limitações inerentes ao horizonte histórico da *polis* acabaram dando origem ao equívoco, por parte de vários intérpretes, de considerar que, para Aristóteles, o justo seria sempre convencional. (NEIVA, 2011: 243-245).

Alguns anos mais tarde, no período em Munique, Voegelin retomou a questão da justiça em Aristóteles no texto *Justo por natureza*, integrante da coletânea *Anamnese*, tendo como tema o símbolo *physei dikaion*.<sup>268</sup> Em tese, os estudos do segundo e terceiro volumes de *Ordem e História* haviam esgotado o tema da ordem no pensamento de Platão e Aristóteles, mas até o final da vida Voegelin continuou retornando às suas obras enquanto aprofundava as pesquisas sobre teoria da História e da consciência. Nessa trajetória, ao que me parece, o *physei dikaion* foi identificado como principal símbolo para articulação da tensão existencial no plano da justiça na filosofia platônico-aristotélica.

*Physei dikaion* é definido pelo autor como o “símbolo interpretativo da experiência noética da ação justa”. Ele surge, como componente do justo político (*politikon dikaion*), no Livro V da *Ética a Nicômaco*, no trecho (1134b18 em diante) usualmente compreendido como o núcleo da doutrina jusnaturalista de Aristóteles.<sup>269</sup> Voegelin destaca as dificuldades de interpretação, a começar pela mencionada limitação inerente ao horizonte histórico da *polis*. Destarte, os trechos pertinentes da *Ética* e da *Política* devem ser lidos na perspectiva do contexto teórico mais amplo, sem se perder de vista as diferentes acepções dos símbolos *physis* e *dikaion*. Dito isso, seria necessário ter em mente a peculiaridade do *physei dikaion*, que compreende um aspecto imutável (a fonte do justo, válida a qualquer tempo e em qualquer parte) e um *kineton*, termo que designa o aspecto dinâmico da tensão existencial. (VOEGELIN, 2009: 177-178).

<sup>268</sup> Ensaio publicado originalmente, em 1963, como *O direito natural na teoria política*.

<sup>269</sup> “A justiça política é em parte natural, em parte convencional: natural a que vigora do mesmo modo em todos os lugares e não depende da aceitação ou não aceitação; convencional aquela que originalmente é possível ser estabelecida deste ou daquele modo indiferentemente, mas que, uma vez estabelecida, deixa de ser indiferente.” (ARISTÓTELES, 2014: 200)

Para Voegelin, as teses de Aristóteles alternariam entre o sentido geral e o sentido especificamente político dos termos *justiça* (*dikaiosyne*) e *justo* (*dikaion*), sem estabelecer claramente os pontos de transição.<sup>270</sup> As formulações nem sempre constituiriam argumentos, mas “*fluxos circulares de significados*” a ligar o justo intimamente à *polis*, com suas relações entre “*homens livres e iguais*”. Nesse sentido, a lei não poderia admitir qualquer conteúdo positivo arbitrário: o governo do *nomos* demanda que a lei possua conteúdo definido e substancial. Embora reconheça que os problemas relacionados ao símbolo *dikaion* são relevantes para quaisquer coletividades humanas, Aristóteles não aprofunda o tratamento das questões da ordem justa em outros tipos de organização política. No caso da *polis*, o justo material se funde com a realidade concreta: o *nomos* seria, em si, um *physei dikaion*.

Destarte, estritamente no âmbito da *polis*, o *justo* poderia ser considerado *natural* em quatro sentidos distintos: a) de tipo histórico paradigmático; b) de medida do contraste entre natureza humana e os aspectos incidentais das controvérsias legais; c) do elemento imutável da tensão existencial; d) do elemento mutável, expresso pelas Constituições concretas. Nas duas últimas acepções, o *dikaion* equivaleria tanto à lei divina (*theios nomos*) como às leis humanas (*anthropeioi nomos*), seguindo a distinção por Heráclito. Por sua vez, o âmbito da política (*politikon*), no qual surgem as convenções, não poderia se subordinar à ideia de uma norma eterna e imutável. (VOEGELIN, 2009: 178-185). Com isso, o caráter de idealidade das Constituições-modelo concebidas por Platão e Aristóteles não significaria que elas representem fórmulas “utópicas” de pretensão universal. No curso *The nature of the Law*, Voegelin destaca que essas Constituições ideais não tinham pretensão de realização empírica, representando testemunhos da sensibilidade intelectual e espiritual dos filósofos, genuínos registros das experiências de ordenação em suas almas. (VOEGELIN, 1991: 51-52).<sup>271</sup>

O fato de o justo por natureza não possuir conteúdo estático também traria dificuldades de interpretação; além disso, o texto da *Ética* emprega a palavra *physis* em três sentidos distintos – “natural” *físico* (biológico), *divino* e *humano* – sem distingui-los adequadamente, em sua opinião. Para Voegelin, a definição do *physei dikaion* surge da tensão entre as realizações humanas (aspecto mutável) e a substância divina (polo imutável, de conteúdo incognoscível). Esse seria o próprio cerne da ciência política aristotélica, composta por um

<sup>270</sup> Importa lembrar que na *República* a justiça (*dikaiosyne*) se impõe como a principal das quatro virtudes da alma, com a função de articular as demais – sabedoria (*sophia*), coragem (*andreia*) e temperança (*sophrosyne*) – de forma harmoniosa. (VOEGELIN, 2009c: 168-169) Na *Ética a Nicômaco*, a justiça é a soma de todas as virtudes ou “virtude total” (1130a9-11); por outro lado, a distinção aristotélica entre estudo teórico da natureza da virtude e investigação dos objetivos práticos (1103b26-30) seria inconcebível para Platão. (GUTHRIE, 1971: 436-437).

<sup>271</sup> O tema também é tratado no artigo *O que é teoria política?*, de 1954. (VOEGELIN, 2004: 62-63)

“sumário do modelo” do aspecto imutável, presente na *Ética*, e pela análise das variações das tentativas humanas de sua realização, nos Livros VII e VIII da *Política*. (VOEGELIN, 2009: 183-185)

A tensão existencial entre os polos no *physei dikaion* não pode ser resolvida no plano da teoria, mas apenas na experiência concreta e prática, daí a afirmação de que Voegelin admite a existência do direito natural em sentido pragmático, mas não teórico. (HENRIQUES, 2009: 52). Nas palavras do próprio autor:

O que é justo por natureza não é dado como um objeto que se entregaria, ele mesmo, de uma vez por todas, à afirmação em proposições corretas. Ao contrário, tem seu modo de ser na experiência concreta do homem do que é justo, que é imutável e em todo lugar o mesmo, e, no entanto, em sua realização, de novo mutável e em toda parte diferente. O que temos aqui é uma tensão existencial que não pode ser resolvida teoricamente, mas apenas na prática do homem que a experimenta. (VOEGELIN, 2009: 186)

Essa função de mediação seria desempenhada pela virtude humana da *phronesis* (*frônese*), tema do Livro VI da *Ética*, costumeiramente traduzida como *sabedoria prática* ou *prudência*. Aristóteles foi responsável por expandir o caráter desse símbolo: pela *phronesis* aristotélica, a tensão entre *justo* e *ordem verdadeira* se subordina não apenas à esfera política, mas também à esfera mais ampla das virtudes em geral e do equilíbrio existencial. Consequentemente, diante da necessidade de tomar decisões no plano das ações concretas, a ética não pode ser considerada um “catálogo de princípios morais” ou “refúgio frente às complexidades do mundo”. Afinal, ainda que o conhecimento dos princípios gerais seja inegavelmente importante, sua eventual ausência não impede que o indivíduo pratique a ação correta (VOEGELIN, 2009: 186-188), como acontece cotidianamente.<sup>272</sup>

Para Aristóteles, a elevação do nível de consciência se inicia pelo exame das opiniões no nível do senso comum: afinal todas as pessoas agem como se possuíssem um objetivo último. Em sua ética, a validade desse postulado independe da admissão, aceitação ou do grau de articulação desse impulso. Portando, caberia à análise trazer essa verdade pressuposta à consciência articulada, buscando identificar os critérios para avaliação da verdade ou inverdade das opiniões. Em uma sociedade pluralista, inicialmente seria necessário identificar as diferentes opiniões de senso comum sobre o tema controverso e, em seguida, definir os critérios racionais objetivos para análise crítica e decisão. Na filosofia aristotélica, esses critérios decorrem da hierarquia do ser, tendo a *vida da razão* como propósito último.<sup>273</sup> A

<sup>272</sup> A *phronesis* aristotélica representou a reformulação do sistema fechado das quatro virtudes mencionadas na *República* de Platão: sabedoria (*sofia*), coragem, (*andreia*) e temperança (*sofrósine*), coordenadas pela “justiça” (*dikaiosyne* ou *diceosine*), no sentido de conduta justa e correta. (PLATÃO, 1965: 147-195)

<sup>273</sup> Palestra *Em busca do fundamento*, de 1965. (VOEGELIN, 2000b: 227-229)

compulsoriedade da norma é atributo direto da participação da lei no intelecto (*nous*) e na prudência (*phronesis*). Sua concepção do legislador – a quem cabe “*assegurar a predominância social da excelência humana conforme entendida pelo spoudaios*” (VOEGELIN, 2009c: 359) – contrasta fortemente com o modelo do período do iluminismo moderno, abordado no item 5.1.2.

