

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - STRICTO SENSU**

TALES FREIRE DE LIMA

**LINGUAGEM E ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS:
O ANTIMODERNISMO DE ERIC VOEGELIN**

**CURITIBA
2021**

TALES FREIRE DE LIMA

**LINGUAGEM E ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS:
O ANTIMODERNISMO DE ERIC VOEGELIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Léo Peruzzo Junior.

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

L732L
2021 Lima, Tales Freire de
 Linguagem e estatuto ontológico das regras jurídicas : o antimodernismo de
Eric Voegelin / Tales Freire de Lima ; orientador: Léo Peruzzo Junior. – 2021.
 118 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 114-118

1. Filosofia. 2. Voegelin, Eric, 1901-1985. 3. Direito – Filosofia. I. Peruzzo
Junior, Léo. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

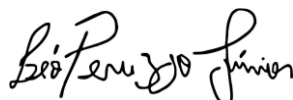
**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 208
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Tales Freire de Lima

Aos vinte e dois dias do mês de outubro de dois mil e vinte e um, às 14horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Léo Peruzzo Júnior, Prof. Dr. Bortolo Valle e Prof.^a Dr.^a Daiane Eccel. para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Tales Freire de Lima**, ano de ingresso 2019, intitulada LINGUAGEM E ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS: O ANTIMODERNISMO DE ERIC VOEGELIN. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi Aprovado pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca Concede ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 16h. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Léo Peruzzo Junior – PUCPR




Convidado Interno:

Prof. Dr. Bortolo Valle – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof.^a Dr.^a Daiane Eccel – UFSC Participação por videoconferência



Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Dedico este trabalho aos meus pais e
àqueles que acreditaram em mim.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pelo dom da vida e pelas inúmeras oportunidades concedidas a mim.

Aos meus pais e irmãs: Maria Valentim Freire Lima e José Nogueira de Lima; Viama Freire Lima e Andrea Valentim Freire, que sempre me apoiaram em minhas escolhas.

Agradeço à minha noiva Brenda de Fátima, por compartilhar os melhores momentos da vida. Pela capacidade de me escutar e ser alicerce nos momentos de dificuldades. Pelas sugestões e correções no texto.

A Rose Peliky, pela amizade e correções no texto final.

Aos amigos Ângelo Baratella e Amanda Luiza Stroparo pela amizade cultivada ao longo do período de mestrado.

Agradeço à Ordem religiosa dos Cônegos Regulares Lateranenses da qual fiz parte, possibilitando-me conhecer o terreno da reflexão filosófica. A todos os irmãos que passaram e fizeram parte de minha vida, de modo especial ao Pe. Amauri Baggio, Pe. Jair Scariot e ao Pe. Antônio Dias, que me apoiaram a prosseguir no mestrado.

Agradeço aos professores do PPGF da PUCPR, Dr. Bortolo Valle e Dr. Kleber Candioto por comporem a banca de Qualificação e contribuírem significativamente com as reflexões desse trabalho dissertativo.

E ao meu orientador, professor Dr. Léo Peruzzo Junior, pela amizade, paciência, mostrando-me os caminhos que tornaram possível a elaboração deste trabalho. Orgulho-me de poder dizer que o tenho como Orientador.

À PUC pela Bolsa (MCTIC).

Não se deve esquecer jamais que a sociedade ocidental não é inteiramente moderna, e sim que a modernidade é um tumor dentro dela, em oposição à tradição clássica e cristã.

(Eric Voegelin)

RESUMO

Este trabalho pretende mostrar de que modo, a partir do antimodernismo de Eric Voegelin, pode-se compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas por meio da linguagem cotidiana. Neste sentido, a tese de Voegelin torna-se uma alternativa à redução lógico-normativa de Hans Kelsen. Entende-se que é na perspectiva *jusfilosófica* que se deve situar o pensamento de Voegelin, uma vez que compreender a linguagem cotidiana como condição de conhecimento em relação à ordem jurídica significa apresentar o antimodernismo do autor como uma espécie de oposição ao positivismo jurídico kelseniano. O autor de *A nova ciência da política* defende que a modernidade é representada por ideologias ou especulações gnósticas. Assim, a subordinação da pertinência teórica ao método foi uma característica do cientificismo que substituiu os problemas ontológicos pela metodologia. Tal aceção de matriz positivista é considerada por Voegelin como uma abstração especulativa gnóstica e, por esse motivo, o método utilizado por Kelsen em sua *Teoria Pura do Direito* apresenta elementos ideológicos. Defende-se, no decorrer desta dissertação, que o antimodernismo voegeliniano, ao conceber o retorno às experiências pré-analíticas do Direito, está empenhado em esclarecer os equívocos causados pelas ideologias que se afastaram da realidade, bem como atenta-se com a garantia da ordem normativa e seu equilíbrio entre ordem empírica e ordem substantiva. Por fim, mostra-se que, para Voegelin, o propósito de restabelecer a consciência dos princípios é uma forma de propor uma reflexão acerca do campo social. Para tanto, o Direito é entendido como o saber que excede o formalismo autoritário, pois não se constrói no absoluto, mas no processo de descoberta social e no modo como estabelece, através de seu caráter representativo, o sentido da existência.

Palavras-chave: Antimodernismo; Linguagem Cotidiana; Estatuto Ontológico das Regras Jurídicas; Cientificismo; Eric Voegelin.

ABSTRACT

This work intends to show how, on the basis of the antimodernism defended by Eric Voegelin, the ontological status of juridical rules can be understood through everyday language. In this sense, Voegelin's thesis becomes an alternative to the logical-normative reduction provided by Hans Kelsen. It is in the *jusphilosophical* perspective that Voegelin's thought should be placed, since the conception of an everyday language as a condition of knowledge in relation to the juridical order means presenting the author's antimodernism as a kind of opposition to the Kelsenian legal positivism. The author of *New Science of Politics* argues that modernity is represented by Gnostic ideologies or speculations. Thus, the subordination of the theoretical relevance to the method was characteristic of the scientism that replaced ontological problems with methodology. This significance of positivist matrix is, for Voegelin, a gnostic speculative abstraction and, for this reason, the method used by Kelsen in his *Pure Theory of Law* presents ideological elements. It is argued, throughout the current dissertation, that the Voegelin's antimodernism, since it conceives the return to the pre-analytic experiences of Law, is committed to clarify the misunderstandings caused by ideologies that moved away from reality, as well as to pay attention to the guarantee of the normative order and its balance between empirical and substantive order. Finally, it shows how, according to Voegelin, the purpose re-establishing the awareness of principles is a way of proposing a reflection on the social field. Therefore, Law is understood as knowledge that exceeds authoritarian formalism, as it is not built in absolute terms, but in the process of social discovery and in the way in which it establishes the meaning of existence through its representative character.

Keywords: Antimodernism; Everyday Language; Ontological Status of Legal Rules; Scientism; Eric Voegelin.

LISTA DE ABREVIATURAS OBRAS DE VOEGELIN

NCP: A nova ciência da política, 1982.

RS: *Race and State*, 1997.

NDTJ: A natureza do Direito: e outros textos jurídicos, 1998.

AS: *The authoritarian State: Na essay on the problem of the Austrian State*, 1999.

DHOMP: *The Drama of humanity and other miscellaneous Papers*, 2004.

CPG: Ciência, Política e Gnose, 2005.

SC: *Selected correspondence*, 2007.

RA: Reflexões autobiográficas, 2007.

HA: Hitler e os alemães, 2008

A: Anamnese, 2009.

EE: A era ecumênica, 2014.

OHI: Israel e a revelação, 2014.

LISTA DE ABREVIATURAS OBRAS DE KELSEN

TPD: Teoria Pura do Direito, 2009

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 LINGUAGEM E ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS NA MODERNIDADE	17
1.1 VOEGELIN E A QUESTÃO DAS IDEOLOGIAS: A ORDEM SOCIAL COMO EXPRESSÃO EXISTENCIAL DA SOCIEDADE	22
1.2 A DESTRUIÇÃO DA LINGUAGEM E A REJEIÇÃO ÀS IDEOLOGIAS: OS MOVIMENTOS GNÓSTICOS DE MASSAS.....	27
1.3 A (RE)CONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM.....	41
1.4 <i>LINGUAGEM COTIDIANA</i> COMO ASPECTO DA ORDEM EMPÍRICA.....	45
2 O PROCESSO DO DIREITO: NATUREZA E ESTATUTO ONTOLÓGICO	50
2.1 A ESTREITA RELAÇÃO ENTRE VOEGELIN E HANS KELSEN.....	55
2.2 DIREITO NATURAL E SEU EQUÍVOCO: O SÍMBOLO <i>PHYSEI DIKAION</i> COMO INTERPRETAÇÃO DA EXPERIÊNCIA NOÉTICA.....	65
2.3 INDIVÍDUO E COMUNIDADE: O NASCIMENTO DA ORDEM JURÍDICA.....	70
2.4 O FENÔMENO DO DIREITO: EXPERIÊNCIA MORAL DO INDIVÍDUO E EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE	76
3 O ANTIMODERNISMO VOEGELINIANO: CRÍTICA AO CIENTIFICISMO	80
3.1 O ANTIMODERNISMO COMO ALTERNATIVA AO CIENTIFICISMO JURÍDICO KELSENIANO	81
3.2 A ONTOLÓGICA DAS REGRAS JURÍDICAS NO CAMPO SOCIAL	85
3.3 A ORDEM NORMATIVA: TENSÃO ENTRE ORDEM EMPÍRICA E ORDEM SUBSTANTIVA	90
3.4 UMA REFLEXÃO A PARTIR DA TEORIA DA REPRESENTAÇÃO	97
3.4.1 Representação elementar e existencial	99
3.4.2 Representação transcendental e o realismo espiritual voegeliniano ..	102
3.5 O CONTEXTO SOCIAL COMO RESPOSTA AO ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS	105
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

A reflexão a respeito da linguagem e do estatuto ontológico das regras jurídicas faz parte dos elementos fundamentais da crítica antimoderna do filósofo teuto-americano Eric Voegelin (1901-1985), em especial, em relação ao positivismo jurídico defendido por Hans Kelsen (1881-1973). A análise voegeliniana confronta o modelo apresentado na *Teoria Pura do Direito*¹ de Kelsen, não em sua integralidade, mas em seu elemento metodológico que se encontra no contexto social e existencial da sociedade. É isso, portanto, que impossibilita definir o estatuto ontológico das regras jurídicas que são extraídas socialmente, e não do sistema lógico normativo.

O elemento no qual Voegelin identifica como componente ideológico da Teoria kelseniana é a metodologia neokantiana que reduzia a *Staatslehre* (teoria política) em *Rechtslehre* (teoria jurídica), impossibilitando a indagação de questões fundamentais a respeito da interação da comunidade em seus variados graus. Assim, manifesta-se em seus escritos “eu precisava enfatizar a insuficiência de uma teoria jurídica para compreender problemas políticos [...]” (RA, p. 90).² Essa análise, pautada no contexto sociopolítico vivenciado por Voegelin, representou decisivamente suas reflexões sobre a linguagem e, conseqüentemente, as ideologias.

Em linhas gerais, as características jusfilosóficas e sociopolíticas apresentam os interesses de Voegelin na tentativa de responder a indagação que diz respeito à natureza do *direito*³ frente às construções ideológicas de seu tempo. A tese kelseniana sobre a validade da norma constitui caráter normativo dentro de seu ordenamento jurídico. Contudo, sua tese voegeliniana mostra os impasses gerados pelo formalismo positivista de seu ex-orientador quando submete essa análise ao plano da natureza do Direito, isto é, “a validade de uma

¹ Publicado originalmente em alemão em 1934 como *Reine Rechtslehre*. Para este trabalho dissertativo é utilizado a versão em português, publicada pela Martins Fontes (2009). Doravante denominado TPD.

² Publicado originalmente em inglês em 1984 como *Autobiographical Reflections* pela University of Missouri Press, Columbia. Para este trabalho dissertativo é utilizado a versão em português, publicada pela É realizações (2007). Doravante denominado RA.

³ É imprescindível salientar que Voegelin utiliza o termo direito em sua forma minúscula porque diz respeito a seu aspecto não científico, isto é, ao direito pré-analítico. A intenção de Voegelin é mostrar que antes da condição cientificista do Direito, representada em sua forma maiúscula, o direito fazia parte do conhecimento cotidiano dos membros da sociedade.

regra, o seu carácter normativo, faz parte do seu significado, mas não lhe confere um estatuto ontológico” (NDTJ, p. 59).⁴ O estudo voegeliniano se inicia não pelas abstrações de cima para baixo como nos sistemas legais fechados, como o positivismo jurídico de Kelsen, mas pelos fenómenos jurídicos que se apresentam de baixo para cima, isto é, pela linguagem cotidianamente usada pelos juristas acerca do Direito.

Assim, este trabalho dissertativo tem, como ponto de partida, a indagação empreendida por Voegelin acerca da natureza do direito. O problema que o delimita parte da seguinte proposição: *se para Voegelin a validade da regra jurídica não se limita à questão do significado do carácter jurídico, então, de que modo por meio da linguagem cotidiana, pode-se compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas?*

Far-se-á necessário, portanto, analisar como a concepção antimoderna de Voegelin a respeito das regras jurídicas comporta, por um lado, uma categoria ontológica e, por outro, estabelece a linguagem cotidiana como expressão dos fundamentos do sistema jurídico abrindo-se como alternativa às modernas tendências do *juspositivismo*. Essa análise leva à apreciação de questões do seu pensamento político que assume uma crítica à metodologia utilizada por Kelsen em sua *Teoria Pura do Direito*.

Assim sendo, a hipótese sustentada na concepção voegeliniana, é que a validade da regra jurídica não depende exclusivamente do carácter jurídico atribuído a ela. Conforme se observa, “apenas a partir da linguagem cotidiana dos juristas, a partir da superfície fenomenal do seu uso [...]” (NDTJ, 1998, p. 46) pode-se compreender como o estatuto ontológico se manifesta no carácter dessa linguagem cotidiana, evidenciando uma crítica direta ao positivismo jurídico, em especial, ao intitulado positivismo kelseniano.

Primeiramente, o trabalho busca compreender o conceito de *linguagem cotidiana* na concepção *jusfilosófica* de Voegelin com a finalidade de mostrar como, a partir do autor, tal posição assume notas críticas ao positivismo de Kelsen. Consequentemente, pretende-se investigar como a vertente antimoderna de Voegelin, em relação ao positivismo jurídico clássico, assume o

⁴ Publicado originalmente em inglês em 1957 como “*The Native of the Law*”, traduzido por Fernando Virgílio Ferreira e publicado pela editora Vega em 1998, Lisboa/Portugal. Doravante citado como NDTJ.

estatuto ontológico das regras como indagação acerca da natureza do direito. E, por fim, apontar o antimodernismo voegeliniano como alternativa ao cientificismo do sistema jurídico kelseniano, a fim de evidenciar como tal vertente apresenta-se no tocante ao movimento de retorno às fontes pré-analíticas do direito. Para conduzir metodologicamente os objetivos apresentados, dividimos nossa fundamentação teórica em três capítulos.

No primeiro capítulo será realizada uma análise da linguagem e do estatuto ontológico na modernidade, situando, dessa forma, a desintegração da sociedade, estabelecida a partir da linguagem-ideologias que a sobrevivência da ordem social se encontra na capacidade do Homem perceber que seu caráter participativo na articulação da sociedade mantém essa ordem como sua expressão existencial. Em seguida, serão apresentados os movimentos que segundo Voegelin, contribuem para tal desintegração da sociedade. A destruição da linguagem pelas ideologias forma o escopo dos movimentos intelectuais e políticos. O estudo que é apresentado mostra como Voegelin reconheceu a modernidade como a fase desenvolvida do gnosticismo antigo.

Assim, mostrar-se-á que a reconstrução da linguagem requer um resgate da realidade e vice-versa. Esse trabalho é tarefa do filósofo e da investigação filosófica a partir do retorno às experiências pré-analíticas para restabelecer o contato com os símbolos que expressam o objeto natural da filosofia, isto é, o *Ser*. Em consequência disso, será analisada a *linguagem cotidiana* a fim de mostrar a possibilidade de compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas.

Posteriormente, no segundo capítulo, adentrar-se-á na temática específica da reflexão *jusfilosófica* de Voegelin. Para tanto, será analisado, no processo de criação do direito, como é possível extrair uma consideração significativa a respeito de sua natureza e estatuto ontológico. Dando continuidade, será abordada a estreita relação entre Voegelin e Kelsen, investigando a maneira como Voegelin compreende que a tese kelseniana apresenta elementos insustentáveis.

Identificar-se-á um aspecto importante na reflexão voegeliniana a respeito do dogmatismo filosófico e o equívoco na interpretação como símbolo *Physei Dikaion*, mostrando que essa questão é fundamental em certos aspectos. Finalizando a exposição, o tratamento em relação ao indivíduo e à comunidade

estabelecerão o nascimento da ordem jurídica, a saber, o fenômeno geral da norma contido na natureza humana faz parte da raiz do Estado.