Provém daí também a relação entre *phronesis* e a filosofia do *common sense*. No ponto, Voegelin adota a concepção do escocês Thomas Reid (1710-1796), para quem o senso comum designa um “*tipo compacto de racionalidade*”. Por essa linha, seriam padrões de conduta e julgamento informados pela razão, mas sem a luminosidade dos *insights* noéticos propriamente ditos. Em outras palavras, trata-se de “*um hábito civilizacional que pressupõe a experiência noética*”, sem que os indivíduos por ela orientados tenham, eles próprios, “*conhecimento diferenciado da noese*”. Por outro lado, a baixa diferenciação da *noese* representaria um fator objetivo de desvantagem dos juízos de senso comum, em comparação com os juízos ideológicos. (VOEGELIN, 2009: 510-512; LAWRENCE, 1984: 103)

Em outro texto, Voegelin faz um curioso paralelo entre a *episteme politike* aristotélica e a teoria da instituição de Hauriou na questão dos critérios de reconhecimento da ordem verdadeira. Ele observa que a capacidade de organização da sociedade a partir de um ato da consciência (a realização da ideia diretriz) representa uma concepção completamente estranha ao pensamento helênico. A origem desse “elemento criativo” estaria na diferenciação pneumática da consciência, em desenvolvimento distinto da modalidade estritamente racional (noética). Na filosofia aristotélica, o ponto restaria absorvido no simbolismo da *phronesis*, como ação humana orientada pelo amor divino.<sup>274</sup>

Dito isso, o aspecto mutável (*kineton*) do justo incide sobre a ação concreta, consoante o impulso originado no elemento divino presente na origem (*arche*) da razão: o *kineton* seria o próprio *locus* de manifestação da verdade da existência. Voegelin observa que a concepção aristotélica preserva traços do período cosmológico helênico: o movimento do ser parte do motor imóvel (primeira causa) e, atravessando cosmo e natureza, impulsiona a ação (última “coisa movida” no âmbito humano). O mutável histórico e a substância a-histórica se misturam num único complexo movido pelo polo transcendente; e a ética constitui uma fase no movimento divino do ser que leva à verdade da ação:

Este conhecimento pode ser ordenado e expresso na forma duradoura de proposições de vários níveis de generalidade, cuja forma é chamada *ética*. À medida que este estado constante de conhecimento é o instrumento usado pelo divino para atingir sua verdade na realidade da ação, a própria ética é uma fase no movimento do ser que termina no *kineton*, e sua criação é um

<sup>274</sup> Ensaio *O homem na sociedade e na história*, de 1964. (VOEGELIN, 2000b: 196-202)

trabalho de manutenção do motor imóvel. A realização filosófica da ética tem sua dignidade como parte do movimento divino que leva à verdade da ação. (VOEGELIN, 2009: 189-190)<sup>275</sup>

Situado entre motor e movido, segundo essa tese, cada ser humano tem seu próprio grau de permeabilidade ao movimento do ser. No estágio mais alto de sensibilidade se encontra o *spoudaios*, cujo discernimento determina a verdade da ação concreta. Destarte, a *phronesis* representa a virtude da ação justa, cuja ativação se dá pela participação na visão da ideia do bem (*opsis*). Tal aspecto, contudo, teria sido obscurecido pelos resíduos da visão cosmológica caracteristicamente helênica: oscilando entre orientação transcendente e finalidade imanente, a formulação de Aristóteles não chegou a explicitar a ativação da virtude através da experiência de transcendência. (VOEGELIN, 2009: 190-192)

Syse (2014: 12-14) destaca que a interpretação de Voegelin, diferentemente de outras teorias contemporâneas do direito natural, consegue relacionar dois importantes aspectos do pensamento aristotélico: o *movimento cósmico que parte do fundamento divino do ser* e a importância de uma *teoria ética voltada para a realidade concreta*. Nesse sentido, o *kineton* representaria mais do que o aspecto mutável da existência, referindo-se ao próprio movimento do ser no Entremeio. Por esse prisma, a ética aristotélica contempla a realização dos potenciais humanos na vida em sociedade, consoante propósitos capazes de conferir significado à existência. Inserida no movimento do cosmo, essa realização de potenciais seria o que torna possível a política e a própria Filosofia; daí o fato de a ética se relacionar tanto com o polo transcendente do ser como, mais concretamente, com a ação humana cotidiana.<sup>276</sup>

Nesse ponto, cabe destacar que a concepção atenuada de direito natural (como expressão normativa dos *insights* originados numa teoria da natureza humana), mencionada nas notas suplementares da apostila *The nature of the Law* (anteriores ao estudo de *Anamnese*, portanto) reflete justamente a ideia aristotélica do *bios theoretikos*, reformulada como norma de conduta. (VOEGELIN, 1991: 81-82; NORDQUEST, 1999: 38)

De qualquer modo, não resta dúvida, para o autor, a busca por uma “*ideia eterna de justiça*” constitui uma ilusão. (VOEGELIN, 2017: 166) Em suma, o modo especificamente

---

<sup>275</sup> No ponto, remeto a segunda e terceira acepções do símbolo *nous*, referidas no item 2.3: como transcendência da existência humana no movimento em direção ao fundamento (*zetesis*) e como fundamento criativo da existência, que exerce atração (*kinesis*) sobre a *psyche*. Também é importante destacar que, no pensamento de Aristóteles, o fundamento (*aition*) retém o sentido compacto do mito, não devendo, portanto, ser confundido com as simbolizações diferenciadas posteriores, ou tampouco com a “metafísica” do cristianismo. No tema, veja-se a carta a M. Müller, de 1965. (VOEGELIN, 2007: 489-492)

<sup>276</sup> Segundo Villey (2005: 47-54), no pensamento de Aristóteles o justo da lei positiva complementa o justo natural, compreendido como “método natural” de observação das experiências empíricas das organizações políticas. No período moderno, essa forma de compreensão do justo teria dado lugar a duas modalidades de pensamento: o direito natural deduzido de princípios *a priori* da razão prática e as definições abstratas da natureza humana.

humano de permeabilidade à ordem do cosmos se expressaria na *phronesis*, no sentido de conhecimento que conduz à percepção da “vida boa” (*eu zen*): “o modo especificamente humano de permeabilidade para a ordem do cosmos”. Não se trata, porém, do conhecimento (*episteme*) dos princípios ou de proposições derivadas, mas de modalidade de “ciência mestra”. Nesse sentido, a virtude da *phronesis* equivaleria, no plano individual, à *episteme politike* no plano da *polis*. (VOEGELIN, 2009: 193-195)

Voegelin identifica pelo menos um aspecto problemático nessa concepção. A *phronesis* costuma ser compreendida no sentido de *conhecimento da ação justa*; porém, a ênfase no aspecto dinâmico da existência a aproxima do sentido de *conhecimento como ação*. Porém, A verdade da *phronesis* não estaria nos princípios, mas na ação concreta, daí a capacidade humana de agir corretamente, mesmo sem conhecer os princípios. Essa compreensão “ontológica” é reforçada pela distinção aristotélica entre *phronesis* e síntese (*synesis*), a última com o sentido de *compreensão*” ou *juízo justo*.<sup>277</sup> Ambas teriam o mesmo escopo, mas na síntese, conhecimento e ação estão separados: é possível que o comportamento do indivíduo de bom juízo (*synetos*) não seja correto e efetivo. Contudo, a ação virtuosa constitui o fim último (*eschaton*) do conhecimento, o que evidenciaria a relação intrínseca entre *phronesis* e o movimento do ser no Entremeio: a relação que permite à psique humana acessar a ordem transcendente do cosmo. (VOEGELIN, 2009: 195-196) Por outro lado, a ausência desse elemento reflexivo acarretaria a contração ou anulação do *bios theoretikos*, podendo resultar em uma concepção da ação *pura* e destrutiva, pois incapaz se orientar por um modelo de ordem. (VOEGELIN, 2019: 346-350)<sup>278</sup>

A análise do símbolo *physei dikaion* esgota os propósitos do presente estudo. Antes de concluir, parecem-me necessárias algumas observações sucintas acerca dos desdobramentos históricos das teses de Aristóteles, na interpretação de Voegelin.

Como mencionado (item 1.2.1), a origem dos diversos equívocos e dogmatizações da filosofia da existência remeteria à dupla concepção da natureza por Empédocles, retomada por Aristóteles: a natureza como *forma* e como *vir-a-ser* (ou *transformar-se*). O bloqueio emocional causado pela presença do elemento divino (*daimon*) estaria na origem da

<sup>277</sup> A edição em referência traduz *synesis* como “discernimento”. (ARISTÓTELES, 2014: 237-238)

<sup>278</sup> O ponto é desenvolvido a partir das ideias de Mikhail Bakunin (1814-1876). Para Voegelin, seus escritos evidenciam plena consciência da estrutura da existência revolucionária: espiritualmente sensível à decadência da ordem ocidental, mas com a alma fechada ao empuxo do polo transcendente do ser, Bakunin defendeu a total destruição de “todas as formas contemporâneas da vida europeia”, sem, contudo, vislumbrar os contornos da nova ordem que substituiria a antiga. Provém daí o postulado de que sua geração se encarregaria da destruição, para que pessoas mais jovens e evoluídas pudessem iniciar a reconstrução. Trata-se de uma concepção sacrificial da existência, pela qual o rebaixamento consciente da própria personalidade em atos de violência homicida exerce a função histórica de produzir a transição para a boa sociedade. (VOEGELIN, 2019: 348-350)

dificuldade em lidar com o aspecto dinâmico da natureza na experiência do ser. Essa inquietação teria levado à prevalência, na metafísica de inspiração aristotélica, da concepção da natureza como forma. (VOEGELIN, 2009: 209-215) Contudo, a transcendência manteria ativa a tensão da existência, que não pode ser contornada pelo artifício da ação moral baseada em fórmulas de direito natural: sem a tensão em direção ao fundamento, Voegelin entende que a ética simplesmente se esvanece. (NORDQUEST, 1999: 37-38)

Com isso, a compreensão equivocada do *physei dikaion* teria constituído importante etapa no processo de dogmatização das doutrinas do direito natural, com consequências perenes para a Filosofia do Direito ocidental. O processo teria sido iniciado pelos estoicos, e à altura do Renascimento o símbolo se separara por completo das experiências subjacentes, chegando às escolas de Filosofia como o *topos* “*direito natural*”. Com isso, a ideia de um corpo de normas imutáveis e eternamente válidas alcançou ampla influência a partir do séc. XVII. Para Voegelin, à sua própria época o debate sobre o tema, embora renovado, permanecia ainda no nível tópico. (VOEGELIN, 2009: 177)

É preciso lembrar que, a despeito da imensa importância do legado platônico-aristotélico, o fato é que, a seu próprio tempo, a Filosofia clássica não demonstrou poder efetivo de ordenação da realidade política.<sup>279</sup> A empreitada de Platão era indissociável das experiências da própria alma, sem as quais pareceria ilusória; já a realização intelectual de Aristóteles não teria sido capaz de atender aos apelos do espírito. (VOEGELIN, 2012: 110-111). Além disso, os processos de diferenciação da consciência noética não chegaram a anular o universo simbólico do período cosmológico. A proximidade temporal entre simbolizações compactas e diferenciadas teriam gerado dificuldades e incompreensões para a interpretação de certos *insights*, que perdurariam ao longo dos séculos.

Como dito, a hipóstase do polo imanente da existência teria surgido, na metafísica de inspiração aristotélica, com a negligência da realidade tensional da existência e a busca pela construção de sistemas. Para Voegelin, a própria ideia de direito natural resultou do longo processo histórico de dogmatização do *physei dikaion* aristotélico, a partir da incompreensão da relação essencial entre experiência e símbolo e, conseqüentemente, da atribuição de falsa concretude aos símbolos, como se objeto fossem.

Por outro lado, talvez o “descarrilamento” dos símbolos da experiência em tópicos de especulação tivesse sido inevitável após a mudança de ênfase promovida pelos discípulos de Platão, dirigindo a investigação na direção do polo imanente do ser. (VOEGELIN, 2009c:

---

<sup>279</sup> Carta a M. Henningsen, 1969. (VOEGELIN, 2007: 600)

332-335) Na realidade, os fenômenos de cisão entre símbolo e experiência teriam origem no próprio pensamento de Platão, mais especificamente no *Timeu*. A obra reintroduz o Demiurgo (símbolo *alto magistrado* da cultura micênica) como tentativa de recompor em alguma medida o mito cosmogônico e recuperar, ainda que parcialmente, o vínculo entre cosmo e deuses, rompido pela irrupção da experiência de transcendência e a visão do *Agathon*. Com isso, porém, a distinção entre mito cosmogônico e movimento dialético da consciência no Entremeio teria se turvado.<sup>280</sup> É importante lembrar que uma das vertentes mais relevantes do gnosticismo antigo surgiu, por volta do séc. II, como dissidência dos círculos neoplatônicos. Partindo de uma concepção radical da transcendência, esses primeiros gnósticos consideravam necessário trazer a revelação do plano do “deus alienígena” para a esfera terrena, através de uma imprescindível intermediação humana. (BURNS, 2014: 32-47) No plano epistemológico, essa modalidade de pensamento pugnava pelo conhecimento intuitivo da realidade, diante da exaustão da dialética como método filosófico e da lacuna representada pela inexistência de verificação empírica das hipóteses. (YATES, 1964: 1-6) Mais adiante, o resgate da metafísica aristotélica no período medieval teria originado os problemas já mencionados (item 5.3.1).

As formulações platônico-aristotélicas da ordem estavam estritamente relacionadas com a forma da *polis* grega. Com a ascensão dos impérios ecumênicos (item 2.3, retro), novas simbolizações se faziam necessárias. Na história ocidental, o elemento ecumênico decisivo foi o surgimento e expansão do cristianismo. Como dito ao início (item 1.2.1), para Voegelin a diferenciação da consciência da realidade transcendente resultou nos *saltos no ser*, ontologicamente equivalentes, ocorridos na filosofia grega e na tradição profética israelita. A especificidade da espiritualidade cristã e seu amálgama com o legado helenista tiveram importantes repercussões nos campos da teoria política, da consciência e da História, no curso do longo e complexo processo civilizacional ocidental – compreendendo o desenvolvimento do *cosmion* imperial medieval, sua corrosão pelos sectarismos religiosos, a ascensão das formas nacionais e o surgimento de uma nova forma de racionalidade, no problemático período convencionalmente referido como *modernidade* – a cujo estudo Voegelin se dedicou com tanto afincio.

O cristianismo incorporou elementos de ambas as tradições e os traduziu num código moral de base espiritual, tendo como princípio o fundamento comum na realidade divina que

---

<sup>280</sup> Carta a G. Jaffé, 1961. (VOEGELIN, 2007: 438) As consequências teriam surgido já no pensamento de Filon de Alexandria (20 a.C.- 50 d.C.), que equiparou a narrativa bíblica do *Gênesis* a um corpo de “pensamentos” (*noemata*) filosóficos. (VOEGELIN, 2010: 84-85)

se fez presente na realidade terrena. A ética aristotélica pressupunha uma escala de tipos humanos orientados para o *bios theoretikos*, em reformulação das hierarquias platônicas fundadas na ordem da alma. Aprofundando o *insight* religioso, Aristóteles chegou à ideia de *homonoia*: o vínculo político que nasce da formação das almas pelo *nous*. Como visto ao longo do segundo capítulo, a *homonoia* se tornou um símbolo central para a ideia de comunidade no cristianismo paulino e, transmutada em *like-mindedness*, no pragmatismo norte-americano.

Contudo, na antropologia aristotélica o vínculo da *amizade* (*philia*) existe apenas entre iguais, não havendo, portanto, *philia* entre indivíduo e Deus. (*Ética a Nicômaco*, 1158b30-1159a10). Como um ser essencialmente orgânico, o indivíduo humano realiza suas potencialidades no mundo imanente, muito embora essa realização seja simbolizada como imortalização. No cristianismo, a experiência radical da transcendência, traduzida nos símbolos *fé* (vínculo espiritual entre os polos do ser) e *graça* (responsável pela transfiguração da alma), transmutou a *philia* aristotélica na *amicitia* tomista. A doutrina da amizade entre comunidade e Deus, simbolizando a relação de tensão entre os polos do ser no Entremeio, teria proporcionado a medida de equilíbrio para o impulso individualista da fé.<sup>281</sup> Mais adiante, contudo, a desintegração do *cosmion* medieval, do qual esse simbolismo era um dos fundamentos, não teve o contraponto de uma sensibilidade espiritual socialmente eficaz, o que teria permitido a ascensão do imanentismo e de evocações ideológicas “*da realização intramundana da existência humana perfeita*”. (VOEGELIN, 2009c: 191-192; 421-423; ARISTÓTELES, 2014: 289-354)

No campo do Direito, esse desenvolvimento histórico teria sido fortemente condicionado pelo ecumenismo da escola estoica, no qual o esforço em dotar a verdade noética de autoridade espiritual, eliminando “*a linguagem concreta da tensão*” (cf. item 2.2.1) através do método alegórico (rejeitado expressamente por Platão), teria acarretado a hipóstase dos símbolos filosóficos à posição de “divindades compactas” e em uma filosofia literalista que pecaria por tratar os símbolos como objetos, acerca dos quais são formuladas proposições.<sup>282</sup>