No terceiro capítulo, finalmente, serão retomadas algumas características dos capítulos anteriores para apontar os limites apresentados pela concepção do positivismo jurídico, apresentando inicialmente as duas formas de estabelecer o direito, isto é, a ontologia das regras jurídicas a partir do contexto social e seu aspecto de preservar a ordem substantiva da sociedade.

Na sequência, apresentar-se-á o caráter temporal das regras jurídicas como inconsistentes para determinar seu estatuto ontológico, uma vez que na modernidade a tendência de considerar o Direito como um conjunto de agregados de regras obscurece o direito pré-analítico.

Em seguida, com o intuito de mostrar o movimento crítico voegeliniano, serão apresentadas as tentativas de mostrar que é pela investigação filosófica que a restauração da ordem normativa pode ser eficaz, mas sem deixar de reconhecer que a filosofia é o remédio para as desordens do tempo e não constituem uma Verdade absoluta. Por conseguinte, a interlocução com os críticos de Voegelin serão introduzidos a fim de propor possibilidades alternativas de discussões.

A importância dessa discussão nos trabalhos de Voegelin não se limita a uma análise exegética e descritiva, ao contrário, permite que a compreensão dessas questões *jusfilosóficas* comportem uma relação entre o fundamento, a legitimidade e a Verdade do direito. Além disso, o embate teórico empreendido com alguns pensadores do século XX, entre os quais estão Hans Kelsen, não representa tão somente uma forma de olhar para as respectivas teorias como não semelhantes do ponto de vista metodológico, mas apresenta uma riqueza na alternativa que escapa à sistematização da filosofia. Voegelin, em seus trabalhos, pretende restaurar a chamada *ciência política*, libertando-se das estruturas formalistas de Kelsen e, com isso, o antimodernismo voegeliniano pode ser elencado como postura intelectual frente às notas características do positivismo jurídico tradicional.

Logo, considera-se este trabalho como uma contribuição na compreensão do Direito para além do positivismo jurídico. Para cumprir com os objetivos, foi necessário não apenas se deter nas obras bases de Voegelin e Kelsen, mas na literatura que permitiu um diálogo alternativo sobre tais questões,

como ressalta Voegelin, “isso significa adquirir o conhecimento comparado das civilizações – não apenas da civilização moderna, mas também da medieval e da antiga [...]” (RA, p. 33).

1 LINGUAGEM E ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS NA MODERNIDADE

*Linguagem e estatuto ontológico das regras jurídicas*⁵ são temas que se interrelacionam de forma relevantes na acepção jusfilosófica de Eric Voegelin, uma vez que as regras jurídicas são expressas em linguagem. O interesse nos problemas da *linguagem* levaram as reflexões voegelinianas ao aspecto em que as regras foram criadas, ou seja, a partir da realidade, “[...] da superfície fenomenal do seu uso [...]” (NDTJ, p. 46).

Desse modo, o conhecimento cotidiano passa a ser o objeto inicial da análise de Voegelin e, por isso, realiza preleções a respeito da situação dominante na Alemanha de sua época. Nas preleções *Hitler e os Alemães* (1964), por exemplo, o objetivo voegeliniano perpassou pela análise das experiências políticas.

Parece-me mais adequado agora estudar um fato experiencial mais abrangente, ou seja, o problema experiencial alemão central de nosso tempo: a ascensão de Hitler ao poder. [...] nos últimos cinco anos, creio eu, vimos desenvolver-se uma literatura extraordinariamente rica acerca do nacional-socialismo, o que significa que hoje temos uma documentação dos problemas da legalidade política, do comportamento das Igrejas, do comportamento dos escritores de História política, e assim por diante [...] (HÁ, pp. 74-75).

O domínio dos nazistas e as literaturas a respeito dessa ideologia fazem parte da experiência política alemã que levou Voegelin a investigar a “[...] cumplicidade dos alemães no regime nazi” (HENRIQUES *in* HÁ, p. 10). Nesse sentido, a confiança no nacional socialismo mostra como a sociedade alemã depositou a sua crença nos ideais nazistas.

Nestas preleções, ainda, Voegelin identifica as camadas sociais que apoiaram a ascensão da ideologia em questão. Estas compõem no estudo voegeliniano a primeira parte desses estudos no qual intitula *Descida ao abismo*. Dessa forma, constata-se que as Universidades, a igreja Evangélica, a igreja católica e o sistema legal – remetendo ao positivismo legal – renderam-se a ideologia hitlerista.

⁵ Compreende-se que, com o estatuto ontológico das regras jurídicas, Voegelin refere-se a um fundamento que é criado por meio da tensão entre uma ordem empírica, humana e uma ordem substantiva, não humana.

Conforme salienta Voegelin, a atitude corroborativa destas esferas sociais frente a ascensão de Hitler caracterizava a “[...] condição espiritual de uma sociedade em que o nacional-socialismo pôde chegar ao poder. Então, o problema não são os nacional-socialistas, mas os alemães [...]” (HÁ, p. 106). A partir disso, as investigações filosóficas voegelinianas tornam-se relevantes, pois o domínio do presente no qual os nazistas buscavam, representa a forma como o domínio de uma sociedade iniciava-se com a dominação da linguagem e, em consequência, do sistema jurídico.

Nesta perspectiva, mostrar que esse processo é realizado no campo da política é entender que o domínio do presente é também o domínio da linguagem e da criação do Direito. Para tanto, compreender o conceito de *linguagem cotidiana* na perspectiva *jusfilosófica* voegeliniana, a fim de mostrar como tal posição assume notas críticas ao *juspositivismo* moderno passa a ser o objetivo deste capítulo.

Do *juspositivismo*, a partir do cientificismo jurídico, a ideia formalista da *Rechtsstaat*, presente também na *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, possibilitou a criação de sistemas políticos totalitários como o nazismo. A esse respeito, Purcell (HÁ, p. 57) introdutoriamente explicita a crítica de Voegelin à profissão jurídica:

Sua crítica do *Rechtsstaat* é que, por ser uma abstração, uma segunda realidade, ele obscureceu ou eclipsou inteiramente a primeira realidade do senso comum e da ética, tornando fácil para os juristas e cidadãos obedecer à lei, não importando qual fosse o seu conteúdo.

Diante disso, as constantes tentativas de diagnosticar os impasses gerados pelo contexto sociopolítico de sua época levaram Voegelin a olhar para a realidade política. As frases, “o mundo moderno é desencantador” (WEBER), “se você não aceita Deus, deve prestar reverências a Hitler ou a Stalin (ELIOT) e “se Deus não existisse, tudo seria permitido” (DOSTOIÉVSKI) são máximas utilizadas para expressar o “ímpeto do protesto cognitivo quanto o estado de espírito existencial de muitos antimodernistas” (MCALLISTER, 2017, p. 25).

Embora esses intelectuais não se enquadrem ao grupo de *antimoderno* as expressões são reaproveitadas por pensadores 18hysei18lida que, a partir delas, exprimem uma revolta contra a modernidade, procurando, na filosofia

clássica, fundamental e resgatar o sentido inicial da ordem social, seja qual for esse sentido⁶.

Tal fundamentação também é expressa sob o olhar às ideologias⁷ que destroem a linguagem. Desse modo, na reflexão voegeliniana, o diagnóstico sobre a crise da modernidade a partir da gnose antiga, mostra que o desenvolvimento do positivismo jurídico tentou explicar a ordem social por meio de uma estrutura coercitiva. Tal modelo jurídico, fragmentou e reduziu a natureza humana a objetos particulares, desconsiderando sua participação na totalidade da existência.

Desse modo, a linguagem utilizada pelo positivismo jurídico kelseniano caracteriza-se como uma tentativa de situar o Estado como o órgão que regulamenta as funções sociais garantindo sua unidade. A manutenção desse Estado se mantém a partir da hierarquização das normas que corroboram com o seu caráter regulamentador estabelecido por um sistema categórico que substitui a ontologia pela metodologia. Em contrapartida, Voegelin (NDTJ, p. 112) mostra que a existência da sociedade depende de processos dentro da própria sociedade.

Além disso, o autor não considera o Direito como o “guardião” da sociedade uma vez que “[...] é apenas um entre diversos tipos de esforços para projetar e realizar a ordem social” (NDTJ, p. 112). A indagação que permeia a reflexão voegeliniana é norteadada em constatar se existe de fato o Direito. Assim, Voegelin (NDTJ, p. 43) ao estabelecer um estudo a respeito da Natureza do Direito, percebeu um impasse gerado pelo próprio contexto social e, por esta razão, inicia sua análise a partir dos problemas que surgem na superfície dos fenômenos jurídicos⁸, a saber, pela *linguagem cotidiana* dos juristas. Surgem, então, questões específicas da filosofia do Direito, tais como a validade das regras jurídicas.

⁶ Para aprofundamento no termo e no tema dos antimoderno cf. COMPAGNON, Antoine. **Os Antimodernos**: De Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011;

⁷ “A ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o Homem” (OHI, 2014, p. 32). É todo processo de imanentização que acredita possuir todo o conhecimento para propor uma plena realização humana no mundo imanente.

⁸ Entende-se que a superfície dos fenômenos jurídicos se trata de aspectos visíveis da ordem jurídica, tais como o agregado de regras, a Constituição de um país. Voegelin, nesse sentido, tenta constatar a existência do direito começando desses elementos que se apresentam como fenômenos jurídicos.

As regras jurídicas são impessoais na medida em que elas não são emitidas por uma pessoa. Uma vez que apenas as pessoas podem emitir regras, parece concluir-se que as regras jurídicas não podem, de todo, existir e que o que comumente passa por este nome não tem o caráter de uma regra, mas é algo inteiramente diferente. Essa conclusão estaria, todavia, em desacordo com a experiência e linguagem cotidiana acerca das regras jurídicas. Uma vez que, por um lado, a análise como nós salientamos repetidamente, não deve tomar absurda a experiência pré-analítica, nós devemos voltar aos fenômenos para obter indicações suplementares da natureza do direito (NDTJ, p. 115).

Na tese encontrada na citação anterior há um desacordo em afirmar que as regras jurídicas são impessoais, pois sua criação não implica caráter jurídico, mostra um ponto fundamental na construção do problema desta dissertação, ou seja, *se para Voegelin a validade da regra jurídica não se limita à questão do significado do caráter jurídico, então de que modo por meio da linguagem cotidiana pode-se compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas?*

A discussão torna-se importante, uma vez que a modernidade proporcionou uma ruptura com a ordem social, pois “as experiências da primeira metade do século XX tiveram o efeito de apresentar a já antiga crise do Ocidente como um problema em particular urgência” (MCALLISTER, 2017, p. 26). Tal crise ou *desintegração* social⁹, mostra-se como um problema hodierno.

Todavia, esta é uma questão que continua afligindo o âmbito filosófico desde a antiguidade. Quando a pólis grega em sua crise caminha, por exemplo, para o seu desaparecimento, surge a figura do filósofo como aquele que pretende reconstruí-la, trazendo de volta à sua realidade. No contexto dessa crise, conforme Jaeger (1995, p. 374), o apogeu da pólis é sucedido por sua crise, onde, a partir das ideias sofísticas surge a ideia polarizada entre educação e poder, no qual o Estado grego detém o *status* de educador Supremo. Assim,

[...] a exigência da consagração da vida individual aos objetivos do Estado pressupõe a concordância destes objetivos com o bem-estar do todo e de cada uma das suas partes, entendido corretamente. Este bem deve poder ser medido através de normas objetivas. É nessa condição que o direito, a *dike*, tem validade para os Gregos. Nela se fundamenta a *eunomia* e portanto a *endemonia* da polis. Segundo Protágoras, a educação para o Estado significa educação para a justiça. É precisamente neste ponto que, no tempo dos sofistas, se origina a crise do Estado [...].

⁹ É uma crise que expressa um estado tanto de decadência quanto de reconstrução desde as sociedades mais remotas.

Por um lado, a constatação é significativa, pois explica como o direito é usado pelo Estado grego e, por outro, introduz o centro da discussão que esse trabalho pretende esboçar¹⁰. Enquanto o filósofo mantém a *pólis* em conformidade com sua ordem verdadeira, os sofistas empreendem uma luta retórica para disseminar suas ideias sobre a natureza e a lei (JAEGER, 1995, p. 375). Nesse sentido, o que Voegelin chamou de *dogmatização da filosofia* poderia ser comparado com tais elaborações sofísticas que atravessam os limites do pensamento humano e ganham uma nova conotação: as *ideologias*.

Além disso, Jaeger (1995, p. 376) mostra que o Estado jurídico foi considerado uma conquista ímpar do pensamento humano. O direito divino oferece as raízes para o direito humano que, posteriormente, transformou-se e ganhou novas formas, dentre as quais, destaca-se a convergência entre direito divino e terreno. Dessa acepção surge a noção do *cosmos*, em que a autoridade dessa nova lei se valerá à ordem divina ou natural para conduzir o Estado.

A dicotomia *desintegração-restauração*, como visto, era um problema que já fazia parte da investigação filosófica desde os filósofos clássicos. Argumenta-se, que Voegelin dedicou-se em mostrar que *a investigação filosófica é o remédio para as desordens de seu tempo* e, expressa seu diagnóstico:

Se a normatividade substantiva do processo de criação do direito declinar demasiado, haverá descontentamento na sociedade que pode assumir proporções revolucionárias – a não ser que a situação tenha degenerado a um ponto fora de controle, e a dissolução substantiva da sociedade a torna presa de conquista (NDTJ, p. 109).

A dissolução substantiva da criação do direito gera, portanto, uma revolta ideológica de proporções teóricas e práticas. Teórica, pois a linguagem da ordem verdadeira é suprimida pela linguagem da ordem empírica e prática, uma vez que destaca a ascensão de ditaduras ideológicas, tais como o comunismo e o nacional-socialismo. Diante disso, Voegelin (NDTJ, p. 108) debruça-se na análise do princípio platônico da ordem empírica em seus graus de realidade para sustentar a tese sobre a ordem normativa como tensão entre a ordem

¹⁰ Este trabalho não se valerá da *Paidéia* como seu centro. A digressão é sugestivamente uma retomada no próprio pensamento filosófico em relação à crise da *pólis*. Para Jaeger, a crise do Estado é a crise da Educação, para Voegelin a crise da modernidade é gerada pelas ideologias que ganham forças a partir do século XX.

empírica e *ordem substantiva*¹¹. Assim, a questão da *linguagem cotidiana* contribuirá significativamente para compreender como o processo do direito é descoberto no contexto social.

2.2 VOEGELIN E A QUESTÃO DAS IDEOLOGIAS: A ORDEM SOCIAL COMO EXPRESSÃO EXISTENCIAL

Nesta seção, seguindo a expressão sugestiva de Voegelin no livro NDTJ, a ordem social como expressão existencial possui um caráter que firma a durabilidade e sobrevivência da sociedade, que depende de uma relação harmoniosa e contínua entre os membros da sociedade. Essa ordem depende da vontade do homem de preservá-la e descobri-la mediante as circunstâncias mutáveis. Com isso, a tensão entre *dever ser* e *o que é*, apresenta-se nos horizontes da terminologia da “normatividade” ou *dever em sentido ontológico*¹².

A durabilidade da sociedade parte das constantes tentativas de autopreservação. Sendo assim, o caráter participativo do homem no *cosmion*¹³, isto é, um “[...] pequeno mundo iluminado interiormente” (NCP, p. 35)¹⁴ é estabelecido por meio de seu contato com a realidade política. De outro modo, Voegelin quer mostrar que “toda sociedade se vê encarregada da tarefa de, sob condições concretas, criar uma ordem que dote de significado o fato de sua existência, em termos dos fins divinos e humanos” (OHI, p. 27).

Pode-se afirmar que as constantes lutas entre as ideologias e a realidade fazem parte desta tensão. Sem o contato com a realidade, as ideologias constroem sistemas absolutos que obscurecem e fecham a realidade da

¹¹ Conforme Maltez (1998, p. 13) esse tipo de ordem é aquela não fabricada pelo homem. É uma ordem superior que faz parte da Ordem normativa.

¹² “A chamada “normatividade” da regra, deriva, por conseguinte, da tensão ontologicamente real na ordem da sociedade” (NDTJ, p. 95).

¹³ Termo de Voegelin para o *pequeno mundo iluminado interiormente* (NCP, p. 35), criado por uma sociedade através de seus símbolos auto-interpretativos e experiências correspondentes. Conforme Voegelin (HIPII, 2012) o *cosmion* é defendido e racionalizado de uma maneira que produz registros históricos que podem ser analisados para desvelar a história das ideias, é a reflexão de uma ordem mais ampla e mais alta que implica a necessidade de subordinar a vontade humana à realidade transcendente. Regimes totalitários, por reconhecerem apenas a realidade intramundana, substituem o *cosmion* pelo *cosmos*.

¹⁴ Publicado originalmente em inglês em 1952 como “*The New Science of Politics: An Introduction*”, traduzido por José Viegas Filho e publicado pela Editora UNB em 1982 (2ª ed.). Doravante citado como NCP.

existência humana¹⁵. Nesse sentido, a análise voegeliniana que contempla uma resposta absoluta a respeito de uma razão que dote de significado a existência humana e a ordem social que dela emerge, apresenta-se ineficaz, uma vez que o sentido da filosofia não é um fechamento em si, mas uma abertura à realidade. Esclarece Walsh (2009, pp. 16-17):

Agora ele [Voegelin] dá o passo final nesse desenvolvimento, ao fazer de sua própria inquirição uma experiência meditativa movente. Seu tratamento já não se confina à análise das experiências luminosas; agora participa do mesmo desenrolar dinâmico de direções. Em vez de discurso acerca da meditação, a obra de Voegelin se torna a prática verdadeira da meditação. Tanto a matéria como a comunicação alcançaram um perfeito entrosamento. Qualquer coisa menos do que o desenrolar livre das linhas de conexões entre a experiência símbolo-realidade reteria algum elemento de imposição externa e, portanto, de construção ilegítima. A abertura para a realidade finalmente dita a necessidade de subordinar a própria inquirição filosófica a sua estrutura. As linhas de significação fazem ziguezague em várias direções diferentes de uma vez só, e o isolamento de apenas uma não faz justiça à complexidade da realidade histórica de que participamos. Mas ainda pior é o que tal presunção faz para a compreensão da própria filosofia¹⁶.

A investigação de Voegelin, por conseguinte, moveu-se em direção da própria existência, colocando-se como participante da realidade que investiga. Esse processo de deixar as experiências luminosas para participar da dinâmica da existência provoca uma reflexão sobre o papel do filósofo em meio à sua própria condição existencial. Dessa forma, a construção sobre a ordem da sociedade não é meramente ilegítima, pois o teórico não é uma espécie de analista à parte da realidade nem um inventor de símbolos vazios. A indagação filosófica se abre à própria estrutura da realidade social que está se inserindo e, logo, o “ziguezague” torna-se um movimento complexo. Afinal, tentar buscar o fundamento existencial da sociedade é mais complexo do que se pode a princípio imaginar.

O regresso aos problemas referentes à realidade, à ordem social e à existência do homem, como afirma Voegelin (NCP, p. 17), requer uma profícua imersão na exploração dos símbolos que as sociedades políticas interpretam a

¹⁵ Essa questão será discutida na seção seguinte.

¹⁶ Nesta passagem, o comentador refere-se ao trabalho póstumo aos três volumes de ordem e história, isto é, *anamnese* (1966).

fim de uma restauração da teoria integral da política que nasce da desintegração da ordem na sociedade¹⁷.

As discussões sobre a desintegração são apresentadas em NCP, quando em solo norte americano Voegelin realiza uma contribuição inovadora e estimulante¹⁸ à situação perturbadora que culminou na desintegração existencial e espiritual do ocidente no século XX. O retorno aos clássicos com o intuito de responder à pergunta sobre a desonestidade intelectual é uma proposta favorável que remonta às questões que se desdobram em posturas políticas, a saber: “[...] o que leva um homem a adotar esse tipo de atitude?” (RA, 2007, p. 80).

Na perspectiva de Sousa¹⁹ (1982, p. 10), o afastamento da ordem normativa possui uma forte raiz nas deformações ideológicas da realidade que Voegelin confronta, ou, mais especificamente, o positivismo jurídico kelseniano e as metodologias neokantianas sob o domínio tanto das esfera política quanto científica. Sendo assim, destacar os aspectos que delimitam as incisivas críticas às ideologias são tão importantes quanto defini-las:

A ideologia é a existência de rebelião contra Deus e o homem. É a violação do primeiro e do décimo mandamentos, se quisermos empregar a linguagem da ordem israelita; é 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 verdade da ordem tem de ser reconquistada na luta perpétua contra a queda em relação a ela, e o movimento rumo à verdade tem seu início na consciência que um homem tem de sua existência na inverdade (OHI, p. 32).

No presente trabalho, indubitavelmente, as diversas concepções do termo ideologia não poderão ser exploradas exaustivamente. No entanto, é necessário ressaltar as afirmações postas em evidência na citação anterior, o que, necessariamente, implica na elucidação daquilo que Voegelin compreende

¹⁷ Para fundamentar a reflexão sobre a representação, Voegelin utiliza o procedimento que une os princípios da política e os princípios da filosofia da história. A frase pode parecer confusa e contraditória, no entanto, designa a ideia de que ao ocorrer uma desordem na sociedade há sempre uma tentativa de buscar-se pela ordem.

¹⁸ Retirado do prefácio escrito pelo presidente da Fundação Charles R Walgreen para o Estudo das Instituições Norte-Americanas, Jerome G. Kerwin.

¹⁹ José Pedro Galvão de Sousa é autor do texto de apresentação da obra *A nova ciência da política* de Eric Voegelin.

como ideologia enquanto existência na inverdade. Sendo assim, a verdade da ordem é “[...] uma herança digna de resgate” (MCALLISTER, 2017, p. 27). Verdade que se encontra na própria sociedade, isso porque:

[...] a sociedade humana não é simplesmente um fato ou uma ocorrência do mundo exterior, que o observador devesse estudar como se fosse um fenômeno natural. Embora a exterioridade seja um de seus componentes importantes, ela é em seu todo um pequeno mundo, um *cosmion*, cujo significado provém do seu próprio interior, através dos seres humanos que continuamente o criam e recriam, como a modo e condição de sua auto-realização. A sociedade é iluminada por um complexo simbolismo, com vários graus de compactação e diferenciação – desde o rito, passando pelo mito, até a teoria – e esse simbolismo a ilumina com um significado na medida em que os símbolos tornem transparentes ao mistério da existência humana a estrutura interna desse pequeno mundo, as relações entre seus membros e grupos de membros, assim como sua existência como um todo (NCP, 1982, p. 33).

Assim, o desempenho Humano excede a zona estática anunciada por visões reducionistas como do positivismo jurídico kelseniano que transformam o ser humano em sujeito-objeto. A tendência do mundo moderno, conforme Walsh (2009, p. 32), ofereceu uma má interpretação dos símbolos de transcendência, obscurecendo o significado do todo. Romper com as relações sujeito-objeto, através da luminosidade da consciência, mostrou-se como alternativa possível de abertura ao Ser transcendente, por isso torna-se possível argumentar que “dentro da comunidade primordial, Deus cria o mundo e o ser humano, mas o ser humano cria a sociedade [...]” (FRANZ, 2014, p. 17).

Dessa forma, pode-se afirmar que o ato de criar e dar significado ao *cosmion* permite, por um lado, que o ser humano crie uma ordem social mediante a sua existência e, por outro, apresenta-lhe como participante no processo da realidade. A ordem social “é a estrutura da realidade como experienciada pelo homem, bem como a sintonia entre o homem e uma ordem não fabricada por ele, isto é, a ordem cósmica” (RA, p. 117). Essa visão permite uma compreensão da forma pela qual é composta a estrutura fundamental dos campos sociais, como esclarece Henriques (2010, p. 247):

A exemplar interpretação voegeliniana do que é uma comunidade política bem como a direção do seu esforço, têm de ser compreendidas como resposta aos impasses característicos da ciência política moderna. A pesquisa enfrenta as insuficiências do modelo da tábula

rasa, que pulveriza a sociedade numa soma de indivíduos, mediante o artifício do estágio originário de natureza e as figuras político-jurídicas do contrato e da soberania; e recupera o elemento de universalidade que confere substância à liberdade humana e dá valor teórico às conclusões.

A passagem mostra Voegelin colocando o ser humano como participante de um *cosmion*, iluminado interiormente pelos símbolos recolhidos no ambiente social. Na medida em que as afirmações contemplam em partes o problema do *estatuto ontológico por meio da linguagem cotidiana*, os argumentos acerca da constituição da sociedade e do homem sob uma comunidade regida por um ser que transcende a própria existência, permitiu que o problema construído inicialmente oferecesse possibilidades reflexivas ao propor uma espécie de *estatuto ontológico* para as regras jurídicas.

Diante dessa perspectiva, Voegelin (NDTJ, p. 76), salienta que existe uma tensão entre ordem substantiva da sociedade e processo de criação do direito. O complexo da ordem é representado por um lado, pela terminologia “jurídico” e por outro, pela área social, a qual precisa fluir em uma linguagem que ofereça os componentes que brotam da sociedade. É sabido que estes elementos constituem a sociedade em seus diferentes graus de relacionamentos, sejam jurídicos, éticos, morais ou políticos. No entanto, existe um problema que nasce dessa tensão evidenciada por Voegelin, como mostra Henriques (2010, p. 248):

A dificuldade não reside na integração dos múltiplos fatores que concorrem para o ordenamento social, mas sim no fato que uma sociedade não contém dentro de si as raízes explicativas da existência. Apenas são inteligíveis os seus paradigmas ordenadores e apenas se pode definir a essência da sociedade, não a sua existência concreta. [...] Em vez de apresentar propostas normativas, [Voegelin] enfrentou as aporias políticas dominantes na modernidade, recorrendo à concepção de campo social [...]. A sociabilidade partilhada por *mim* e por *outrem* instaura *campos sociais* que extravasam os limites das pessoas e das sociedades em que ocorrem.

O fragmento serve para se compreender o enunciado apresentado por Voegelin, a saber, “[...] a própria indagação começará sem olhadelas impróprias, pelos fenômenos jurídicos [...]” (NDTJ, p. 44). Constata-se dessa forma, que é pelos *fenômenos jurídicos* que o autor iniciou sua reflexão a fim de penetrar no cerne da questão que envolve a dimensão social.

Nesse sentido, as questões da ordem social são imprescindíveis para a crítica em relação à *desintegração social*. Na teoria do Direito, as ideologias foram responsáveis pelo “[...] conflito entre a ordem verdadeira e o poder maciço de uma ordem empírica carente de substância normativa” (NDTJ, p.109). Tais conflitos geraram nos adeptos do positivismo jurídico uma tendência de considerar a ordem jurídica como um agregado de regras válidas ao invés de 27hysei27li-lo como “[...] um tipo entre diversos tipos de esforços para projetar e realizar a ordem da sociedade (NDTJ, p. 101).

Os termos corriqueiramente utilizados no Direito a partir do *juspositivismo* não expressam as regras jurídicas como expressão da ordem como fato da existência, mas apenas fazem alusão a um conjunto técnico e sistemático da jurisprudência. Com isso, “as propostas ideológicas contemporâneas são provas de que as sociedades podem reverter a entidades fechadas sobre si próprias” (HENRIQUES, 2010, p. 271). Dessa forma, tal explanação mostra como, por influências ideológicas, o fechamento da sociedade à realidade é causa da destruição da linguagem, problema este que dificulta o afastamento dos símbolos opacos na compreensão da *linguagem cotidiana*.

1.2 A DESTRUIÇÃO DA LINGUAGEM E A REJEIÇÃO ÀS IDEOLOGIAS: OS MOVIMENTOS GNÓSTICOS DE MASSAS

A dificuldade em mostrar no que consiste a *linguagem cotidiana* é a causa da linguagem ideológica que se apresenta na esteira da modernidade. A ordem social é expressa não apenas em termos de uma ordem empírica, mas também substantiva. A rejeição à ordem superior, por parte das ideologias propagadas na modernidade, construíram uma linguagem própria. Sem perceber, aos poucos, os mitos que expressavam o contato do Homem com transcendência foram substituídos por “[...] novos mitos – os mitos da humanidade, do Povo, da Raça, da Classe (ou Proletariado), da liberdade, da Igualdade, do Paraíso na Terra [...]” (SOUZA, 1982, p. 6).

A questão da linguagem-ideologia por um lado, representa a intenção de Voegelin ao aproximar a gnose antiga aos movimentos políticos tais como o comunismo e nacional socialismo e por outro, mostra como se compreende a

destruição da linguagem em relação aos antigos símbolos que expressavam a integralidade social. Dessa forma, é notavelmente importante perceber que, quando o autor aborda as questões relacionadas à linguagem-ideologias, não está se tratando apenas de ideologias, mas do contexto em que são dispostas nas sociedades.

A celeuma das ideologias retorna à seara filosófica voegeliniana e é neste aspecto que se concentra a investigação desta seção para identificar quais os movimentos são considerados por Voegelin como gnósticos²⁰. Destas, o positivismo, o marxismo e o nacional-socialismo ganham o *status* de ideologias, pois buscam uma realização plena no mundo sensível, desconsiderando a realidade que fundamenta a busca do Homem pela Verdade.

Sendo assim, os símbolos criados a partir dos desejos dos ideólogos rompem com aqueles símbolos mencionados no tópico supracitado. Por um lado, sua auto alienação e, por outro, a rejeição ao fato essencial da realidade (RA, p. 39). Tais afirmações são algumas das justificativas que fundamentam aquilo que Sandoz²¹ reconhece como característica de um filósofo que propõe uma *política anti-ideológica*²². Essas são algumas das questões levantadas por Voegelin a partir dos eventos sócio-políticos da época, pautadas pela ascensão dos movimentos totalitários que passam a ser objeto de crítica em seus trabalhos:

As motivações de minha obra [...] têm origem na situação política. Qualquer pessoa bem informada e inteligente que, como eu, tenha testemunhado a história do século XX desde o fim da Primeira Guerra Mundial, se vê cercada, e mesmo asfixiada, pela maré montante da linguagem ideológica. Por linguagem ideológica entendo símbolos de linguagem que se pretendem conceitos, mas são na verdade *topoi*, ou lugares-comuns, sem depuração crítica. Ademais, quem se vê exposto a esse clima dominante de opinião é obrigado a lidar com o problema da linguagem como fenômeno social. Por ser impossível reconhecer como debatedores os que se valem de uma linguagem ideológica, é preciso deshyse-los objeto de investigação. Não pode haver comunidade linguística com os próceres das ideologias dominantes. Por isso, a comunidade linguística necessária para criticar os que lançam mão da linguagem ideológica precisa antes ser descoberta e, se necessário, criada (RA, p. 139).

²⁰ No entender de Voegelin, os movimentos gnósticos de massas diferentemente da gnose antiga, busca sua autorrealização intramundana.

²¹ Ellis Sandoz foi aluno de Voegelin e é professor do departamento de ciência política da LSU.

²² Sobre esse assunto, Cf. SANDOZ, 2010, p. 70.

As motivações políticas foram determinantes para que Voegelin se posicionasse contrário ao desenvolvimento filosófico em Viena, uma vez que o ambiente acadêmico estava imerso nas ideias propagadas pelas escolas neokantianas. Suas construções teóricas refletem o esforço intelectual de alguém que buscou filosofar para resgatar a realidade concreta, enaltecendo a necessidade de “[...] redescobrir as experiências da realidade, bem como uma linguagem que as possa exprimir de modo adequado” (RA, p. 140).

Além disso, conforme sustenta Voegelin (RA, p. 39), as estruturas fechadas, sistemáticas e que propõem uma teleologia da história fazem parte deste último grupo e são responsáveis pelo descarrilamento da modernidade. Resgatar o objeto expresso pela realidade por meio da restauração da linguagem²³ é transpor o simulacro construído pelas burguesias ordinárias, aos quais fazem parte os *juspositivistas*.

Esse objeto expresso pela realidade, segundo Federici (2011, p. 26), faz parte da redescoberta expressa nos seguintes termos voegelinianos: *símbolos da linguagem e experiências históricas*, que são responsáveis por refletirem a verdade da realidade. Sendo assim, a linguagem é aquela que articula as experiências de ordem. Se os símbolos de linguagem perdem seu significado original e são distorcidos por movimentos ideológicos, então essas experiências não expressam seu efeito ordenador. Dessa maneira, é preciso, antes de tudo, restaurar a ordem existencial, política e social que fora perdida.

Neste sentido, a importância de se preservar os símbolos originários da realidade torna-se um empreendimento filosófico contrário àqueles que os deturpam. A melhor maneira para “[...] retomar o contato com a realidade é recorrer a pensadores do passado que ainda não a tinham perdido ou estavam empenhados em recuperá-la” (RA, p. 141)²⁴. Os velhos símbolos de linguagem que expressavam a realidade concreta do Homem sob um fundamento divino, defendia Voegelin, perderam seu significado e, portanto, não seria necessário

²³ Para Voegelin (RA, 2007, p. 39) um exemplo desse empenho é o trabalho tanto de Karl Kraus quanto o de Stefan George.

²⁴ Voegelin (RA, 2007, p.142), está se referindo às áreas da filosofia clássica que podem ser encontradas nos estudos de Paul Friedländer, Werner Jaeger, E. R. Dodds e Bruno Snell; as filosofias patrística e escolástica e seus respectivos estudiosos como ÉTIENE Gilson E Henri de Lubac; e a história do antigo Oriente Próximo.

apenas restaurá-los, mas criar neologismos²⁵ para esclarecer a degradação espiritual que movia os sistemas ideológicos, explicam Federici e McAllister (2011, p. 28; 2017, p. 39).