A deformação estoica da Filosofia teria sido absorvida na civilização romana e, na vertente elaborada por Cícero, tornado-se predominante na doutrina do Direito do período

<sup>281</sup> Carta a L. Strauss, 1951. (VOEGELIN, 2007: 78)

<sup>282</sup> Os estoicos rebaixaram o tema da alma ao plano da Física ou filosofia natural: a *psyche* é compreendida como uma das manifestações da *héxis* (“qualidade determinante” ou “força interna”) dos elementos da realidade, hierarquicamente inferior à inteligência humana e ao intelecto divino. Desse modo, tanto os elementos naturais, como os animais e o mundo possuíam *psyche*. No ser humano, seriam componentes da alma os sentidos e as faculdades. (DUMONT, 2004: 586-616)

imperial, alcançando assim a patrística, o pensamento jurídico do Renascimento e a fase do Estado-nação. (VOEGELIN, 2010: 90-103). No plano do dever-ser, a ética platônico-aristotélica teria dado lugar ao conceito de “adequação do comportamento”, sintetizado por Zenão no símbolo *kathekon* ou “ato adequado”. (VOEGELIN, 2012: 134; DUMONT, 2004: 641-646).<sup>283</sup>

Já no pensamento de Tomás, a expressão *lex naturalis* designa os ditames da razão, os quais, devido à imperfeição humana, são orientados pelos princípios gerais da *ratio* divina (*lex aeterna*). A partir do século XVII, os sistemas de direito natural passaram a derivar a *lex naturalis* do *jus naturale*: a existência humana *natural* e o direito nela implicado servem como base para o estabelecimento da estrutura política em termos contratuais (entre os membros da comunidade e entre comunidade e governante). Essa ruptura, no entender de Voegelin, teria influenciado fortemente a vertente germânica do *Naturrecht* e deixado marcas em importantes campos das ciências humanas de seu tempo. (VOEGELIN, 2012a: 259-260; 2017a: 60-62)

Na sua análise, foram essas as principais etapas do processo de dogmatização do direito natural, esmaecendo gradualmente a experiência da tensão existencial presente na origem do símbolo justo por natureza.

---

<sup>283</sup> Justamente por considerar que o termo *dever* assumiu sentido diverso no seio do cristianismo, especialmente por influência de Kant, Jean-Paul Dumont prefere traduzir *kathèkon* como *conforme*; destarte, conformes são os preceitos que permitem aos indivíduos de boa índole, ainda que desprovidos de sabedoria, viver em harmonia com sua própria natureza (DUMONT, 2004: 641). A diferença para o senso comum aristotélico pode parecer sutil, mas a rejeição do *peitho* transcendente teria sido importante condição para o surgimento do gnosticismo político e das especulações ideológicas.

## 7 CONCLUSÕES

Ao termo da pesquisa, cabe a indagação: em nossa realidade, o que podemos extrair da obra de Eric Voegelin para a compreensão e interpretação do Direito?

Para responder a essa questão é preciso destacar, uma derradeira vez, o aspecto fulcral de seu pensamento: o postulado de que a abertura do ser humano à experiência da transcendência constitui o dado antropológico fundamental, a partir do qual se articulam os processos de ordenação da consciência e da vida em sociedade. Esse é o fundamento de sua ambiciosa concepção da Ciência Política, imbricada profundamente com a Filosofia da História (compreendida como o *registro das experiências humanas do ser eterno no tempo*) e da consciência (as teorias dos *níveis de profundidade da psique* e dos *três planos de linguagem*).

Como visto ao longo do trabalho, desde sempre Voegelin concedeu ao Direito um lugar central em suas teorias, inicialmente na condição de *priori* social, passando pela reformulação da *Staatslehre*, pela crítica ao positivismo jurídico e pelas reflexões acerca da realidade empírica da ordem da sociedade concreta em *The nature of the Law*; e chegando, na fase madura, às reflexões acerca da relação entre natureza humana e justiça. A meu ver, é patente a presença da coerência nessas reflexões, ao longo dos diferentes momentos da trajetória do autor, podendo-se afirmar que o Direito permanece como tema implícito em toda sua obra, mesmo que, em sua maior parte, ela não lide com temas estritamente jurídicos.

Os estudos de literatura secundária consultados, quando tratam do Direito na obra de Voegelin, costumam se ater exclusivamente a determinados pontos de abordagem, como os textos do período vienense, as polêmicas com Hans Kelsen ou a apostila *The nature of the Law*. Até onde consigo vislumbrar, essas análises não chegam a levar em conta o contexto amplo da obra e da vida do autor. Diante dessa lacuna, a pesquisa buscou identificar, de maneira abrangente, a importância do Direito para o desenvolvimento de suas ideias, tendo como eixo o substrato simbólico dos processos humanos de ordenação da realidade. Espero haver respeitado o método anamnético, pelo menos em alguma medida, buscando relacionar os pontos temáticos críticos com o contexto histórico-biográfico mais amplo.

Sou levado a concluir, portanto, que a epígrafe que abre a tese, retirada de *The nature of the Law*, sintetiza exemplarmente a visão do autor. Em tradução livre: “o Direito certamente é alguma coisa, mesmo constatemos se tratar apenas de um fragmento de uma realidade mais compreensiva (*“the Law certainly is something, even if it should prove to be only a fragment of a more comprehensive entity*).

No meu entender, a frase é uma síntese que também serve de advertência: afinal, um dos tradicionais cavalos de batalha da filosofia jurídica é o princípio da autonomia do Direito. Embora sua aplicação ao plano técnico-analítico não traga muitas dificuldades, a defesa inflamada do princípio da autonomia pode facilmente enveredar para a ilusão positivista de uma *teoria pura do Direito*, no sentido de considerar o ordenamento jurídico uma entidade ou sistema com existência autônoma em relação a outros planos da realidade.

O referido tema da autonomia remete à problemática questão da legitimidade do ordenamento jurídico e de sua possível relação com as esferas da moral e da política, que se tornara especialmente urgente na época da juventude do autor, com a ascensão dos totalitarismos políticos. Como visto, elementos do vitalismo francês e da doutrina anglo-saxã da esfera pré-jurídica foram utilizados por Voegelin para elaborar sua própria teoria, de modo fragmentário, tendo como eixo o símbolo *instituição*.

Com o passar dos anos, essas reflexões se aproximaram do tema mais vetusto da Filosofia do Direito: a justiça. Essa é a questão central para as outras duas modalidades de símbolos jurídicos que, no meu entender, emergem da obra do autor: *dever-ser* e *justo por natureza*. Nos estudos da década de 1930 acerca das versões kantiana e kelseniana do *Sollen*, a questão crítica da relação entre as esferas do ser e do dever-ser permanecera em aberto. No período intermediário, a tese do *Ought in the ontological sense*, desenvolvida a partir do paradigma teórico da existência humana no Entremeio, dissolveu o problema da comunicação entre as esferas do ser e do dever-ser: afinal, seja no plano do indivíduo, seja da sociedade, *não há ser sem dever-ser*.

Em outras palavras, para Voegelin a existência humana *natural* não pode ser dissociada do empuxo existencial na direção da conduta correta e da realização do bem e da justiça. Isso não quer dizer que todos os indivíduos se esforcem para agir de forma justa, pois o empuxo existencial pode ser desprezado, ou talvez se atrofiar; além disso, desordens da alma podem deformar a experiência, especialmente com a hipóstase do ego. De uma forma ou de outra, o empuxo seria, no seu entender, um elemento existencial inescapável. Com a tese do dever-ser em sentido ontológico, Voegelin extrapolou esse *insight* da existência individual para a coletiva: a *kinesis* que impulsiona o indivíduo também incidiria sobre a sociedade, no esforço comum de adequação a uma ordem ideal.

Por conseguinte, os instrumentos para a organização das aspirações e dos inevitáveis dissensos sociais seriam fornecidos pela ciência política e articulados pelo Direito; por outro lado, o ordenamento jurídico concreto representaria a ordem empírica da comunidade política,

em sua precariedade e permanente mutação, buscando se aproximar o quanto possível da ordem perfeita irrealizável.

Esse modelo teórico, resultante do resgate e reformulação de aspectos da Filosofia clássica menosprezados pelo pensamento político moderno, parece um bom ponto de partida para a compreensão não apenas da persistência de elementos religiosos e/ou gnósticos na esfera da existência política, mas do próprio anseio por justiça, que constitui um dos seus pilares. Afinal, a despeito das mais diferentes linhas críticas às teorias do direito natural, parece-me muito claro que o trabalho de interpretação e aplicação do Direito não pode se esquivar da ideia de justiça.