A crítica de Voegelin, dessa maneira, torna-se cada vez mais um empreendimento antimoderno no sentido de rejeição às “[...] categorias modernas perpetuadas desde Descartes” (MCALLISTER, 2017, p. 37). Assim, seu diagnóstico em relação ao advento dos regimes totalitários causados pela efervescência ideológica em meados do século XX levaram-no a identificar uma desordem espiritual na modernidade.

A gnose moderna é apresentada como protagonista da crise na modernidade uma vez que, conforme Voegelin (NCP, p. 101), a natureza da modernidade é o desenvolvimento do gnosticismo²⁶. A partir dessa alusão, reconhece-se os elementos constitutivos das ideologias como *movimentos gnósticos* que distorcem a realidade e destroem a linguagem. Esse diagnóstico, portanto, estabelece o rumo desta investigação. Todavia, é oportuno salientar que a carência de fontes que mostrem que a gnose precede a era cristã é evidente, uma vez que os “[...] estudiosos, geralmente, concordam que o gnosticismo surgiu de um meio judeu helenístico, e eventualmente evoluiu para uma religião distinta²⁷” (MOORE; TURNER, 2010, p. 175).

Em relação a isto, o impasse gerado por tal limitação é reconhecido pelo próprio Voegelin quando, ao aprofundar-se na análise da gnose em *Ciência política e gnosticismo*²⁸, mostra que “[...] não há quaisquer fontes gnósticas que

²⁵ A respeito da precisão na linguagem empregada por Voegelin é imprescindível ressaltar que seu objetivo representa um caráter próprio que estabelece e reposiciona “[...] a filosofia de volta nos trilhos, de repensar o caráter e os fundamentos da ciência do homem” (SANDOZ, 2010, p. 42). Encaixa-se nessa nomenclatura o termo *descarrilhamento* ou *descarrilamento* em relação a modernidade.

²⁶ Acerca deste assunto, pode-se destacar os capítulos IV e V da obra publicada em 1952, quando ainda estava em solo norte americano, *The new science of politics* (A nova ciência da política). “Nesta obra [...] Voegelin sistematiza algumas informações sobre a gnose que começaram a ser coletadas nas décadas anteriores, mas, de todo modo, tais considerações ainda não são tão detalhadas como aquelas que posteriormente foram reunidas em *Ciência, política e gnosis, O assassinato de Deus* (ambas de 1959), *Substituto da religião: os movimentos de massa gnósticos de nossa época* (1960). Estes últimos textos são mais claros, principalmente, com relação às informações relativas aos elementos simbólicos da gnose, bem como o vínculo entre gnose e movimentos de massa” (ECCEL, Daiane. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 18, n. 2, 2016, p. 40- 58).

²⁷ “[...] scholars generally agree that Gnosticism arose out of a Hellenistic Jewish milieu, and eventually evolved into a distinct religion” (Tradução nossa).

²⁸ Publicado originalmente em alemão em 1959 como *Wissenschaft, Politik, und Gnosis*. Doravante, citado como CPG.

se possam, com toda a certeza, datar antes de Cristo [...]” (CPG, p. 30). Ademais, embora destaque-se essa rejeição às ideologias e uma possível reconstrução da linguagem, este trabalho salienta a necessidade de, expressamente, destacar as questões que aparecem atreladas ao plano de fundo da reflexão voegeliniana:

Ora a obra voegeliniana desvenda gradualmente o seu centro motivador, na medida em que o ponto de partida é a estrutura da consciência que se experimenta a si mesma, sendo ponto de chegada a estrutura da realidade presente na consciência. Tal realidade é interina porque resulta da participação da consciência numa comunidade de ser mais ampla que a individualidade (HENRIQUES, 2010, p. 15).

Ao tecer uma vasta crítica às ideologias e ao desenrolar do gnosticismo moderno, é preciso compreender a qual tipo de situação Voegelin está se referindo. Ora, ao criticar algo, critica-se por algum motivo, e, intercalando as peças fundamentais já apresentadas desta crítica com a citação acima, nota-se que parte do esclarecimento sobre a obra voegeliniana assenta-se na defesa de uma realidade nomeada como interina, os homens são “[...] participantes de um processo que é o processo da realidade, nós participamos com nosso corpo, participamos com nossa mente [...]” (HENRIQUES, 2009, p. 10), que ainda afirma:

Embora não haja um padrão simples e único de progressão ou ciclos percorrendo a história, seu processo é inteligível como um esforço na direção da ordem verdadeira. Mas não se descobre essa estrutura inteligível da história na ordem de qualquer uma das sociedades concretas que participam do processo. Não se trata de um projeto para ação humana ou social, mas de uma realidade a ser discernida retrospectivamente num fluxo de eventos que se estende indefinitivamente do presente do observador para o futuro. Os filósofos da história chamavam essa realidade de providência, quando ainda viviam na órbita do cristianismo, ou de *List der Vernunft* (astúcia da razão), quando atingidos pelo trauma do iluminismo. Em ambos os casos, referiam-se a uma realidade da qual a origem e o fim são desconhecidos e que, por essa razão, não pode ser trazida para o alcance da ação finita (OHI, pp. 27-28).

O processo da realidade não é, porém, uma categoria que qualquer pensador possa tornar visível ou concreto. Aqui poder-se-ia afirmar que Voegelin estaria se referindo à substância da ordem normativa que permanece inteligível. O problema das ideologias está na tentativa de expressar, pela destruição da

linguagem, uma realidade que só pode ser alcançada por meio da contemplação filosófica e não por uma espécie de ativismo revolucionário.

Nesse sentido, Conforme Henriques (2010, pp. 136-137), enquanto o gnóstico destrói o mistério da realidade ao estabelecer uma espécie de separação entre o princípio e o além, o ideólogo articula uma revolta contra a realidade, impedindo acesso ao centro da ordem, à consciência. A importância de tal constatação mostra, por um lado, como Voegelin enxerga as ideologias como degenerações da realidade e, por outro, sugere que se o positivismo também é uma ideologia, então seria correto afirmar que o positivismo jurídico kelseniano também oferece uma teoria alicerçada em uma linguagem ideológica.

As análises que levaram Voegelin a identificar o gnosticismo como fundamento da modernidade podem oferecer argumentos válidos para sustentar a tese de que o ideólogo é um tipo de gnóstico. Os estudos que fazem parte do escopo analítico voegeliniano em relação aos movimentos ideológicos foram descritos, inicialmente, em *As religiões políticas* (1938), quando o autor estava em Viena e, ainda, foram retomadas de maneira mais profunda em NCP e CPG.

Esse conjunto de escritos faz parte de um projeto que foi construído gradativamente em oposição a todo tipo de movimento que apresentasse uma espécie de deformação espiritual propondo um retorno às construções ideológicas. Neles, Voegelin mostra que a confusão da modernidade é o resultado da continuidade da gnose antiga, culminando na deformação espiritual presente tanto nos movimentos políticos de massas quanto nos movimentos intelectuais desde a renascença até o século XX.

Essas razões, por assim dizer, fizeram com que Voegelin (RA, p. 79-80) rejeitasse as ideologias não somente por construírem edifícios intelectualmente insustentáveis, mas por manifestarem uma desonestidade intelectual. Além disso, ao mesmo tempo em que se discorreu sobre a criação e recriação dos símbolos realizados pelos seres humanos, participantes no processo da realidade em um *cosmion* iluminado interiormente, é importante salientar que essa ordem social não está blindada de uma possível dissolução:

A sociedade política pode dissolver-se não apenas pela desintegração de crenças que fazem dela uma unidade atuante na história, mas também pode ser destruída pela dispersão de seus membros de tal maneira que a comunicação entre eles se torne fisicamente impossível ou, mais radicalmente, por sua eliminação física, pode igualmente,

sofrer danos sérios, destruição parcial da tradição ou paralisia prolongada mediante o extermínio ou opressão dos membros ativos que constituem as minorias políticas e intelectuais que dirigem a sociedade (NCP, pp. 35-36).

A citação acima introduz claramente os temas de conservação da sociedade política por meio daquilo que Voegelin identifica como representação elementar. Esse traço, juntamente com a representação existencial, constitui, em parte, a exterioridade desta sociedade²⁹. Entretanto, vale questionar: as análises de cunho teórico político das sociedades que possuem modelos representativos bem definidos dariam conta da dicotomia linguagem-ideologia?

Essa questão, em conformidade com o objetivo de compreender o termo *linguagem cotidiana per se*, necessita da formulação dessas perguntas, uma vez que se desenvolve em um campo amplo de definições filosóficas. O esclarecimento, bem como a interlocução entre as ideias e obras apresentadas por Voegelin permitem esse fluxo de considerações. Dessa forma, a intenção de restabelecer os símbolos da realidade, da linguagem e da política assume formatos reconstrutivos dos problemas histórico-filosóficos.

Todavia, neste momento interessa o aprofundamento daquele conjunto construído em oposição aos movimentos que deformam a realidade. Assim a desintegração da sociedade política é um processo estabelecido pela dispersão da sociedade que se dissolve na construção alicerçada não em uma episteme, mas em uma doxa. Os movimentos gnósticos de massas possuem responsabilidade significativa por essa deformação na modernidade.

Conforme Voegelin (CPG, p. 38), na medida em que os símbolos foram criados pelos seres humanos, pela mencionada desintegração – não garantida pelos tipos elementar e existencial de representação – os movimentos gnósticos criaram uma *imagem do homem, da sociedade e da história*³⁰. Com isso,

²⁹ Para mais exemplos, Cf. NCP, pp. 36-46.

³⁰ Para expor essa tese, Voegelin (2005, 36-38) afirma que, o pensador ideológico deixa de lado os fatos essenciais da realidade para construir essas imagens. A *Utopia* de Thomas More, o *Leviatã* de Thomas Hobbes e a construção da história por Hegel, foram os três casos utilizados para fundamentação da investigação. No primeiro caso, o projeto é alicerçado na ideia de um homem perfeito, e para tanto, isso só seria possível se não houvesse a “serpente da *superbia*”, em sentido agostiniano. Esse novo homem é libertado do *pecado original* pelo intelectual, deixando de lado a *superbia*. No segundo, Hobbes deixa de fora o bem supremo (*summum bonum*) como condição fundamental da ética racional. O agir passa a ser motivado pelas paixões, especificamente o de agressão, em outras palavras, a *guerra de todos contra todos*, passa a ser o estado natural do homem. Essa condição só pode ser superada a partir do momento que haja uma paixão maior do que aquela do estado natural no qual é denominado de mal supremo

questionamentos no plano psicológico levaram o autor a identificar uma *vontade de poder* nos movimentos políticos de massas da época. A respeito deste conceito, torna-se relevante enaltecer o seu tratamento peculiar na linguagem política, especialmente quando associado à antiga gnose da era cristã³¹.

Assim, uma vez derrotada a humildade de submissão à constituição do ser que permanece *o que é*, independente do desejo do pensador ideológico, não tem por interesse *per si*, o domínio sobre o ser, mas insatisfeitos com a estrutura do mundo, criam-lo criando um mundo conforme suas acepções ideológicas.

Um dos aspectos a serem analisados a partir dessas considerações iniciais, está pautado no desejo de *dominação do mundo* que os *movimentos gnósticos de massas* buscam construir. Além disso, também se inserem aqui os *movimentos intelectuais*, tais como o positivismo, o neopositivismo e as variantes da psicanálise. Sejam *políticos* ou *intelectuais*, ambos apresentam características compartilhadas e, em seu conjunto, manifestam a essência da atitude gnóstica, conforme identifica Voegelin (CPG, pp. 30-31):

- 2) Antes de tudo, deve-se verificar que o gnóstico está insatisfeito com a sua situação. Isso não seria em si particularmente espantoso. Todos temos razão para, neste ou naquele ponto, não estarmos totalmente satisfeitos com a situação na qual nos encontramos. 2) Não tão evidente é a segunda marca da atitude gnóstica: a crença de que os males da situação devem reconduzir-

(*summum malum*), a morte. O *Soberano*, desse modo, é aquele que ordena um sistema que recusa a liberdade individual e renega a capacidade de cada homem ordenar a sua própria vida em sociedade, uma vez que, superou o *estado natural* tornando-se livre e agindo como o *redentor* dos males do *estado natural*. (*Libido domandi*) Por fim, Hegel exclui o mistério de uma história que prossegue para um futuro desconhecido. Apesar do aparecimento do *Logos*, a razão, a revelação não estava por completa, e era tarefa do homem completá-la através da elevação do *logos* na consciência pelo espírito do filósofo. Hegel não satisfeito com a expectativa agostiniana de *fim*, insere-se na história como profeta transparente, aqui e agora, identificando o seu *logos* com o de Cristo.

³¹ Por se tratar de um movimento que surgiu em meados do primeiro século da Era Cristã, e por estar relacionada com as primeiras questões teológicas e doutrinárias da ortodoxia cristã, a discussão da gnose – seja aquela realizada por Voegelin ou filósofos como Hans Jonas – pode parecer confusa na filosofia contemporânea e até mesmo estranha. No entanto, no decorrer do trabalho, o tratamento da questão *gnose* será necessária não para definir se são heréticas como defendiam Irineu de Lyon (130-202) contra o *valentianismo* em *Adversus Haereses* e Agostinho de Hipona (354-430) contra o *maniqueísmo* em suas *Confissões*. Ao contrário do foco teológico, importa-se com a discussão filosófica dada por Voegelin ao associar os movimentos políticos e intelectuais da época aos movimentos gnósticos da antiguidade e quais as implicações na *linguagem cotidiana*, bem como na discussão acerca da filosofia do Direito e suas críticas ao positivismo jurídico. Para abordagens sobre o gnosticismo na filosofia, cf. MOORE, Edward; TURNER, John D. Gnosticism. In: GERSON, LLOYD P. The **Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**, v.1. New York: Cambridge University Press, v. 1, 2010, p. 174-196.

se ao fato de que o mundo está, de acordo com a sua essência, mal organizado. Pois seria possível também a outra admissão, a de que a ordem do ser, tal como ela é dada a nós homens (onde quer que a sua origem possa ser procurada), é boa e que nós homens somos insuficientes. Mas os gnósticos não estão inclinados a descobrir que os homens em geral, e eles mesmos em particular, são insuficientes. Se na situação há algo que não é como devia ser, então o fundamento deve ser procurado na maldade do mundo. 3) A terceira caracterização é a crença de que a redenção dos males do mundo é possível. 4) Como quarta marca segue-se a crença de que a ordem do ser tem de ser mudada num processo histórico. A partir do mundo mau, tem de surgir historicamente um mundo bom. A admissão não é totalmente evidente, pois como alternativa poder-se-ia ponderar a resposta cristã de que na história o mundo permanece tal como é, e de que a consumação redentora do homem sucede na morte através da graça. 5) Com este quinto ponto, alcançamos a marca gnóstica em sentido estrito, com a crença de que uma mudança da ordem do ser que tenha carácter redentor, repousa no âmbito de ação humana, de que ela é possível ao homem através do agir que lhe é próprio. 6) Mas se for possível mudar na sua estrutura a ordem do ser que nos é dada à partida de tal modo que estejamos satisfeitos com ela, enquanto ordem do ser consumada, então a tarefa do gnóstico tornar-se-á investigar a receita da mudança. O saber – a gnose – do método da mudança do ser é a sua autêntica preocupação. Por isso, como sexta marca da atitude gnóstica reconhecemos a construção da receita para a redenção própria e do mundo, assim como a prontidão do gnóstico para surgir como profeta que anuncia o seu saber redentor à humanidade.

É perceptível a insatisfação com a situação corrente do mundo, seguida, por sua vez, da crença de estar vivendo em um mundo mal organizado. Porém, é em consequência dessas mazelas que a redenção torna-se possível se a *ordem do ser* for mudada num processo histórico pela ação do homem. Tal contexto originará um “profeta” que “ofereça” uma espécie de receita para a mudança estrutural do mundo. Seriam esses alguns atributos que permitiriam ao *pensador ideológico* construir um “mundo novo e perfeito”, atingindo assim, uma satisfação incomum.

A *ideia de consumação*, advinda “[...] dos movimentos cristãos” (CPG, p. 31), é outro atributo que reflete uma intenção “escatológica” para o mundo. Isso remete ao pensamento de que ambos os movimentos possuem uma semelhança aparente e que os movimentos gnósticos como o nacional-socialismo, o fascismo, o comunismo e o progressismo, são uma espécie de “religião política” que mudarão o mundo tornando-o “perfeito”. No entanto, não

se pode nomear algo como tal, posto que, na verdade, o que existe são ideólogos que possuem uma *desordem espiritual*³².

Ao se considerar isso, Voegelin (CPG, pp. 31-32) identifica dois componentes presentes no complexo simbólico criado pelos *movimentos gnósticos*: um teleológico e outro axiológico, que são imanentizados dentro do mundo histórico e apresentam diferentes tipos de derivações. A primeira, do tipo teleológico, se encontra no *progressismo*. A segunda, do tipo axiológico, é a própria ideia de *consumação do mundo*, ambos culminando em uma *mística ativista*.