Nesse tema, um problema recorrente se refere à subjetividade das concepções de justiça e, conseqüentemente, ao risco de arbitrariedades no processo de interpretação e aplicação do Direito, caso sejam esses os critérios orientadores do trabalho do operador: trata-se de questão da maior relevância, que há tempos permeia a literatura jurídica. Nos últimos anos, os estudos no campo da *teoria da decisão* se expandiram significativamente no Brasil, incorporando elementos de linhas distintas como a ponderação de princípios, as teorias da argumentação e a hermenêutica filosófica. Embora existam muitos contrastes entre essas diferentes teorias, pode-se afirmar que, de forma geral, a fundamentação é considerada o componente essencial para a objetivação da decisão, permitindo o controle social, o contraponto por outras interpretações e a consolidação dos entendimentos, no curso do *continuum* temporal do ordenamento.

Destarte, costuma-se dizer que as intenções e sentimentos do operador do Direito devem ser considerados irrelevantes para uma teoria da decisão. Essas questões pertenceriam, assim, a campos como a Psicologia ou Sociologia do Direito. Trata-se de premissa perfeitamente defensável, diante da necessidade de controle objetivo das decisões: tudo aquilo que não se integra à fundamentação não tem importância. Ainda assim, mesmo que em bases distintas, parece claro haver aí pelo menos algum resquício da aspiração juspositivista por uma ciência do Direito isolada dos campos da Sociologia e da moral.

Permanece relevante, nesse sentido, a advertência feita por Voegelin em *The nature of the Law*: a Ciência do Direito e a Sociologia podem ser consideradas fundamentais para a compreensão da estrutura de ordem da realidade, embora constituam visões parciais. Porém, não bastaria considerá-las complementares, pois, como visto exaustivamente ao longo do trabalho, tal estrutura possuiria características que não costumam ser consideradas por esses ramos do saber.

Se procedente tal hipótese, quais seriam as consequências para uma teoria da decisão? Essa é uma das grandes lacunas no estudo da teoria do Direito de Voegelin, mas, seguindo os marcos teóricos estabelecidos em sua obra, podemos vislumbrar algumas respostas.

As teorias da *existência no Entremeio* e do *dever-ser em sentido ontológico*, sob o meu ponto de vista, não têm maior relevância para a decisão de questões jurídicas cuja solução dependa da aplicação literal de alguma norma de conteúdo objetivo ou de entendimento consolidado pela jurisprudência. Sabidamente, casos simples constituem a maior parcela da lide diária dos profissionais do Direito, e, para decidir a maior parte das causas sob sua responsabilidade, um juiz não precisa se preocupar com angustiantes problemas existenciais. Porém, nem assim a preocupação com a justiça deixa de existir: espera-se que a decisão seja justa, uma vez que eventuais injustiças sempre causam diferentes graus de desconforto existencial, podendo inclusive motivar distúrbios sociais.

O problema da justiça se torna ainda mais premente nos regimes constitucionais caracterizados pela positivação de princípios: as chamadas *normas principiológicas*. Esse é o caso da vigente Constituição brasileira, que consagra como *fundamentos e valores supremos* as noções de *igualdade, solidariedade, dignidade da pessoa humana* e, como não poderia deixar de ser, de *justiça*.

Nas palestras *Hitler e os alemães*, como visto, Voegelin alertou para a necessidade de uma teoria criteriosa da justiça, justamente para que a interpretação dos princípios constitucionais não incorresse em arbitrariedades. A meu ver, suas ideias acerca do Direito como símbolo da ordem podem contribuir, no cenário atual da teoria do Direito, para a compreensão da natureza normativa dos princípios (articulados em expressões linguísticas de textura aberta), de seu conteúdo e de sua relação com as regras de teor mais objetivo. Para tanto, destaco especialmente o princípio da equivalência de experiências e simbolizações; e a distinção, pelo autor, entre os três planos da linguagem.

A teoria do Direito não costuma atentar para um ponto crucial: *a natureza dos princípios normativos é essencialmente simbólica*; por isso, antes da dogmática jurídica, sua interpretação é uma empreitada da Filosofia. A obra de Voegelin tem duas peculiaridades importantes: além de tratar de questões cruciais da Filosofia na perspectiva de uma teoria dos símbolos, ela integra a teoria do Direito na perspectiva mais ampla da sua concepção de *episteme politike*.

A constitucionalização de princípios pressupõe uma hierarquização de normas segundo a qual certas expressões linguísticas normativas ocupam posição superior, emanando seu conteúdo por toda a estrutura do ordenamento. Como visto, a concepção de hierarquia das leis

teria surgido, no pensamento de Bodin, como expressão simbólica da tensão existencial entre duração e transitoriedade. Desse modo, o autor francês traduziu a experiência de imortalidade, um dos mais antigos símbolos da linguagem humana, para o campo do Direito: os princípios expressam a presença transcendente na existência humana. Em outras palavras: as pessoas perecem, mas a dignidade da pessoa humana permanece.

Na obra de Voegelin, o símbolo *imortalidade* se articula com o símbolo *profundidade da alma*, tema do ensaio sobre o princípio da equivalência de experiências e simbolizações. Relembrando: a profundidade simboliza o movimento da consciência na direção da sua base inconsciente, atraída pelo fundamento transcendente do ser (a única constante da História seria justamente a experiência da profundidade, a partir da qual se desenvolve o substrato simbólico das historiografias propriamente ditas). De acordo com essa formulação, *psique* (alma) e *consciência* existem em continuidade uma com a outra; na área limítrofe se originam os símbolos primários, frutos da tensão entre a razão humana e o mistério da existência.

Com base nessa hipótese, seria um equívoco considerar, por exemplo, a *dignidade da pessoa humana* um “valor” permanente. Afinal, a relação entre símbolo e experiência, em nível profundo, constitui simplesmente um movimento da psique. O conteúdo surge do pensamento criticamente atento a si próprio e às experiências existenciais subjacentes, articulando os sucessivos níveis de símbolos. Dito isso, embora as experiências sejam intrinsecamente *pessoais*, não se trataria de *subjetivismo*: afinal, para Voegelin o conteúdo das proposições pode ser testado objetivamente, com base em registros empíricos e no princípio da equivalência de experiências e simbolizações.

Seria possível aplicar esses paradigmas teóricos a uma teoria da decisão jurídica? No contexto da concepção do autor sobre o Direito, trata-se de tarefa necessária, justamente para evitar possíveis arbitrariedades na interpretação. Para tanto, é preciso não perder de vista que os princípios jurídicos no topo da hierarquia constitucional – dignidade, solidariedade, justiça – são de natureza eminentemente simbólica. Trata-se, primordialmente, de expressões linguísticas de sentimentos nascidos da busca pela verdade da existência. No plano do ordenamento jurídico, o fenômeno se expressa no anseio por adequação a uma ordem ideal; e, ainda que essencialmente inalcançável (pois sua realização importaria na anulação da tensão existencial), esse seria o impulso no âmago das teorias da justiça.

Em si, o impulso da busca existencial (*peitho; kinesis*) não possui conteúdo. O conteúdo surge, na consciência individual, a partir da reflexão crítica e existencialmente atenta, de modo a evitar as armadilhas das mazelas espirituais – vontade de poder, egoísmo, superioridade moral, rancor etc. – inerentes à natureza humana. O esforço da busca pela

verdade é originalmente pessoal, podendo se expandir para a sociedade por meio de uma comunicação adequada, desde que o entorno social seja receptivo. Nesse sentido, o Direito constitui o campo, por excelência, no qual a busca pela verdade da existência se articula em preceitos normativos com graus crescentes de concretude, traduzindo as formulações simbólicas mais abstratas em conceitos passíveis de aplicação a casos concretos.

Nesse ponto, devemos retornar à tese voegeliniana dos três planos de linguagem. Partindo da hipótese da identidade entre ordenamento jurídico e ordem social empírica, o problema epistemológico surgido no campo da Filosofia da História pode ser aplicado à Filosofia do Direito. Afinal, o Direito constitui uma das mais relevantes expressões simbólicas da realidade englobante da existência humana em sociedade e de seus esforços de ordenação. Em outras palavras, ao refletir sobre essa área do conhecimento, estamos também refletindo sobre a realidade abrangente na qual nossa própria existência está inserida. Essa dimensão do ordenamento jurídico como *it-reality* não pode ser apreendida de forma exaustiva, e tampouco por meio de conceitos: trata-se da esfera da linguagem simbólica, exprimindo as experiências da tensão existencial entre o ordenamento empírico, com sua estrutura em permanente fluxo (paradoxo zenônico) e a ordem ideal almejada.

Por sua vez, a linguagem da distância reflexiva surge da reflexão filosófica, fruto da paradoxal capacidade da consciência de contemplar a realidade que a engloba. Com o uso de métodos e vocabulários adequados, a reflexão confere crescente objetividade às experiências subjacentes aos símbolos, abrindo caminho para o desenvolvimento das linguagens descritiva e conceitual. Foi justamente o que fez Voegelin, relativamente às três modalidades de símbolos jurídicos ora estudados.

Tais distinções são importantes para a compreensão do Direito como *thing-reality*, ou seja, como objeto propriamente dito da intencionalidade da consciência. Esse é o plano de linguagem que costuma ser tratado pelas teorias da decisão: nele são construídos os conceitos da teoria do Direito e da jurisprudência. Porém, como espero ter demonstrado, a linguagem jurídica intencional não pode ser considerada autônoma, especialmente em sistemas de base principiológica. É preciso ter clareza quanto à natureza simbólica dos princípios e aos processos de reflexão crítica, sem os quais a linguagem intencional não poderia alcançar objetividade.

Dito isso, é preciso ter em mente que a crescente literatura dedicada ao pensamento de Voegelin não é capaz de esgotar as possibilidades de análise de sua vasta obra, com elementos pertinentes a diferentes áreas do conhecimento. Nesse sentido, diante da reconhecida lacuna quanto aos aspectos jurídicos de suas teses, espero haver contribuído em apontar novos

caminhos para a compreensão da importância crucial do Direito no contexto mais amplo da ciência política de Eric Voegelin.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Ivone Benedetti. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ADEODATO, João Maurício. *Ética & retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

ALLEAU, René. *La Science des Symboles: contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*. Paris: Payot, 1976.

ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel C. Leão; Sérgio Wrublewski. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

AQUINO, Tomás de. *Political writings*. Trad. R.W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

AQUINO, Tomás de. *Aquinas on nature and grace: selections from the Summa Theologica*. Trad. A. M. Fairweather. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. *Metaphysics: books Γ, Δ and E*. Trad. Christopher Kirwan. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Nestor Chaves. Bauru: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTÓTELES. *Metaphysics: Book Λ*. Trad. Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 2019.

BARKER, Ernest. *Greek Political Theory: Plato and his predecessors*. Londres: University Paperbacks, 1960.

BERARDINO, Angelo (org.). *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Trad. Joseph Papa; Erik Koenke; Eric Hewett. 2. ed. Downers Grove: IVP Academic, 2014. 3 v.

BRODERICK, Albert (org.). *The French institutionalists: Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos*. Trad. Mary Welling. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

BUGG, Stuart G.; SIMON, Heike. *Fachwörterbuch kompakt Recht: englisch-deutsch-englisch*. Berlin; Münster: Langenscheidt; Alpmann Schmidt, 2006.

BURNS, Dylan M. *Apocalypse of the alien God: Platonism and the exile of Sethian Gnosticism*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2014.

- CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 4. ed. Coimbra: Almedina, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of symbolic forms*. Trad. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1955. v. 1.
- CASSIRER, Ernst. *The Philosophy of symbolic forms*. Trad. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1957. v. 3.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução à Filosofia da cultura humana*. Trad. Carlos Branco. Lisboa: Guimarães Editores, 1995.
- CERBONE, David. *Fenomenologia*. 3. ed. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CERQUEIRA, Marcello. *A Constituição na História: origem e reforma – da Revolução Inglesa de 1640 à crise do Leste Europeu*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2006.
- CHIGNOLA, Sandro. ‘Fetishism with the norm’ and symbols of politics: Eric Voegelin between Sociology and ‘Rechtswissenschaft’ (1924-1938). *Occasional Papers, X*, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, Munique, 1999.
- CLEMENS, Detlev. Introduções dos editores: As preleções “Hitler e os alemães”, de Eric Voegelin, e o contexto do tratamento alemão de seu passado nazista. In: VOEGELIN, E. *Hitler e os alemães*, 2008. p. 19-43.
- CLETO, Marcelo de Souza. *A ordem da participação: Eric Voegelin e a ontologia do ser finito*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CLETO, Marcelo de Souza. Recepção brasileira de Eric Voegelin. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n. 136, p. 319-335, 2016.
- COCKERILL, Jodi; COOPER, Barry. Editor’s introduction. In: VOEGELIN, E. *Selected book reviews*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001. p. 1-6.
- COMMONS, John R. *Legal foundations of capitalism*. Nova Iorque: MacMillan, 1924.
- COOPER, Barry. *Eric Voegelin and the foundations of modern Political Science*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.
- COOPER, Barry. *Beginning of the quest: Law and politics in the early work of Eric Voegelin*. Columbia: University of Missouri Press, 2009.
- COOPER, Barry; BRUHN, Jodi (org.). *Voegelin recollected: conversations on a life*. Columbia: University of Missouri Press, 2008.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

CORNFORD, Francis MacDonald. Psychology and social structure in the *Republic* of Plato. In: *Selected papers*. Nova Iorque: Garland, 1987. p. 256-275.

COSKUN, Deniz. *Law as symbolic form: Ernst Cassirer and the anthropocentric view of Law*. Dordrecht: Springer, 2007.

DAY, Jerry. *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of historical existence*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no século XX*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkley: University of California Press, 1951.

DRUMMOND, John J. (2009). *Historical dictionary of Husserl's Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, 2009.

DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Trad. Jacques Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de história da Filosofia antiga*. Trad. Georgete Rodrigues. Brasília: Editora UnB, 2004.

DURANT, Will. *The life of Greece: being a history of Greek civilization from the beginnings, and of civilization in the Near East from the death of Alexander, to the Roman conquest; with an introduction on the prehistoric culture of Crete*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1939.

ELLSCHIED, Günter. O problema do direito natural: uma orientação sistemática. In: KAUFMANN, A.; HASSEMER, W. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*, 2002, p. 211-280.

EMBERLEY, Peter; COOPER, Barry (org.). *Fé e filosofia política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017.

FEDERICI, Michael. *Eric Voegelin*. Wilmington: ISI, 2002.

FERREIRA, Daniel Brantes. Wesley Newcomb Hohfeld e os conceitos fundamentais do Direito. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 31, p. 33-57, 2007.

FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Trad. Leandro Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007.

FRANCA, Leonel. *Noções de história da Filosofia*. 20. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1969.

FRANZ, Michael. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *A era ecumênica*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 9-38.

FREITAS, Rodrigo Bastos de. Fundamentos teóricos da Hermenêutica Filosófica: reflexões preliminares a partir das obras de M. Heidegger e E. Voegelin. In: LEAL, Virgínia de Carvalho et al. *Anais do IV Colóquio Internacional de Pesquisadores em Direito*. Recife: Editora UFPE, p. 611-624.

FULLER, Timothy. Reflections on Voegelin on *The Nature of the Law*. Paper. *Eric Voegelin Society Meeting*. Baton Rouge, Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2003.

Disponível em:

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

Acesso em 15 jan. 2015.

GEBHARDT, Jürgen. Hermeneutics and Political Theory. Paper. *Eric Voegelin Society Meeting*. Baton Rouge, Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2002. Disponível em: <http://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Jrgen-Gebhardt.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2016.

GEBHARDT, Jürgen. Editor's introduction: Eric Voegelin, the early years. In: VOEGELIN, E. *Selected correspondence 1924-1949*, 2009. p. 1-64.

GEBHARDT, Jürgen. Epílogo. In: VOEGELIN, E. *Em busca da ordem*, 2010. p. 131-141.

GEBHARDT, Jürgen; COOPER, Barry. Editor's introduction: the German context and the American context. In: VOEGELIN, E. *On the form of the American mind*, 1995. p. ix-xlii.

GEBHARDT, Jürgen; HOLLWECK, Thomas. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *A nova ordem e a última orientação*, 2017. p. 13-54.

GERMINO, Dante. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*, 2009. p. 11-47.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do Direito em Kant e Kelsen*. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

GOMES, Alexandre Travessoni. Kant e o pós-positivismo no Direito. In: GOMES, Alexandre T.; MERLE, Jean-Cristophe. *Moral e Direito em Kant: ensaios analíticos*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007. p. 153-180.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do Direito político moderno*. Trad. Irene Peternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

GRAY, John. *Al-Qaeda e o que significa ser moderno*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GRAY, John. *Missa negra: religião apocalíptica e o fim das utopias*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la Phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Lições de Fenomenologia jurídica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek Philosophy*. Plato, the man and his dialogues: earlier period. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1971. v. 4.

GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek Philosophy*. The later Plato and the Academy. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1978. v. 5.

HAMMER, Stefan. A neo-Kantian theory of legal knowledge in Kelsen's Pure Theory of Law? In: PAULSON, S. L.; PAULSON, B. L. (ed.). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*, 1998. p. 177-194.

HAURIOU, Maurice. The notion of an objective juridical order establishing itself in political matters. In: BRODERICK, A. (org.) *The French institutionalists: Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos*, 1970. p. 52-60.

HAURIOU, Maurice. The theory of the institution and the foundation: a study in social vitalism. In: BRODERICK, A. (org.) *The French institutionalists: Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos*, 1970a. p. 93-124.

HEILKE, Thomas W. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Published essays 1934-1939*, 2001. p. 1-12.

HEILKE, Thomas W. 'Out of such crooked wood': how Voegelin read Immanuel Kant. In: TREPANIER; MCGUIRE. *Eric Voegelin and the continental tradition*, 2011. p. 15-43.