A especulação gnóstica venceu a incerteza da fé recuando da transcendência e dotando o homem e seu raio de ação intramundano com o significado da realização escatológica. Na medida em que essa imanentização avançou experiencialmente, a atividade civilizacional transformou-se num trabalho místico de auto salvação. A força espiritual da alma, que no Cristianismo se devotava à santificação da vida, podia agora ser orientada rumo à criação do paraíso terrestre, criação essa que era mais atraente, mais tangível e, acima de tudo, mais fácil (CPG, p. 58).

A citação oferece a síntese em relação à especulação gnóstica e seu projeto de construir um mundo sob domínio do homem. Seguindo os estudos de Herbert Grundmann (1927), Jakob Taubes (1947) e Karl Löwith (1949), Voegelin (NCP, pp. 87-93)³³, neste sentido, aponta um segundo complexo de símbolos *advindos* da especulação trinitária da história de Joaquim de Fiore³⁴.

³² A expressão *desordem espiritual* é sugerida para empregar a evocação de Karl Jaspers, a saber, “precisamos nos orientar espiritualmente uns em relação aos outros na Alemanha” (2018, p. 9). O respectivo filósofo, exerceu influência significativa sobre Voegelin na compreensão da história, especificamente, no termo Era Axial.

³³ Cf. 2005, p. 32-35; 2014, p. 340; 2002, p. 55-58.

³⁴ Joaquim de Fiore (1130-1202), foi um místico franciscano nascido na Calábria. A sua *Expositio in Apocalypsim* é uma obra fundamental deste simbolismo medieval. Outras fontes sobre a vida de Joaquim e a sua especulação trinitária da história: Cf. ROSENBERG, Alfons. *Das zeitalter des heiligen geistes*. In: FIORE, Joachim von. **Das reich des heiligen geistes**. Bietigheim/Württ: Turm Verlag, 1977; TAUBES, Jacob. **Occidental eschatology**. Trad. David Ratmoko. California: Stanford University Press, 2009; GRUNDMANN, Herbert. **Studien über Joachim von Floris**. Springer: Leipzig, 1927; BLOOMFIELD, Morton W. *Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*. **Traditio**, New York, v. 13, p. 249-311, 1957.

O primeiro símbolo, alicerçado na concepção das três eras³⁵, está presente na sociedade política moderna³⁶. O segundo refere-se ao líder, que possui a efetividade do *Dux* da nova era espiritual na especulação de Dante. O terceiro, interligado ao segundo, é o símbolo do profeta da nova era. O quarto símbolo é o da irmandade de pessoas livres mediada pela descida do próprio espírito sem a necessidade de uma mediação da igreja.

Dessa forma, através da escatologia trinitária, Joaquim de Fiore “rompeu com a concepção agostiniana da sociedade” (NCP, p. 87) e fundou “um novo tipo de homem com uma consciência mais clara e mais ampla que influencia e promove significativamente a encarnação humana”³⁷ (ROSENBERG, 1977, p. 2)³⁸, acentuando o problema do Gnosticismo não somente para a ortodoxia cristã, mas também na esfera política que atravessa toda a modernidade³⁹. Essa especulação, segundo Voegelin, é o motivo pelo qual os movimentos gnósticos de massas alicerçaram seus projetos intramundanos.

Visto que a *ânsia de domínio*⁴⁰ do mundo constitui parte do *locus* desses movimentos, o segundo aspecto da análise recairá sobre a identificação de uma constante *vontade de poder* como aquilo que nutre e mantém os *movimentos*

³⁵ Tradução própria: “The first epoch was inaugurated by Adam in fear and under the sign of the law; since Abraham it had borne fruit to become fulfilled in Jesus Christ. The second was inaugurated by Uzziah in Faith and humility under the sign of the gospel; since Zechariah, the father of John the Baptist, it had born fruit to become fulfilled in future times [...] Thus the coming times of the Holy Spirit are successively prefigured in the first and second epochs of the Father and Son, which are strictly concordant, for each figure and event of the Old Testament, if understood spiritually, is a promise and signification of a corresponding [...] (LÖWITZ, 1949, p. 148-149).

³⁶ “[...] a teoria de Turgot e de Comte acerca da sequência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual autorreflexiva; na dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino [...]” (NCP, 1982, p. 88).

³⁷ Tradução nossa: “[...] geistesgeschichtlich und geschichtlich eine neue Menschenart von hellerem und umfänglicherem Bewußtsein gestiftet und dadurch die Menschwerdung des Menschen wesentlich beeinflusst und gefördert”.

³⁸ Alfons Rosenberg (1902–1985) foi um autor judeu alemão de Munique, especialista em simbolismo, foi autor de importantes obras tais como *Das zeitalter des heiligen geistes*.

³⁹ Para a descrição completa sobre o *Gnosticismo e a natureza da modernidade*, cf. VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Trad. José Viegas Filho. 2º ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982, p. 84- 99.

⁴⁰ [...] O termo alemão traduzido por “ânsia de domínio” é *Herrschaft*, composto de *herrschen*, “dominar” (cognato de dominus, “senhor”, assim como *herrschen* se liga a *Herr*, também “senhor”), e de *Sucht*, “ânsia, vício, mania, doença” (etimologicamente ligado a *siechen*, “definhar”, mas associado a *Suche*, “busca”, na concepção popular). Ao destacar a palavra *Sucht*, pondo-a entre aspas, Nietzsche chama a atenção para seu significado mais negativo de “doença”, e afirma que “nada há de maisão” nesse desejo e descenso. (SOUZA, Paulo César. Notas. In NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 337).

gnósticos da modernidade. Ao anunciar a *morte de Deus* no aforismo 125⁴¹, Nietzsche⁴² (1998, pp. 142-143) sustenta que o homem se distancia gradativamente do centro, caminhando em direção ao nada.

Embora o anúncio da *morte de Deus* indique uma máxima nietzschiana, ela indica uma *revolta egofânica*⁴³ da história que está presente em outros autores, como mostra Voegelin (EE, 2014, pp. 332-33):

Se a turbulência de teofania cede à revolução de egofania, a realidade de história teofânica tem que ser eclipsada por uma história egofânica imaginária concebida para culminar na autorrealização apocalíptica do pensador, como nas “filosofias da história” de Condorcet, Comte ou Hegel [...] Deus está morto (Sade, Hegel), e se não está suficientemente morto tem que ser assassinado⁴⁴.

Tal deformação, nomeada por Voegelin como *revolta egofânica*, é uma “[...] atitude que faz da *epifania do ego* a experiência fundamental, eclipsando a epifania de Deus [...]” (RA, p. 107). A substituição da manifestação do *Theos* é

⁴¹ [...] Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "procuro Deus! Procuro Deus!"? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...]" (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 147-148).

⁴² A escolha desse pensador para a reflexão neste texto, não ocorreu arbitrariamente, mas deu-se de maneira a manter-se fiel no tratamento em que Voegelin considerou os assuntos referentes à vontade de poder, vontade de domínio e *libido dominandi*. Conceitos estes introduzidos pelo filósofo niilista.

⁴³ Termo desenvolvido por Voegelin para “[...] para designar a atitude que faz da epifania do ego a experiência fundamental, eclipsando a epifania de Deus na estrutura da consciência clássica e cristã” (AR, p. 107). O termo empregado faz parte de um método próprio de Voegelin. Geralmente, percebe-se que a falta de conceitos adequados para expressar suas investigações filosóficas “[...] forçaram-no a buscar novas palavras, não apenas para transmitir seu pensamento, mas como ferramentas na busca de uma linha investigativa”. (MCALLISTER, Ted V. **Revolta contra a modernidade**: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal. Trad. Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 39).

⁴⁴ Além dessa citação, Voegelin afirma que o assassinato de Deus faz parte da especulação hermenêutica que passa a considerar o ser divino como obra humana (CPG, 2005, p. 21).

“superada” e encoberta pela manifestação do *ego intramundano*⁴⁵. Nietzsche, nesse sentido, ressalta que a criação de Deus é o resultado da loucura dos homens⁴⁶, uma conjectura⁴⁷, que outrora se postergou nos limites da cultura europeia. Sendo assim, na revolta contra Deus, Nietzsche (AFZ, pp. 100-102) descreve que a superação de si mesmo alicerçada por uma vontade de verdade desperta, por um lado, uma vontade de tornar pensável as coisas que existem, e, por outro, uma *vontade de poder*, capaz de criar um mundo no qual possa ajoelhar-se; onde encontrar homens, exista uma vontade de ser senhor.

Além de Nietzsche, Marquês de Condorcet (1743-1794), Georg W. F. Hegel (1770-1831), August Comte (1798-1857), Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1889) completam o grupo daqueles que, como aponta Voegelin (EE, pp. 332-333), negavam a realidade teofânica e estabeleceram o domínio sobre uma história que ofuscava a simbolização dessas experiências e, portanto, estabelecem uma perda da experiência com a realidade em detrimento dessa *vontade de poder*⁴⁸. Esse processo de rejeição é movido por uma desordem espiritual gnóstica, caracterizada por Voegelin como um “[...] vício pela imanentização falaciosa do *eschaton* cristão” (NCP, p. 121).

A mudança de eixo, ou seja, o esquecimento, a rejeição, o assassinato de Deus, estabelecem o grau máximo de sujeição do homem ao homem que se autoproclama um *Ubermensch* (Super-homem). A estabilidade na ordem social,

⁴⁵ “Voegelin emprega este conceito para se referir a pensadores e ideias que removem o transcendente de sua concepção de realidade” (FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 202).

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 29.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁸ “Aqui encontramos o problema de, novamente, não termos no alemão moderno - em outras línguas temos - as expressões que diferenciam entre o que é “vontade” no sentido clássico e cristão e o que é “vontade” na revolta contra Deus. No sentido clássico e cristão, a vontade, a *voluntas*, é sempre e apenas a vontade racionalmente ordenada. Isso significa que sempre que o poder de existência (*Existenzmacht*) se aliar com a razão e o espírito, haverá a “vontade”. Quando o poder de existência se separa da razão e do espírito, não falamos de vontade, no vocabulário clássico cristão, mas de *concupiscentia* ou de *libido*. A expressão “libido” se tornou muito popular através da psicanálise. Mas é a expressão geral para o desejo de uma existência poderosa que não é ordenada nem pela razão nem pelo espírito. Grande parte do que é chamado a Filosofia idealista alemã, desde Fichte até o presente, tem de ser sempre assim entendida, de tal maneira que quando o autor em questão falar de vontade, deve-se colocar no lugar da palavra “vontade” a palavra “libido”. Quando Nietzsche fala de vontade de poder, então ele pretende dizer libido; e ele até estar a par disso. “Libido” é a expressão de Pascal para o qual ele próprio se orienta” (VOEGELIN, Eric. **Hitler e os alemães**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2008, p. 144-145).

ameaçada pela “[...] auto divinização humana culminou nas especulações que substituem a realidade originária por uma segunda realidade, cujo teor a torna turbulenta e perturbadora [...]” (HENRIQUES, 2010, p. 75).

Além disso, a fé *metastática* é um outro aspecto presente nesses movimentos. Essa forma apresentada por Voegelin (OHI, p. 31)⁴⁹ como a principal fonte de desordem na contemporaneidade é fundamentada na concepção de substituir a realidade por uma outra realidade⁵⁰, a saber, é uma crença profética que muda a constituição do ser. Dessa forma, “é esse elemento em ideologias contemporâneas que as leva a programar a perfeição do homem e da sociedade”, como mostra Sandoz (2010, p. 198).

Para tanto, a fé metastática é descrita da seguinte forma:

O termo *apocalipse metastático* [ou fé] requer uma pequena explicação. Precisei desenvolvê-lo em meu estudo sobre os profetas de Israel. Na profecia de Isaías, deparamo-nos com o fato estranho de que Isaías aconselhou o rei de Judá a não confiar nas fortificações de Jerusalém e na força de seu exército, mas em sua fé em Javé. Se o rei tivesse fé verdadeira, Deus se ocuparia do resto e produziria uma epidemia ou um pânico entre os inimigos, dissipando o perigo que assolava a cidade. O rei teve bom senso o suficiente para não seguir o conselho do profeta e confiar, pelo contrário, nas fortificações e no aparato militar. Ainda assim, havia o postulado do profeta de que, por meio de um ato de fé, a estrutura da realidade podia ser efetivamente modificada [...] ao estudar esse problema e tentar compreendê-lo, minha primeira ideia foi, é claro, atribuir ao profeta um ato mágico [...] não usei o termo magia para designar a prática aconselhada por Isaías, mas cunhei um novo termo para caracterizar a peculiar crença mágica sublimada em uma transfiguração da realidade por meio de um ato de fé. E dei-lhe o nome de fé metastática a crença em uma metástase da realidade por meio de um ato de fé [...] afinal, esse tipo de fé é de fato magia, embora seja preciso fazer a distinção entre essa modalidade “sublimada” e uma operação mágica mais primitiva.

Diante disso, evidencia-se que as digressões que foram realizadas representam uma parte dos trabalhos e argumentos de Voegelin aos movimentos intelectuais da modernidade. É perante este contexto que o movimento denominado gnosticismo moderno, responsável pelo

⁴⁹ Voegelin debruça-se neste primeiro volume de OH com a análise do problema metastático que derivam dos profetas de Israel e estendem-se via apóstolo Paulo no contexto dos movimentos sectários cristãos até o Renascimento. Sobre isso, cf. VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É realizações, 2007, pp. 101-08;

⁵⁰ Voegelin também chama a atenção para um termo cunhado por Robert Musil em *o homem sem qualidades* e Doderer em *Demônios* ao longo de seus escritos, a saber, o de *segundas realidades*.

descarrilamento (*derailment*) da modernidade, adquire relevância para a compreensão das questões filosóficas e dos eventos sociopolíticos do século XX.

1.3 A (RE)CONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM

Ao mostrar que o processo da destruição da linguagem é o resultado da perda do contato com a realidade, os movimentos ideológicos aparecem como movimentos de *desintegração* da modernidade. Ao apropriar-se da linguagem, as construções ideológicas se inseriram nas áreas do conhecimento tais como, Filosofia e Direito.

O processo de reconstrução da linguagem é também um elemento essencial para esta dissertação, uma vez que essa é a preocupação filosófica de Voegelin. E de acordo com ele, a perversão da realidade faz parte do estado de *esquecimento* dos fundamentos da ordem:

Em tempos de desordem social, como o nosso, estamos rodeados pelo detrito de símbolos que expressam recordações passadas, assim como pelos símbolos de revolta contra o estado de obliúvio; portanto, a tarefa de recordação tem de ser começada novamente (A, p. 49).

O autor pretende, com isso, estabelecer uma *reflexão filosófica* como “remédio contra a desordem do tempo” (OHI, p. 32). Além disso, na modernidade, essa ordem social está em constante ameaça pelas ideologias e ideólogos que buscam perpetuar sua auto alienação através dos *movimentos gnósticos* por meio das revoluções. Refletir sobre esse contexto, por um lado, mostra de que maneira o homem é concebido mediante as experiências de sua existência e, por outro, emerge uma notável compreensão a respeito de sua participação na realidade.

Neste sentido, ao destacar os elementos principais nos trabalhos de Voegelin, tais como realidade interina ou participativa; e linguagem como fenômeno social, adentrou-se em um campo que possui suas origens na ciência política, ou seja, nos problemas que “definem” a realidade. Entende-se desse modo, que as tentativas de descrever uma ordem social, estabelece-se significativamente a uma parcela da reconstrução da linguagem. É dessa tensão

que surge, segundo Voegelin, o engendramento dos símbolos que estão presentes nas sociedades e que não pertencem ao conjunto linguístico que o concebe como um mero *conceito*. Mas em quais condições, os símbolos engendrantes que tanto Voegelin menciona, não podem pertencer a esse conjunto.

Em contrapartida, em termos de expressar a realidade da ordem, a explanação de Henriques (2010, p. 137) a esse respeito é de que:

Cabe à filosofia analisar estas linguagens muito diversas, sabendo que a razão é apenas uma das tonalidades entre fontes equivalentes de sabedoria. Voegelin selecionou o termo símbolo para indicar como o pensar meditativo emerge da realidade da ordem, para criar ordem na consciência do questionamento. O símbolo é mais do que o conceito; acena para lá de si próprio e da função representativa, para um momento presencial em que a realidade se ilumina. Não pertence apenas ao âmbito da comunicação em que dois interlocutores partilham uma idêntica experiência já concluída; é também, um modo de predicação que descobre novidades na tensão original. Não é uma referência sensível ao não-sensível, como sucede no pensar alegórico; o seu modo de eclosão, descobre o laço entre sensível e suprassensível, até encoberto. A sua dimensão não é só metafórica, se por metáfora se entende um modo linguístico de ultrapassar os limites de um campo semântico; ao colocar-se na origem dos campos semânticos, o símbolo mostra que a diferenciação da realidade apenas se torna consciente através da inovação na linguagem⁵¹.