HEILKE, Thomas W.; VON HEYKING, John. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Published essays 1922-1928*, 2003. p. 1-23.

HEILKE, Thomas W.; VON HEYKING, John. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Published essays 1929-1933*, 2003a. p. 1-24.

HENKEL, Michael. Positivismuskritik und autoritärer Staat: die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zur einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938). *Occasional Papers*, XXXVI, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, Munique, 2003.

HENNINGSEN, Manfred. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Modernity without restraint: The political religions; The new science of politics; Science, politics, and gnosticism*, 2000. p. 1-17.

HENRIQUES, Mendo Castro. *Filosofia política em Eric Voegelin: dos megalitos à era espacial*. São Paulo: É Realizações, 2009.

HENRIQUES, Mendo Castro. *A Filosofia civil de Eric Voegelin*. São Paulo: É Realizações, 2010.

HENRIQUES, Mendo Castro. Introdução geral à edição da *História das ideias políticas* em língua portuguesa. In: VOEGELIN, E. *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo*, 2012. p. 9-24.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, form, & power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*. Londres: Penguin; Pelican Classics, 1968.

HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *Israel e a Revelação*, 2009. p. 9-22.

HOLLWECK, Thomas A. Reading Voegelin: a deconstructionist's perspective. Paper. *Eric Voegelin Society Meeting*. Baton Rouge, Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2002. Disponível em:  
<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2002%20Papers/Panel32002.shtml#Hollweck>. Acesso em 15 jan. 2015.

HOLLWECK, Thomas A. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Selected correspondence 1950-1984*, 2007. p. 1-17.

HOLLWECK, Thomas A.; CARINGELLA, Paul. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *What is History? And other late unpublished writings*, 1990. p. xi-xxxi.

HOLLWECK, Thomas A.; SANDOZ, Ellis. Introdução geral à série. In: VOEGELIN, E. *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo*, 2012. p. 25-84.

HUGHES, Glenn. *Transcendence and History: the search for ultimacy from ancient societies to postmodernity*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.

HUGHES, Glenn. Equivalences of experience, and symbols of the depth by which experience lives. Paper (Eric Voegelin Society Meeting). Baton Rouge: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2012. Disponível em:  
<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2012%20Papers/Glenn%20Hughes.pdf>. Acesso em 15 mar. 2015.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAMES, William. *Writings 1902-1910*. Nova Iorque: Penguin, 1987.

JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity*. 3. ed. Boston: Beacon Press, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos; Alexandre F. Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Cleia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KAUFMANN, Arthur. A problemática da Filosofia do Direito ao longo da História. In: KAUFMANN, A.; HASSEMER, W. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito*

*contemporâneas*. Trad. Marcos Keel; Manuel de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 57-208.

KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried (org.). *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel; Manuel de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

KELSEN, Hans. The Pure Theory of Law, “Labandism”, and neo-kantianism: a letter to Renato Treves. In: PAULSON; PAULSON. *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*, 1998. p. 169-175.

KELSEN, Hans. *O que é justiça? A justiça, o Direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KELSEN, Hans. *Introduction to the problems of legal theory: a translation of the first edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law*. Trad. Bonnie Paulson; Stanley Paulson. Oxford: Clarendon Press, 2002.

KELSEN, Hans. *A new science of politics – Hans Kelsen’s reply to Eric Voegelin’s “New science of politics”*: a contribution to the critique of ideology. Piscataway: Transaction; Lancaster: Gazelle, 2004.

KELSEN, Hans. *Autobiografia*. Trad. Gabriel Dias; José Ignácio Mendes Neto. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KOLAKOWSKI, Leszek. *A presença do mito*. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror metafísico*. Trad. Aglaia Castro. Campinas: Papyrus, 1990.

KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LAWRENCE, Fred (ed.). *The beginning and the beyond: papers from the Gadamer and Voegelin conferences*. Chico: Escolars Press, 1984.

LAWRENCE, Fred. Voegelin and Gadamer: continental philosophers inspired by Plato and Aristotle. In: TREPANIER; MCGUIRE. *Eric Voegelin and the continental tradition*, 2011. p. 192-217.

MALTEZ, José Adelino. Prefácio da edição portuguesa: Voegelin e a procura do direito natural. In: VOEGELIN, Eric. *A natureza do Direito e outros textos jurídicos*, 1998. p. 7-23.

MARQUES, Daniela de Freitas. *Os espelhos do sistema jurídico-penal: Giordano Bruno, o herege*. Porto Alegre: Fabris, 2011.

MARTIN, Patrick. Natural law: Voegelin and the end of [legal] Philosophy. *Louisiana Law Review*, v. 62, n. 3, p. 879-896, 2002.

MCALLISTER, Ted. *Revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

MCGUIRE, Steven. The primacy of the personal in Kant and Voegelin. Paper (Eric Voegelin Society Meeting). Baton Rouge: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2011.

Disponível em:

<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2011%20Papers/Steven%20McGuire.pdf>.

Acesso em: 10 mar. 2015.

MCGUIRE, Steven. Voegelin and Schelling on freedom and the beyond. In: TREPANIER; MCGUIRE. *Eric Voegelin and the continental tradition*, 2011a, p. 64-84.

MCPARTLAND, Thomas J. What is noetic science? Paper (Eric Voegelin Society Meeting). Baton Rouge: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2000. Disponível em:

<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2000%20Papers/PANEL7.shtml#Experience>. Acesso em: 05 jan. 2015.

MELLO, Maria Chaves de. *Dicionário jurídico português-inglês-português, enriquecido com uma lista suplementar de textos e expressões jurídicas*. 7. ed. Rio de Janeiro: Elfos, 1998.

MIRANDA, Jorge. *Manual de Direito Constitucional. Constituição*. 4. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2000. t. 2.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. 5 ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964. 2 v.

MORGAN, Michael. Plato and the Greek religion. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge companion to Plato*, 2006. p. 227-247.

MORSE, David; THOMPSON, William. Introdução dos editores. In: VOEGELIN, E. *Renascença e Reforma*, 2014. p. 9-33.

MOULAKIS, Athanasios. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *O mundo da polis*, 2009. p. 9-57.

NEIVA, Horácio Lopes Mousinho. Nas profundezas do *physei dikaion*: o direito natural à luz do símbolo em Eric Voegelin. *Arquivo Jurídico*, v. 1, n. 1, p. 235-254, 2011.

NORDQUEST, David. Voegelin and dogmatism: the case of natural law. *Modern Age*, Winter, 1999. p. 32-39.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de; TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes (org.). *Hans Kelsen: teoria jurídica e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

PASCAL, Robert A.; BABIN, James L.; CORRINGTON, John W. Editor's introduction. In: VOEGELIN, Eric. *The nature of the Law*, 1991. p. xiii-xxiv.

PAULSON, Stanley L. Introduction. In: KELSEN, Hans. *Introduction to the problems of legal theory: a translation of the first edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law*, 2002. p. xvii-xlii.

PAULSON, Stanley L. Reflexões sobre a periodização da Teoria do Direito de Hans Kelsen, com pós-escrito inédito. In: OLIVEIRA, J. A.; TRIVISONNO, A. T. G. (org.). *Hans Kelsen: teoria jurídica e política*, 2013. p. 3-37.

PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie L. (ed.). *Normativity and norms: critical perspectives on Kelsenian themes*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

PETROPULOS, William; WEISS, Gilbert. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *The theory of governance and other miscellaneous papers 1921-1938*, 2003. p. 1-16.

PETROPULOS, William; WEISS, Gilbert. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *The drama of humanity and other miscellaneous papers, 1939-1985*, 2004. p. 1-16.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

PLATÃO. *Diálogos: Banquete. Fédon. Sofista. Político*. Trad. José de Souza; Jorge Paleikat; João Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Selected myths*. Trad. Robin Waterfield; C.C.W. Taylor; David Gallop. Oxford: Oxford University Press, 2004.

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto. Sofista. Protágoras*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Diálogos II: Górgias. Eutidemo. Hípias maior. Hípias menor*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007a.

PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. 2. ed. Bauru: Edipro, 2010.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PLATÃO. *Diálogos III: Fedro. Eutífron. Apologia de Sócrates. Críton. Fédon*. Trad. Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

PLATÃO. *Diálogos IV: Parmênides. Político. Filebo. Lísis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015a.

PREUS, Anthony. *Historical dictionary of ancient Greek Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

PURCELL, Brendan. O contexto filosófico das preleções "Hitler e os alemães". In: VOEGELIN, E. *Hitler e os alemães*, 2008. p. 44-68.

PUHL, Monika. *Eric Voegelin in Baton Rouge*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

PUTNAN, Ruth Anna (org.). *Cambridge companion: William James*. Trad. André Oides. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

RIEDL, Matthias. Language and the evocation of order: toward a linguistic theory of the political. Paper (Eric Voegelin Society Meeting). Baton Rouge: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2011. Disponível em: <http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2011%20Papers/Matthias%20Riedl.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2015.