O resgaste da linguagem, sob essa ótica, pertence ao plano dos símbolos engendrantes da experiência humana como autorreflexiva e auto iluminada. A tarefa da filosofia e do filósofo, como expressado, é antes de tudo analisar com acuidade os símbolos que fazem parte da realidade e se, estes forem encobertos pelas nuvens ideológicas, empenhar-se na superação da perda de significado, característica tão evidente na modernidade. A busca voegeliniana, no entanto, diferencia-se de autores como Copérnico, o qual propôs também uma revolução, mas rejeitou todos os pensadores anteriores a ele. Tal proposta, clara e não tão simples, denota o significado daquilo que “revolução” pode significar, conforme sustenta Henry (2010, pp. 20-21).

Nota-se, que a constante oscilação entre ordem e desordem faz parte da experiência humana. Isso se dá não apenas como característica da exterioridade – do corpo da mente – mas também de sua interioridade, já que a

⁵¹ Para outras explanações acerca dessa temática, Cf. HENRIQUES, Mendo. **A filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É realizações, 2010, pp. 135-167.

razão não é a única fonte de compreensão para os símbolos da realidade e da sabedoria. Tal perspectiva contraria vertentes que pregam um domínio puro da razão e, em vista disso, emerge mais uma vez na filosofia voegeliniana – o predomínio das experiências de participação do homem na realidade como resposta às vertentes que defendem a tese da “teoria como categoria que antecede a realidade”.

Conforme Cunha (AR, p. 47), esse seria o caso dos neokantianos quando, ao relativizar os fatos de uma determinada situação, desconsideram os fatos cotidianos. Dessa forma, petrifica o indivíduo numa gaiola histórica determinada por um passado e um futuro. Nesse contexto, é inegável perceber que todo movimento de restauração da linguagem perpassa pela restauração dos próprios caminhos metodológicos possíveis a serem transitados na filosofia.

Mediante os desvios metodológicos causados pelas interpretações equivocadas na modernidade, conforme Voegelin, a tarefa dos filósofos, foi preenchida com o compromisso de restabelecer o contato de abertura do homem à realidade, enfatizando a importância da experiência de *metaxo* ou *metaxia*⁵²:

O caráter de Entremeio da experiência revela-se particularmente importante para compreender as reações humanas aos movimentos da presença divina. Porque a experiência desses movimentos não está, justamente, situada no fluxo de consciência do homem – *homem* entendido no sentido imanentista -, mas no entremeio entre o divino e o humano. A experiência é a realidade de ambas as presenças, humana e divina, e só depois de acontecer é que ela pode ser atribuída seja à consciência do homem, seja ao contexto da divindade com o nome de revelação (RA, p. 115).

Verifica-se que, para uma filosofia da ordem, não uma ordem presa ao passado, mas uma ordem da consciência que é contingente e abre-se à realidade. Conforme esclarece Cunha (2007, p. 57), o ser humano como participante do processo de criação dos símbolos de uma realidade social, que

⁵² “Esse termo, que significa “intermediário” [Entremeio], é oriundo de Platão e recebe significado especial na teoria da consciência de Voegelin. Aparece pela primeira vez em *Ewiges Sein in der Zeit*, in Erich DINKLER (ed.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964). Reimpresso em Helmut KUHN, Franz WIEDMANN (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, e novamente tanto na edição alemã de *Anamnesis* (1966) quanto na tradução inglesa parcial (1978). Voegelin emprega o conceito de modos que marcam alguns dos mais significativos afastamentos dos volumes I-III de *Ordem e história [...]* (FRANZ, Michael. Introdução In. VOEGELIN, Eric. **Ordem e história: A era ecumênica**, v. 4. Trad. Edson Bini. 2º ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 38).

precisa ser restaurada por meio da restauração da própria linguagem⁵³, faz parte desse entremeio, denominado também como *princípio da tensão ou princípio do metaxo*⁵⁴, isto é, entre ordem e desordem, vida e morte, transcendência e imanência, sobretudo, entre a ação e contemplação.

A reconstrução, como sugerida no título, constitui um elemento decisivo para o seguimento das linhas gerais deste trabalho. Para tanto, salientar a tese voegeliniana da *metaxia*, certamente mostra os critérios teóricos seguidos ao longo de um trabalho que, segundo Henriques, buscou destacar a distância entre a linguagem e seu intérprete:

A inevitável participação do intérprete nas linguagens verbais que investiga origina o paradoxo do *círculo hermenêutico*: a compreensão de cada parte depende da compreensão do todo, mas este não é prévio à compreensão da parte. O intérprete tem de presumir a unidade do múltiplo, dar-lhe um nome e usar esse nome para definir a unidade. A evidência inicial persuade-o a definir regras. Depois, recorre a um conceito com valor de preceito e com base no qual seleciona aspectos que considera relevantes: é o conceito que então prescreve regras [...] Para ultrapassar o paradoxo de uma linguagem participante na ordem do ser, Voegelin seguiu um caminho muito diferente do modelo hermenêutico. É preciso analisar os testemunhos da consciência, até o ponto em que se torne clara a experiência que os gerou. O intérprete tem de transitar dos símbolos que articulam as experiências para as experiências articuladas pelos símbolos, criando uma distância interpretativa (2010, pp. 142 -143).

A distância da qual o comentador se refere reside no “perigo” das ideologias e foi uma das causas determinantes para o descarrilamento da modernidade. Para McAllister (2017, p. 335), apesar das preocupações voegelinianas terem sido políticas e sociais, a alma individual foi o núcleo das suas investigações filosóficas do início ao fim. Uma sociedade não é ordenada quando os cidadãos não são ordenados.

Ambos os argumentos explicativos a respeito do princípio de *metaxia* platônica utilizados por Voegelin contribuem para uma compreensão daquilo que faz parte essencial de sua filosofia. O homem, portanto, enquanto responsável por fazer parte desse *princípio de tensão*, de criar e recriar por meio de sua participação na *comunidade primordial do ser* uma ordem que dê sentido ao

⁵³ A respeito dessa restauração, figuras como Karl Kraus, Stefan George e George Santayana nos Estados Unidos, foram personalidades fundamentais que influenciaram Voegelin na busca da restauração da linguagem.

⁵⁴ Esse termo foi desenvolvido em *Ordem e História* e *Anamnesis*.

cosmion, precisa necessariamente possuir uma estrutura ordenada na consciência individual⁵⁵.

Com isso, entende-se que Voegelin coloca o homem como responsável por governar o *cosmion* como representante de uma sociedade, que se via como representante da verdade, de uma realidade transcendente⁵⁶. A partir disso, como ficariam aquelas questões conflituosas que envolvem a humanidade, o Estado, o Direito e a responsabilidade Constitucional que rege a sociedade?

Poder-se-ia afirmar, mediante o caráter representativo do homem, a responsabilidade de constituir um estatuto ontológico de regras sem cair em uma forma tirânica e totalitária? Tais questões, abrem-se a novos horizontes que estabelecem estruturalmente o objetivo do capítulo, isto é, compreender o termo *linguagem cotidiana* que poderá ser definido após a análise de uma peculiar característica que compõe a filosofia voegeliniana.

É obrigação do homem compreender sua condição; parte dessa condição é a ordem social em que ele vive; e essa ordem tornou-se hoje mundial. Essa ordem mundial, além disso, não é recente nem simples, mas contém como forças socialmente eficazes os sedimentos da luta milenar pela verdade da ordem. (OHI, p. 31).

1.4 LINGUAGEM COTIDIANA COMO ASPECTO DA ORDEM EMPÍRICA

Está claro que linguagem e ideologia possuem uma difícil separação. A linguagem ideológica ocorre como uma forma de criação fantástica além da realidade por meio da *fé metastática* que comanda o processo estrutural de determinados movimentos políticos. As passagens supracitadas que introduziram a celeuma das ideologias e sua ligação com a linguagem são

⁵⁵ Os problemas em torno desse assunto, torna-se interessante na medida em que explorados com acuidade. Apesar do foco desta dissertação, vale ressaltar em notas, as menções a respeito da filosofia da consciência, uma vez que, a trajetória voegeliniana propõe uma reflexão que introduz uma questão intrigante, a limitação da própria filosofia. Uma característica que corrobora com a contingência da consciência é expressa pela passagem: “[...] a reflexão é um evento posterior na biografia da consciência que pode levar à clarificação de seus problemas e, quando a reflexão se volta para a direção da meditação, à afirmação da existência; mas que isso nunca é um começo radical do filosofar ou pode levar a tal começo” VOEGELIN, Eric. **Anamnese**: da teoria da história e da política. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2009, p. 107). Pode-se dessa forma, afirmar que “a consciência é o centro luminoso que irradia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história” (ibidem, p. 44).

⁵⁶ Para Voegelin, essa relação já apresentava-se em todos os impérios antigos não somente do Oriente Próximo, mas também do Extremo Oriente. Para aprofundamento, cf. VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Trad. José Viegas Filho. 2º ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982, pp. 49-63.

ponderações que facilmente estão associadas com os problemas da filosofia política. A linguagem cotidiana dessa forma, está assentada em um aspecto da ordem empírica. “[...] a tensão entre a ordem verdadeira e a ordem empírica, concluímos, nunca pode ser abolida [...]”.

Assim, a síntese que emerge a partir dessas implicações ideológicas-linguagem atestam a conexão entre elas. Se a existência humana em sociedade é uma existência histórica e desta nasce uma teoria política tornando-se em teoria histórica, poder-se-ia afirmar que o campo dos princípios ficaram salvaguardados por uma filosofia da consciência com a função de evitar os desvios ideológicos. A esse respeito, Walsh apresenta uma concisa explanação (2009, p. 18):

Não é patente que Voegelin dispense o que de anteriormente apresentara como a grande varredura histórica do drama da humanidade até a crise da modernidade, mas as exigências da filosofia da história requerem a afirmação de que é apenas uma filosofia da história. Mesmo a narrativa que desenrola uma perspectiva que leva ao presente não pode escapar da relatividade de sua postura. Têm-se de combater as tendências inevitáveis de auto privilegiar o presente do intérprete, não apenas por causa das distorções empíricas envolvidas, mas também por causa da implicação filosófica de ter escapado do fluxo da própria história. Interpretações “de filosofia da história” são contrárias à natureza da história e da filosofia. Somente se a filosofia da história é absorvida dentro da rede múltipla de significados desenrolados através da filosofia da consciência é que se podem evitar tais distorções.

Apesar desse empreendimento, é preciso ponderar as principais características que corroboram com o problema da linguagem, evitando efetivamente uma espécie de exegese daquilo que já foi estudado. É isso que – como expressa a citação – Voegelin realiza ao buscar razões que expliquem a situação política que se instaurou na Alemanha. Se existem distorções históricas e políticas na sociedade moderna sob o título de ideologias, é porque existe uma desordem na consciência.

É nesse sentido que McAllister (2017, p. 335), identificou como sendo a ‘alma individual o núcleo dos trabalhos voegelinianos’ é sobretudo, aquilo que o próprio Voegelin destacou em seus estudos sobre a ordem nas sociedades que

caminhou para destacar a expressão Aristotélica do homem bom, isto é, do *Spoudaios*⁵⁷.

A interseção entre as análises realizadas nos tópicos mostraram que a *linguagem cotidiana* pode, indubitavelmente, ser reformulada como aparato conceitual de ‘dominação’ por meio das ideologias. A influência americana e a filosofia do *commom sense* nos trabalhos voegelinianos, portanto, aparece como arranjo conceitual para compreender o conceito de *linguagem cotidiana*. Nesse sentido, sua adesão ao *commom sense* marca o processo de ruptura para com o estado de alienação da filosofia que se desenvolvia na Europa:

Percebi, então, que justamente essa tradição do senso comum estava de todo ausente da sociedade alemã e era, também, menos desenvolvida na França do que na Inglaterra e nos Estados Unidos. Em retrospecto, eu diria que a inexistência de instituições políticas enraizadas em uma tradição intacta de senso comum é um defeito fundamental da estrutura política alemã que ainda não foi superado. Quando olho para a Alemanha contemporânea, com seus debates frenéticos entre positivistas, neomarxistas e neo-hegelianos, vejo a mesma Alemanha que conheci nos anos 1920, quando estudante na República de Weimar; o nível intelectual, porém, desceu a um patamar anormalmente medíocre (RA, pp. 56-57).

O contexto sociopolítico foi relevante para perceber que a linguagem cotidiana está associada com a ordem empírica da sociedade. Por meio dessa articulação, facilmente a desintegração da sociedade pode ocorrer pela produção de um representante que esteja alienado à realidade concreta e existencial da sociedade. Nesse sentido, a aproximação voegeliniana para com a filosofia do common sense responde ao contexto empírico da sociedade, pois:

[...] o common sense que Voegelin defende é a apreensão concreta da realidade (característica marcante do americano que, por isso, é confundida com “pragmatismo”) dentro de uma circunstância específica que não tem outra resolução exceto uma ação objetiva e precisa – atitudes defendidas por Thomas Paine e William James. Isso não significa que ele recuse ou minimize a questão da contemplação filosófica – o que seria totalmente contrário a toda [sua] filosofia futura. [...] Com isso, fica claro, por exemplo, a crítica posterior que Voegelin

⁵⁷ “Este tipo de homem, o *spoudaios* aparece na Política, mas ganha mais destaque na *Ética a Nicômaco* e há algumas dificuldades na tradução do termo. Nas obras em português, o conceito é traduzido como homem bom, talvez por se acreditar que é o conceito mais abrangente. No entanto a “bondade”, o adjetivo que é diretamente relacionado ao homem bom não é suficiente para descrever todas as virtudes e potencialidades do *spoudaios* que é definido na *Ética a Nicômaco*, 1113a, 29-35” (ECCEL, Daiane. Notas. In ENTRE A POLÍTICA E A METAFÍSICA: FILOSOFIA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN / Daiane Eccel; orientador, Selvino José Assmann - Florianópolis, SC, 2015).

fará aos homens que colocaram uma confiança excessiva no common sense, que ele classificou como “anti filosófica” e, sobretudo, como germe de incitações revolucionárias (CUNHA, 2007, p. 56).

A passagem mostra que além de sua apreensão à realidade concreta, as críticas voegelinianas concentram-se frequentemente nas questões que envolvem a esfera política. Diante disso, a sua concordância com o *common sense* não o limitou de mostrar também a sua crítica em relação ao surgimento das ideologias. O equilíbrio, portanto, entre a contemplação filosófica e o *common sense*, necessita de uma sintetização da consciência, uma vez que “a filosofia da consciência é a peça central de uma filosofia da política” (A, p. 43).

Tal afirmação responde ao enunciado apresentado em *NCP*, a saber, “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” (*NCP*, p. 17)⁵⁸. Sendo assim, ao longo do capítulo viu-se o embate filosófico no pensamento voegeliniano em relação às filosofias que se desenvolveram entre os muros e colônias europeias não escapou das críticas⁵⁹.

Face ao exposto, o retorno às fontes engendrantes que se originaram da observação do contexto social favorecem uma reflexão da organização governamental das sociedades pré-analíticas. O processo metodológico voegeliniano de extrair as indagações acerca da natureza do direito pela *linguagem cotidiana* até as fontes primárias do direito opõe-se ao método juspositivista que considera o Ordenamento Jurídico como fonte do Direito. Tais

⁵⁸ Cronologicamente, a segunda obra, *NCP* é publicada em 1952 e é uma espécie de prolegômenos aos volumes de *OH*. A segunda, é a obra mais madura intitulada *Anamnese*, publicada em 1966.

⁵⁹ “O problema de Weber era o seu conflito entre a metodologia positivista, que transformava os seus estudos em registros do esforço desesperado de retirar qualquer valor subjetivo das análises, e seus impulsos místicos, que ficavam nítidos nas extensas pesquisas sobre as religiões orientais e ocidentais. Weber queria encontrar um sentido racional no curso da história, um sentido ainda dominado pelo mito do progresso que encantava a sociologia do século XIX. Voegelin resolve o problema ao intuir (e depois provar) que a história não tem um eidos (essência) definido, que ela está em uma estrutura aberta dentro do fluxo da eternidade. Ele transformará essa descoberta no eixo de seu tratado *Order and History*. Mas talvez a homenagem mais comovente que o discípulo Voegelin faz ao mestre esteja no capítulo final de Hitler e os alemães, chamado “A grandeza de Max Weber”. Nesse texto, Weber é descrito como um “intelectual místico” (interpretação chocante para epígonos viciados nas prisões ideológicas), e o drama de não ter aceitado a perspectiva metafísica em seus estudos se transforma na tragédia exemplar do intelectual do século XX” (CUNHA, Martins Vasques. *Notas In. VOEGELIN, Eric. Reflexões autobiográficas*. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É realizações, 2007, p. 33).

características, possibilitam, portanto, mostrar como a filosofia voegeliniana se apresenta como uma acepção alternativa ao chamado positivismo jurídico kelseniano. Com isso, o processo do Direito até sua natureza e estatuto faz parte do objetivo do segundo capítulo.

2 O PROCESSO DO DIREITO: NATUREZA E ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS

Ao analisar o conceito de *linguagem cotidiana* no pensamento filosófico voegeliniano, constatou-se que seu itinerário perpassa pela busca da restauração da linguagem na experiência humana. Nesse ínterim, compreendeu-se que o descarrilamento da modernidade causado pelas ideologias culminaram em tendências filosóficas fechadas. Os movimentos gnósticos da modernidade, por sua vez, ao afastar-se dos símbolos da realidade obtiveram êxito em seus projetos *metastáticos* nas diversas áreas do conhecimento tais como no Direito e na filosofia.

Dessa forma, tais movimentos ideológicos descartam a importância do fundamento ontológico da sociedade. Arelada a esses movimentos, o positivismo jurídico kelseniano revogou a ontologia das regras em detrimento do formalismo do ordenamento jurídico. Uma norma válida precisa ser padronizada e seguir um método “científico” que separa *atos e valores*. Logo, a noção de natureza e ontologia das regras desapareceram dos horizontes investigativos da moderna jurisprudência. Diante disso, tem-se como propósito investigar como a aceção antimoderna voegeliniana assume notas críticas ao positivismo jurídico clássico.

O desenvolvimento de tais problemáticas mostrou-se fundamental à medida que a desconhecida análise voegeliniana retoma, esclarece e reformula símbolos da realidade que até então foram distorcidos. Como visto no primeiro capítulo, a linguagem que expressa apenas os mitos intramundanos nos sistemas filosóficos obscurece a realidade em decorrência de uma escatologia terrena.

Ao mostrar a celeuma no contexto sociopolítico como trajetória para ultrapassar a linguagem ideológica e restaurar a realidade pela restauração da própria linguagem, passa-se a investigar de que modo a crítica voegeliniana insere-se na seara jusfilosófica, isto é, partindo dessa *linguagem cotidiana*, pode-se afirmar uma espécie de estatuto ontológico para as regras jurídicas, uma vez que, a tendência filosófica dos modernos, envolve de uma linguagem

messiânica⁶⁰, violenta conceitualmente, colocou-se em oposição a *boa dialética* de busca da Verdade, adotando uma espécie de combate de vencidos e vencedores que desdobrou-se em esquemas fechados e revolucionários⁶¹.

Logo, pretende-se mostrar com a indagação desta dissertação, *de que modo, por meio da linguagem cotidiana, pode-se compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas*, mostra o retorno à experiência pré-analítica. Tal atitude representa uma restauração da alma individual, uma vez que o estado de alienação do homem levaram-no à desordem causada pelas ideologias. No entanto, tal desordem social nasce da desordem na estrutura da consciência. Se o Direito não serve para estabelecer a ordem verdadeira da sociedade, então servirá para manutenção de ditaduras revolucionárias e totalitárias.

Para evitar tais revoluções tirânicas de grupos específicos que se mantêm no poder, é preciso compreender que a desordem ideológica é a desordem da consciência individual. Por isso, é necessário um retorno *anamnésico*:

Em tempos de desordem social, como o nosso, estamos rodeados pelo detrito de símbolos que expressam recordações passadas, assim como pelos símbolos de revolta contra o estado de obliúvio; portanto, a tarefa de recordação tem de ser começada novamente (A, p. 49).

O fato principal desses retornos não é, de modo algum, uma apologia às tendências dogmáticas pregadas por um conservadorismo político, mas sim mostrar a importância que os símbolos engendrantes tiveram no

⁶⁰ Walsh (ANM, 2009, p. 29), mostra esse movimento retomando um conceito utilizado por Voegelin: “O *dogmatismo* foi um estilo de política que não pôde ser evitado porque veio do mesmo sonho da conquista messiânica, pelo homem, da realidade como um todo. Foi em nome de uma visão objetificada da realidade que pôde acontecer a objetificação política dos seres humanos. Em vez de permanecer ligado por uma ordem de ser discernida através de sua submissão a ela, o homem assume o papel de criador de sua própria existência, uma vez que ele se vê a si mesmo diante de uma ordem moral extrínseca à sua existência. A fonte de desorientação do mundo moderno jaz bem profundamente na mudança protetora em que os grandes rompimentos espirituais se tomam fixados em forma dogmática. A modernidade, embora não comece no mundo antigo, recebe de fato seu convite da distância doutrinal em que a verdade é objetificada e já não emergente dentro da vida experiencial”.

⁶¹ Esse movimento pode ser extraído das concepções que alicerçam-se nas ideias de Karl Marx. às “religiões políticas”, aos totalitarismos, aos positivismos e demais “ismos”. Assim “a filosofia radical deve tornar-se filosofia de movimentos radicais, deve ‘penetrar nas massas’, ‘tornar-se força material’, para poder dizer um dia: pois bem, aconteceu” (HELLER, 1983, p.139). Apesar de nenhum contato entre ambos os autores, a citação vem de encontro com a crítica voegeliniana à modernidade e as filosofias que pretendem compartilhar com uma espécie de aplicação prática a filosofia.

desenvolvimento da filosofia enquanto *busca da Verdade*. A preocupação de Voegelin em apresentar um enfrentamento às ideologias, aos totalitarismos, aos erros hermenêuticos na filosofia em relação à realidade e à busca pela indagação acerca da natureza do Direito levaram-no às clássicas questões filosóficas.

A familiaridade para com os filósofos clássicos, Platão e Aristóteles, portanto, foi uma herança herdada por Voegelin nos seminários de Othmar Spann⁶² e se mostrou crucial para a análise sobre a essência e a natureza do Direito. Conforme Walsh (2009, p. 12), essa foi uma característica filosófica adotada por Voegelin que demonstrou efetivamente uma união entre os fenômenos históricos e como elas se originaram na estrutura da consciência, desde o seu próprio movimento estruturante até os fenômenos de ordem. A *linguagem cotidiana*, nesse sentido, pode ser compreendida no pensamento voegeliniano como o termo que se refere à experiência participativa do homem na sociedade, isto é, a linguagem como expressão da realidade que se abre à consciência e vice-versa (NDTJ, p. 51).

Com intuito de aprofundar-se na questão dessa *linguagem cotidiana* e a relação de Voegelin com a filosofia do *senso comum*, trabalhos sobre essa tradição surgem na seara filosófica. As teses que unem filosofia e *senso comum*⁶³ podem ser utilizadas para resumir não somente sua importância para a filosofia, mas também para compreender a busca voegeliniana na esteira do pensamento norte americano⁶⁴:

[...] o bom senso sem filosofia é inadequado por si só para enfrentar ataques às fundações da sociedade ou para reforçar as fundações já rachadas; enquanto a filosofia, se não ancorada no senso comum, tende a radicalizar e, em última análise, corroer ainda mais a ordem social. Mais positivamente, a intuição é que um senso comum robusto, vivo e cultivado é um elemento fundamental fonte de vitalidade social e que uma cultura intelectual vibrante, se enraizada no bom senso,

⁶² Cf. AR, 2007, p. 22.

⁶³ Dentre essas teses, destaca-se a dissertação de Scott Philip Segrest, intitulada *America and the Political Philosophy of Common Sense* e defendida sob a orientação de Ellis Sandoz. O autor é professor assistente de ciência política na The Citadel, localizada na Carolina do Sul. O resumo do material bibliográfico publicado pela Universidade de Missouri (2010), pode ser encontrado na plataforma digital VoegelinView. Disponível em: <<https://voegelinview.com/common-sense-tradition-pt-1/>>. Acesso em: 29 de dez. 2020.

⁶⁴ Esse argumento é a motivação principal para escrever uma obra sobre a América e a filosofia política do senso comum.

pode dar uma direção visionária à sociedade sem minar suas condições existenciais⁶⁵ (SEGREST, 2010, p. 1).

O pensamento americano foi determinante na formação do pensamento voegeliniano, rompendo com o modelo neokantiano adotado em Viena. Walsh (2009, p. 18-19) afirma que Voegelin, ao adotar a prática real do direito e a história real dos Estados – fundamentado na vertente americana –, ao invés de buscar uma teoria pura do direito ou do Estado⁶⁶, evitou colocar-se no *status* de ‘referencial da existência’ como faziam as vertentes pós-hegelianas que fechavam-se no ego do filósofo.

Dessa forma, a *prática real* é empregada num sentido que comporte as experiências cotidianas expressas na ordem social. O decurso da indagação voegeliniana parte deste contexto, ou seja, seu olhar crítico frente às formas europeias de compreender a filosofia não o impediram de avançar conceitualmente em suas análises sobre o fundamento ontológico do Direito.

Com isso, Voegelin (A, p. 52 et seq.) propõe-se realizar um esboço de uma teoria da ação social e de ordem política retornando à noção de política platônico-aristotélica. Evidentemente que esse método não era uma escolha nova. Ao contrário, recorrente em suas obras anteriores como por exemplo, nos capítulos iniciais de NCP a análise sobre o tema da representação é basicamente sustentada pelo método aristotélico. Em NDTJ (1998, p. 43), a indagação acerca da natureza do Direito surge a partir da própria análise sobre o tema do Direito em Platão e Aristóteles como destaca-se:

[...] os filósofos clássicos, Platão e Aristóteles, não tinham uma filosofia do direito. Os problemas que, na nossa moderna teoria jurídica, são tratados sob esta epígrafe aparece em Platão sob títulos tais como “justiça” ou “ordem verdadeira da pólis”, e em Aristóteles como parte da *episteme politike*, com as suas subdivisões em ética e política. Por

⁶⁵ “[...] is that common sense without philosophy is inadequate by itself to address assaults on the foundations of society or to reinforce foundations already cracked; while philosophy, if not anchored in common sense, tends to radicalize and ultimately to corrode social order still further. More positively, the intuition is that a robust, living, cultivated common sense is a primary source of social vitality and that a vibrant intellectual culture, if rooted in common sense, can give visionary direction to society without undermining its existential condition (Tradução nossa).

⁶⁶ “Ele encontrou seu caminho na “mente americana” entrando na experiência vívida de mentes americanas representativas, especialmente de homens como Jonathan Edwards, George Santayana e John R. Commons. O emprego de conceitos-tipos, como sugerido pelo próprio treinamento metodológico de Voegelin, obscureceria a riqueza da realidade da existência e, conseqüentemente, empobreceria as concepções pretendidas para compreendê-la” (WALSH, David. Introdução In. VOEGELIN, Eric. **Anamnese**: da teoria da história e da política. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2009).

isso, quem tiver alguma confiança na perspicácia e na competência dos dois pensadores ficará preocupado, no princípio de uma tal indagação, com o pensamento de que o direito talvez não tenha natureza. Uma vez que a única razão para uma coisa não ter uma natureza é a sua falta de estatuto ontológico – o fato de não ser uma coisa concreta, reservada, num qualquer domínio do ser –, surge o problema desagradável de saber se o direito existe.

Por um lado, este fragmento repensa o fundamento e a validade das regras jurídicas, estabelecendo a preocupação filosófica no âmbito do Direito e por outro, oferece uma chave de releitura ao positivismo jurídico como sistema intelectual fechado de normas que revogou para si o *status* de ciência jurídica. Tecnicamente, o plano de fundo desse cenário é norteado sob a perspectiva da ‘legitimidade’ de uma ordem jurídica.

No entanto, o *modus operandi* do formalismo positivista, ou seja, daqueles que buscavam corroborar com a formalidade dos axiomas, é contraposta pela tese voegeliniana que se aproxima de um *realismo clássico*⁶⁷, onde, partindo da experiência, procurou detectar o Direito na perspectiva do homem comum, de baixo para cima, da *linguagem cotidiana*, identifica Maltez (1998, p. 14).

Além dessa noção, o antimodernismo voegeliniano debruça-se sob a reconquista do símbolo *justo* ou ordem verdadeira e *episteme politike* sob o título *justo por natureza* que fora esquecido na história moderna do Direito, perguntando-se inicialmente o que é *justo* e *natureza*⁶⁸. Partindo dessa conjectura, a observação analítica de Voegelin leva-o ao problema de sua natureza e essência (NDTJ, p. 45), considerando o *contexto cotidiano*, fazendo

⁶⁷ Ao identificar Voegelin como um realista clássico, até que ponto a inclinação conclusiva de adequá-lo a vertente do realismo jurídico apresentar-se-ia como um argumento indutivo é equivocada, uma vez que, como Dimoulis (2010, pp. 26-27) sinteticamente, apresenta o realismo jurídico como sendo aquela que corrobora com o positivismo jurídico no que tange aos assuntos morais, mas contrapõe-se ao juspositivismo quando afirmam que os juízes possuem ampla liberdade de aplicação do direito conforme suas opiniões pessoais? A indagação surge no meio do caminho pois, Voegelin possui a tendência de atribuir à alma individual a responsabilidade de construir uma sociedade “boa” e ordenada. A esse respeito, “o problema é que para a formação de uma boa sociedade, há um grau de exigência relativamente alto por parte dos cidadãos. É preciso que cada um cultive sua *psiqué* e busque viver experiências *noéticas* para que a sociedade encontre sua ordem correta. Exigir uma espécie de experiência mística por parte dos componentes da sociedade talvez seja elevar em demasia o grau de exigência deles. Na medida em que nem todos o fazem, mas somente alguns, apenas estes são aptos para a representação da verdade e têm evidentemente poder maior do que os demais” (ECCEL, 2015, 113). Sendo assim, a possível aproximação entre o realismo clássico e jurídico no sentido de atribuir ao juiz a responsabilidade de tomar as “corretas” decisões apresenta-se em conformidade com a tese da dita alma individual que Voegelin retoma na filosofia platônica.

⁶⁸ Cf. ANM, 2009, pp. 177- 218.

do Direito um “[...] processo auto constituinte de uma determinada sociedade [...]” (MALTEZ, 1998, p. 18)⁶⁹. Voegelin, dessa forma, não considera o Direito como matéria absoluta da experiência humana, ao contrário, constitui parte dessa experiência:

[...] não é a sociedade que se molda ao direito, também não é o direito que se molda a sociedade, mas o direito tem que se moldar ao conjunto das condições humanas de existência” (HENRIQUES, 2009, p. 52).

As condições da existência humana, por conseguinte, levaram Voegelin à problemática do fundamento ontológico seja das regras, seja da própria natureza do Direito. O regresso às experiências pré-analíticas para reestruturar os símbolos que foram perdidos ao longo da filosofia levaram-no a uma questão substancial em Aristóteles, a saber, sobre o justo, a justiça e seus desdobramentos na pólis. Assim, o termo *ontologia* aparece como plano de fundo da reflexão, uma vez que, a discussão sugere uma natureza não somente ao direito, mas a esses termos, o que prova a contrariedade à modernidade como um todo e ao positivismo kelseniano.

Com isso, o modo como pode se compreender os termos já destacados, justo e justiça, serão abordados no tópico a seguir que introduzirá um tema crucial a todo debate jusfilosófico, o Direito Natural e Direito positivo.

2.1 A ESTREITA RELAÇÃO ENTRE VOEGELIN E HANS KELSEN

O direito positivo é, constantemente, considerado como uma das vertentes criticadas por Voegelin. Tal afirmação não está errada em sua totalidade, todavia, é necessário esclarecer alguns aspectos em relação ao conteúdo apresentado por essa interpretação. O que permeia a discussão entre Voegelin e Kelsen não é a norma em si, mas a análise do direito como experiência cotidiana até o seu núcleo ontológico⁷⁰.

Nessa seara, a análise sobre a crise na ordem política de seu tempo foi uma tentativa de restauração do projeto de ciência que fora perdida. Nas

⁶⁹ José Pedro Maltez é autor do prefácio da edição portuguesa da obra *A natureza do direito e outros textos jurídicos* – doravante abreviada por *NDTJ* – de Eric Voegelin.

⁷⁰ Conclusão das análises realizadas por Voegelin em 1957 na LSU. Redigidas em forma de ensaio e publicada pela editora Louisiana State University em 1991.

investigações voegelinianas, a noção ontológica das regras sobre a natureza do direito aparecem como um modelo que confronta a contemporânea ciência jurídica apresentada não apenas por seu ex-orientador doutoral, mas por toda tradição que fazia parte de um sistema ideológico:

Quando eu era estudante, a metodologia neokantiana estava por toda parte. Para o círculo vienense da Teoria Pura do Direito, filósofo era quem baseava sua metodologia em Kant. [...] Assim, meu interesse pela filosofia clássica, que já então era perceptível, foi interpretado pelos colegas como um interesse histórico e, logo, como uma tentativa de fugir à verdadeira filosofia, representada pelos pensadores neokantianos. (RA, p. 142).

Por um lado, vê-se os adeptos de uma interpretação formalista da *TPD* tais como Alfred Verdross (1890-1980)⁷¹ e Adolf Merkl (1890-1970)⁷², e por outro, o posicionamento de Voegelin ao alicerçar sua reflexão na filosofia clássica. A escolha metodológica foi um fator preponderante para a ruptura com Kelsen, e, no entanto, não foi apenas ao método neokantiano que Voegelin posicionou-se contrário ao positivismo, uma vez que defendiam uma redução da ciência às categorias de tempo e espaço⁷³.