ROERMUND, Bert van. Kelsen, secular religion, and the problem of transcendence. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, v. 44, n. 2, p. 100-115, 2015.

ROWE, Christopher. Plato. In: SEDLEY, David (ed.). *The Cambridge companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 98-124.

RUSS, Jacqueline. *Filosofia: os autores, as obras*. Trad. Guilherme João Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2015.

SANDOZ, Ellis. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Published essays 1966-1985*, p. xi-xxii, 1990.

SANDOZ, Ellis. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Published essays 1940-1952*, p. 1-12, 2000.

SANDOZ, Ellis. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Published essays 1953-1965*, p. 1-11, 2000a.

SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliniana: uma introdução biográfica*. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

SAUNDERS, Trevor. Plato's later political thought. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge companion to Plato*, 2006. p. 464-492.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 2003.

SEGREST, Scott Philip. *America and the Political Philosophy of common sense*. Columbia: University of Missouri Press, 2010.

SGARBI, Adrian. *Hans Kelsen: ensaios introdutórios (2001-2005)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

SIGWART, Hans-Joerg. Liberal democracy and political theology: remarks on Eric Voegelin's reception of Carl Schmitt. Paper (Eric Voegelin Society Meeting). Baton Rouge: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2002. Disponível em: <http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2002%20Papers/Panel42002.shtml>. Acesso em: 15 jan. 2015.

STEPHENS JR, Otis H.; SCHEB II, John M. *American Constitutional Law*. volume II: civil rights and liberties. 4. ed. Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.

SYSE, Henrik. Ethics and natural law in Eric Voegelin's *Anamnesis*. Paper. *Eric Voegelin Society Meeting*. Baton Rouge, Eric Voegelin Institute, Louisiana State University, 2004. Disponível em:

<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2004%20Papers/Syse2004.shtml>. Acesso em: 15 jan. 2015.

SZAKOLCZAI, Arpad. *Reflexive historical Sociology*. Londres: Routledge, 2000.

SZAKOLCZAI, Arpad. *The genesis of modernity*. Londres: Routledge, 2003.

SZAKOLCZAI, Arpad. Eric Voegelin and neo-Kantianism: early formative experience or late entrapment? In: TREPANIER; MCGUIRE. *Eric Voegelin and the continental tradition*, 2011. p. 137-165.

THOMASSEN, Bjørn. Debating modernity as secular religion: Hans Kelsen's futile exchange with Eric Voegelin. *History and Theory*, n. 53, p. 435-450, 2014.

TREPANIER, Lee; MCGUIRE, Steven (org.). *Eric Voegelin and the continental tradition: explorations in modern political thought*. Columbia: University of Missouri Press, 2011.

TRIBE, Laurence H. *American Constitutional Law*. 3 ed. Nova Iorque: Foundation Press, 2000.

VASCONCELOS, Arnaldo. *Teoria Pura do Direito: repasse crítico de seus principais fundamentos*. 2. ed. Rio de Janeiro: GZ Editora, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VILANI, Maria Cristina Seixas. *Origens medievais da democracia moderna*. Belo Horizonte: Inédita, 1999.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. 2. ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. UnB, 1982.

VOEGELIN, Eric. *Published essays 1966-1985*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990. Collected Works, v. 12.

VOEGELIN, Eric. *What is History? And other late unpublished writings*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990a. Collected Works, v. 28.

VOEGELIN, Eric. *The nature of the Law and related legal writings*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1991. Collected Works, v. 27.

VOEGELIN, Eric. *On the form of the American mind*. Trad. Ruth Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1995. Collected Works, v. 1.

VOEGELIN, Eric. *Race and state*. Trad. Ruth Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1997. Collected Works, v. 2.

VOEGELIN, Eric. *A natureza do Direito e outros textos jurídicos*. Trad. Fernando Virgílio Ferreira. Lisboa: Veja, 1998.

VOEGELIN, Eric. *The authoritarian state: an essay on the problem of the Austrian state* (Collected Works v. 4). Trad. Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

VOEGELIN, Eric. *Modernity without restraint: The political religions; The new science of politics; Science, politics, and gnosticism*). Columbia: University of Missouri Press, 2000. Collected Works, v. 5.

VOEGELIN, Eric. *Published essays 1940-1952*. Columbia: University of Missouri Press, 2000a. Collected Works, v. 10.

VOEGELIN, Eric. *Published essays 1953-1965*). Columbia: University of Missouri Press, 2000b. Collected Works, v. 11.

VOEGELIN, Eric. *Published essays 1934-1939*). Trad. M. J. Hanak. Columbia: University of Missouri Press, 2001. Collected Works, v. 9.

VOEGELIN, Eric. *Selected book reviews*. Trad. Jodi Cockerill; Barry Cooper. Columbia: University of Missouri Press, 2001a. Collected Works, v. 13.

VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas*. Trad. Teresa da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

VOEGELIN, Eric. *Published essays 1922-1928*. Trad. M.J. Hanak. Columbia: University of Missouri Press, 2003. Collected Works, v. 7.

VOEGELIN, Eric. *Published essays 1929-1933*. Trad. M. J. Hanak; Jodi Cockerill. Columbia: University of Missouri Press, 2003a. Collected Works, v. 8.

VOEGELIN, Eric. *The theory of governance and other miscellaneous papers 1921-1938*. Trad. Sue Bollans et al. Columbia: University of Missouri Press, 2003b. Collected Works, v. 32.

VOEGELIN, Eric. *The drama of humanity and other miscellaneous papers 1939-1985*. Columbia: University of Missouri Press, 2004. Collected Works, v. 33.

VOEGELIN, Eric. *Selected correspondence 1950-1984*. Trad. Sandy Adler; Thomas Hollweck; William Petropulos. Columbia: University of Missouri Press, 2007. Collected Works, v. 30.

VOEGELIN, Eric. *Hitler e os alemães*. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2008.

VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008a.

VOEGELIN, Eric. *Anamnese da teoria da História e da Política*. Trad. Elpídio Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Israel e a Revelação*. Trad. Cecília Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2009a. *Ordem e História*, v. 1.

VOEGELIN, Eric. *O mundo da polis*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2009b. *Ordem e História*, v. 2.

VOEGELIN, Eric. *Platão e Aristóteles*. Trad. Cecília Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2009c. *Ordem e História*, v. 3.

VOEGELIN, Eric. *Selected correspondence 1924-1949*. Trad. William Petropulos. Columbia: University of Missouri Press, 2009d. *Collected Works*, v. 29.

VOEGELIN, Eric. *A era ecumênica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010. *Ordem e História*, v. 4.

VOEGELIN, Eric. *Em busca da ordem*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2010a. *Ordem e História*, v. 5.

VOEGELIN, Eric. *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. Trad. Mendo Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012. *História das Ideias Políticas*, v. 1.

VOEGELIN, Eric. *Idade Média até Tomás de Aquino*. Trad. Mendo Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012a. *História das Ideias Políticas*, v. 2.

VOEGELIN, Eric. *Idade Média tardia*. Trad. Mendo Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013. *História das Ideias Políticas*, v. 3.

VOEGELIN, Eric. *Renascença e Reforma*. Trad. Elpídio Mário Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014. *História das Ideias Políticas*, v. 4.

VOEGELIN, Eric. *Religião e a ascensão da modernidade*. Trad. Elpídio Mário Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2016. *História das Ideias Políticas*, v. 5.

VOEGELIN, Eric. *Revolução e a nova ciência*. Trad. Elpídio Mário Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017. *História das Ideias Políticas*, v. 6.

VOEGELIN, Eric. *A nova ordem e a última orientação*. Trad. Elpídio Mário Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017a. *História das Ideias Políticas*, v. 7.

VOEGELIN, Eric. *A crise e o apocalipse do homem*. Trad. Elpídio Mário Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2019. *História das Ideias Políticas*, v. 8.

VONDUNG, Klaus. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *Race and state*, 1997. p. ix-xx.

WAGNER, Gerhard; WEISS, Gilbert. *A friendship that lasted a lifetime: the correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin*. Columbia: University of Missouri Press, 2011.

WALSH, David. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *Idade Média Tardia*, 2013. p. 11-41.

WALSH, David. Introdução do editor. In: VOEGELIN, E. *A crise e o apocalipse do homem*, 2019. p. 13-51.

WEBB, Eugene. *Eric Voegelin, philosopher of History*. Seattle: University of Washington Press, 1981.

WEBB, Eugene. *Communicating mystical experience: the problem of secondary symbolism*. Manuscrito, 2011. 29 pp.

WEBB, Eugene. *Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2013.

WEINZIERL, Erika. Historical commentary on the period. Trad. Fred Lawrence. In: VOEGELIN, E. *The authoritarian state: an essay on the problem of the Austrian state*, 1999. p. 10-38.

WEISS, Gilbert. Editor's introduction. In: VOEGELIN, E. *The authoritarian state: an essay on the problem of the Austrian state*, 1999. p. 1-9.

WOLIN, Richard. *The seduction of unreason: the intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.