Sendo assim, o projeto voegeliniano de restauração da ciência política rendeu-lhe trabalhos extensos. Embora muito destes tenham sido desconsiderados pelo próprio Voegelin, como é o caso de *História das Ideias políticas*, o resultado foi utilizado posteriormente em outros trabalhos⁷⁴. A compreensão que possuía em relação ao papel da investigação filosófica, movimentada debates interdisciplinares que são imprescindíveis para complementar as obras voegelinianas⁷⁵.

⁷¹ “[...] Verdross em direito internacional [...]” (AR, p. 22).

⁷² “[...] Merkl em direito administrativo” (AR, p.22).

⁷³ “Esse padrão de constituição de uma ciência a partir das categorias aplicadas a um conjunto de fontes foi o modelo usado na construção da Teoria Pura do Direito. O que não coubesse nas categorias da *Normlogik* não mais poderia ser considerado ciência” (AR, pp. 45-46).

⁷⁴ Tais como *Ordem e História*.

⁷⁵ Alguns volumes organizados pela Universidade de Missouri, além das publicações de Voegelin, trazem para a coletânea voegeliniana textos publicados, não publicados e transcrições de debates. O material desta e de outras conferências podem ser encontradas em: VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin: The Drama of humanity and other miscellaneous Papers, 1939-1935**, v.33. Columbia and London: University of Missouri Press, 2004. Doravante citado como DHOMP.

Segundo Weiss⁷⁶ (1999, pp. 4-5),⁷⁷ Kelsen, em oposição a Voegelin, com o intuito de fazer do Direito um conhecimento científico nos moldes neokantianos, substitui a ontologia pela metodologia. O método lógico-normativo (*normlogisch*) constitui o Estado que é assegurado por um sistema categórico. Por um lado, o problema em adotar esse tipo de argumento é descartar o fundamento ontológico das normas (*Seinsgrundlagen*) e em segundo, subordinar o objeto ao método em que lhe é aplicado, transformando-o em um fenômeno fechado⁷⁸.

Fora da lógica do sistema jurídico, para os *juspositivistas*, não se pode atribuir relevância “Científica”. As dimensões filosófica, sociológica e cultural apresentam problemas falsos (*Scheinproblema*). Desta forma, a oposição de Voegelin iniciou-se a partir dessas características, como justifica:

Minhas divergências com sua teoria se desenvolveram gradativamente. [...] tiveram origem em componentes ideológicos da Teoria Pura do Direito, que se sobrepõem à lógica do próprio sistema jurídico sem, no entanto, comprometer sua validade. Pode-se muito bem removê-los: o núcleo da teoria permanecerá intacto. [...] Gostaria de enfatizar [no entanto] que nunca divergi de Kelsen quanto à validade fundamental da Teoria Pura do Direito. [...] Esse núcleo eu mesmo vim a utilizá-lo depois, com algumas modificações de próprio punho, nos cursos de jurisprudência que ministrei na Faculdade de Direito da LSU. [...] Minha divergência com Kelsen se desenvolveu, portanto, a partir de meu interesse pelas fontes de uma ciência política que fora excluída da *Staatslehre* entendida como *Rechtslehre* (RA, pp. 44-45).

Os termos empregados, *Staatslehre* e *Rechtslehre*, dizem respeito à teoria política e teoria jurídica, respectivamente. Ainda segundo Weiss (AS, 1999, p. 4-5), Voegelin assume uma postura negativa quando Kelsen reduz a teoria do estado (*Staatslehre*) em teoria da norma (*Rechtslehre*). Não obstante, por um lado, reduz o Estado à lei e por outro, a lei ao sistema lógico de normas. Dessa forma, Voegelin (RA, 2007, p. 45) esclarece que não poderia defender a metodologia neokantiana, pois problemas de cunho político não poderiam ser trabalhados dentro da lógica das normas jurídicas. A tentativa de propor uma

⁷⁶ Gilbert Weiss é responsável pela edição do volume 33 da coletânea citada na nota anterior.

⁷⁷ Publicado originalmente em alemão em 1936 como “*Der autoritare Staat: Ein Versuch uber das osterreichische*”, traduzido por Ruth Hein, editado por Gilbert Weiss e publicado em 1984 pela University of Missouri Press, Columbia, Missouri. Doravante citado como AS.

⁷⁸ Cf. WEISS, Gilbert. Introdução In. VOEGELIN, Eric. **The collected works of Eric Voegelin: The authoritarian State: Na essay on the problem of the Austrian State**, v.4, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999, pp.1-9.

teoria livre das ideologias e dos valores, ao invés de atingir tal objetivo, propõe uma *metafísica positivista*⁷⁹.

A tensão gerada pelos eventos sociopolíticos a partir de 1933⁸⁰ obrigou Voegelin a publicar em 1936 o *Estado autoritário*, onde, na terceira parte de seu estudo, “[...] abre com uma discussão aprofundada e crítica radical da teoria pura do direito de Hans Kelsen [...]”⁸¹ (WEISS in AS, p. 1). Nesse estudo, Voegelin tratou a situação da Áustria frente à resistência ao nacional-socialismo e por consequência, a adoção do chamado *Estado autoritário*. O vínculo da TPD para com a Constituição Austríaca rendeu-lhes algumas páginas críticas que movimentaram posteriormente debates acerca dos problemas políticos que Kelsen havia deixado de lado.

Eu precisava enfatizar a insuficiência de uma teoria jurídica para compreender problemas políticos e as drásticas consequências de afirmar que não é desejável – ou nem mesmo possível – abordar problemas políticos de maneira científica (AR, p. 90).

Em contrapartida, Kelsen (TPD, p. 1-2) ao mostrar a importância da elaboração de uma teoria pura, afirma que existe uma confusão na jurisprudência desenvolvida entre os séculos XIX e XX. A ética, a psicologia, a teoria política e a sociologia não poderiam ser tratadas como jurisprudência por uma justificativa fundamental ao seu princípio, ou seja, evitar um sincretismo metodológico que oculta a essência da ciência jurídica.

Dessa forma, essa separação implicará na defesa de um estudo centrado exclusivamente ao seu objeto, o Direito. Pode-se afirmar que para o jurista austríaco, amparado por sua metodologia, a ciência jurídica e o Direito

⁷⁹ A tentativa de erigir uma teoria pura, mesmo que indiretamente, moveu-se à uma espécie de metafísica na visão de Voegelin. Para o aprofundamento dessa ideia, ponto crucial da crítica de Voegelin, Cf. VOEGELIN, Eric. *Kelsen's Positive Metaphysical and Political Demands; the Law as Compulsory Order [Zwangsordnung]; Privatization of the Constitution; Kelsen's Metaphysics of Progress: the Order of Universal Law [Weltrechtsordnung]* In. **The collected works of Eric Voegelin**: The authoritarian State: Na essay on the problem of the Austrian State, v.4, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999, pp. 184- 189;

⁸⁰ A divisão do povo austríaco frente à desintegração dos partidos políticos, o incêndio ao palácio da Justiça em 1927, a Guerra civil de 1934, a anexação da Áustria à Alemanha nazista em 1938 são alguns exemplos que Voegelin registra em sua autobiografia. Para consultar o conjunto de obras escritas no contexto que abrange os anos de 1928 até 1936, cf. RA, 2007, pp. 68-73.

⁸¹ Tradução nossa: “This third part of Voegelin's book opens with an in-depth discussion and radical criticism of the pure theory of law of Hans Kelsen [...]”.

são colocados frente à sociedade, uma vez que existe uma distinção entre ciências naturais e sociais. Argumenta-se que,

Se se parte da distinção entre ciências da natureza e ciências sociais e, por conseguinte, se distingue entre natureza e sociedade como objetos diferentes destes dois tipos de ciência, põe-se logo a questão de saber se a ciência jurídica é uma ciência da natureza ou uma ciência social, se o Direito é um fenômeno natural ou social. Mas esta contraposição de natureza e sociedade não é possível sem mais, pois a sociedade, quando entendida como a real ou efetiva convivência entre homens, pode ser pensada como parte da vida em geral e, portanto, como parte da natureza. Igualmente o Direito – ou aquilo que *primo conspectu* se costuma designar como tal – parece, pelo menos quanto a uma parte do seu ser, situar-se no domínio da natureza, ter uma existência inteiramente natural (TPD, p. 2).

A separação entre fato e valor é um traço da ciência moderna desde o século XVII e ganha fixação com o positivismo. A intenção de Kelsen, como visto, é apresentar uma teoria pura distinta das ciências sociais, respaldando-a como um conhecimento livre de objetos estranhos. Contrariando essa ideia, Voegelin apresenta sumariamente os princípios do método kelseniano:

A atitude do realismo ingênuo leva a afirmações da ciência como reflexos de uma realidade apreendida em sua essência; de acordo com uma epistemologia criticamente limpa na definição kantiana, que o neo-kantismo afirma ser, a realidade é incompreensível como uma coisa em si. O objeto científico percebido é constituído no contexto de julgamentos em virtude de um tratamento da matéria pré-objetiva pelas categorias a priori da consciência perceptiva; O objeto é o objeto da percepção no sentido em que é constituído pelo ato de percepção. Especificamente, a teoria vacila entre as preocupações causadas pelo “ponto de partida” na matéria e a superação bem sucedida destas preocupações pela constituição do objeto no fluxo de consciência que permite que todas as questões materiais sejam esquecidas na medida em que o sistema de julgamentos das ciências naturais também pode ser entendido como pertencente às ciências humanas [*Geisteswissenschaft*] porque esses julgamentos também são constituídos pela mente perceptiva⁸² (AS, p. 165).

⁸² Tradução nossa: “The attitude of naive realism takes the ” statements of science to be reflections of a reality grasped in its essence; according to an epistemology critically cleansed in the Kantian definition, which neo-Kantianism claims to be, reality is ungraspable as a thing in itself. The perceived scientific object is constituted in the context of judgments by virtue of a treatment of the pre-objective material by the a priori categories of the perceiving consciousness; the object is the object of perception in the sense that it is constituted by the act of perception. Specifically, the theory vacillates between the concerns caused by the “point of departure” in the subject matter and the successful overcoming of these concerns by the constitution of the object in the stream of consciousness that permits all material questions to be forgotten to the extent that the system of natural science judgments can also be understood as belonging to the human sciences [*Geisteswissenschaft*] because those judgments also are constituted by the perceiving mind”.

Tais princípios mostram como a ideia de pureza na jurisprudência nasce da metodologia neokantiana. Kelsen utiliza-se desse método transferindo-o para outras áreas científicas. A estrutura da *TPD* fornece aspectos de uma tentativa entusiasta e alicerçada nas ciências naturais que se mantém com a evolução do Direito, esperando assim, seu sucesso sócio tecnológico⁸³. Com isso, Kelsen é caracterizado por Voegelin como um intelectual positivista mais limitado do termo,

[...] um pensador que considera os eventos na natureza como a única realidade e considera tudo mental e psicológico apenas como epifenômenos da natureza – um pensador, em outras palavras, que em particular considera todas as significações e atos intelectuais meras ideologias que ocultam a satisfação de necessidades “naturais”. Que reconhecer os significados intelectuais de “lei” é ilógico no sistema da metafísica positivista não escapou de uma mente tão perspicaz como a de Kelsen, e ele admite livremente que o “deve”, a “atribuição normativa”, o “contexto de significado” da lei é uma “ideologia”, que não se refere a nada “real” e que não há argumentos contra um positivismo lógico que define epistemologicamente a lei como nada mais do que uma técnica para ocultar interesses materiais⁸⁴ (AS, p. 165).

É interessante notar que Voegelin mostra que Kelsen preocupa-se com os problemas *ideológicos*, todavia, chama de ideológico o que faz parte do *drama da condição humana*⁸⁵. De fato, no prefácio à primeira edição da *TPD*, a intenção kelseniana quer “[...] desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a *ideologia política* e de todos os elementos de ciência natural [...]” (2009, p. VII). Pode-se, com isso, compreender que ambos os intelectuais preocuparam-se com os problemas *ideológicos* em suas respectivas abordagens.

⁸³ Sobre esse assunto, Cf. AS, 1999, p. 167; pp. 188- 189.

⁸⁴ Tradução nossa: “[...] a thinker who regards events in nature as the only reality and considers everything mental and psychological only as epiphenomena of nature—a thinker, in other words, who in particular considers all intellectual significations and acts mere ideologies concealing the satisfaction of “natural” needs. That acknowledging the intellectual meanings of “law” is illogical in the system of positivist metaphysics did not escape a mind as acute as Kelsen’s, and he admits freely that the “ought,” the “normative attribution,” the “context of meaning” of law is an “ideology,” that it does not refer to anything “real,” and that there are no arguments against a logical positivism that epistemologically defines the law as nothing more than a technique for concealing material interests”.

⁸⁵ Cf. CUNHA, Martim Vasques da. Notas In. VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É realizações, 2007, p. 73.

Kelsen (2004, p. 17-18) em resposta⁸⁶ às críticas realizadas por seu ex-assistente⁸⁷, aponta que a tendência de Voegelin é uma suposição metafísica e teológica envolta tanto pelo espírito da época (*Zeitgeist*) quanto por posicionamentos idiossincráticos. Ao criticar o positivismo, ele deixa de lado a especificação precisa à qual a escola positivista está se referindo.

Outro ponto que pertence ao esclarecimento de Kelsen em relação à sua autodefesa é o fato de afirmar que “[...] a ontologia metafísica é a maneira típica de apresentar valores subjetivos como verdades objetivas.”⁸⁸ (KELSEN, 2004, p. 21). Tal citação é imprescindível para o desenvolvimento do problema suscitado ao longo desta dissertação. Evidentemente, Kelsen desconsidera a ontologia, seja para o fundamento ou ciência primeira, seja para compreender o fundamento do próprio sistema jurídico. Kelsen ainda compreende, mesmo que criticamente, partes do objetivo de Voegelin em relação ao problema ontológico da ciência.

Isso é confirmado pela definição de Voegelin da ontologia como uma ciência da ordem em que a natureza humana atinge sua atualização máxima. Se essa frase tem algum significado, ela só pode se referir a uma ordem normativa; a afirmação de que a natureza humana atinge o máximo atualização “só pode significar que se o comportamento humano está em conformidade com essa ordem, ele realiza o maior valor possível; e isso significa o valor absoluto. Que é o valor absoluto que Voegelin tem em mente – embora não o admita expressamente – quando apela a uma ontologia, baseada na metafísica e na teologia, resulta do fato de que ele fala da ciência social positivista que “perderam” essa ontologia [...]”⁸⁹ (KELSEN, 2004, p. 21).

⁸⁶ Kelsen em 1954, redige uma crítica a Voegelin sob o título *Uma nova ciência da política?* Onde mostra os equívocos voegelinianos quando referir-se ao positivismo. Para tanto KELSEN, Hans. **Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"**: A 'Contribution to the Critique of Ideology. Frankfurt-Lancaster:ontos Verlag, 2004.

⁸⁷ Além de *Race and State, The authoritarian State, The new science of politics*, o debate realizado por ambos foram transcritos e publicado em 1999, pela University of Missouri Press sob o título *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, vol. 33. A coletânea está sendo citada como DHOMP.

⁸⁸ Tradução nossa: “But metaphysical ontology is the typical way of presenting subjective values as objective truths.

⁸⁹ Tradução nossa: “This is confirmed by Voegelin's definition of ontology as a science "of the order in which human nature reaches its maximal actualization. If this phrase has any meaning at all, it can only refer to a normative order; the statement that human nature reaches "maximal actualization" can only mean that if human behavior is in conformity with this order it realizes the highest possible value; and that means the absolute value. That it is the absolute value Voegelin has in mind - although he does not admit it expressly - when he appeals to an ontology, based on metaphysics and theology, results from the fact that he says of the positivistic social science which has "lost" this ontology[...].”

Alguns elementos destacados por Kelsen precisam ser esclarecidos, a fim de mostrar qual o seu equívoco. Possivelmente, o jurista ao interpretar a “atualização máxima em conformidade com a ordem normativa” não leva em consideração a tentativa voegeliniana de fundamentação na filosofia clássica. A “atualização máxima” da natureza humana, seria, então, a educação diária e constante por meio dos exercícios das virtudes, tornando um homem em seu elevado grau de responsabilidade (*spoudaios*). Outro limite kelseniano está na interpretação do *maior valor possível*. O termo *maior* foi genericamente entendido como *valor absoluto*. O salto dos termos *maior* e *absoluto* não se sustentam uma vez que não possuem equivalência filosófica, mas sim um uso equivocado dos termos.

Esse impasse dos *valores absolutos* aparecem novamente na conferência de 1963, realizada na Universidade de Salzburg, onde Voegelin interage com intelectuais de várias universidades da Europa⁹⁰, dentre os quais, Kelsen fazia-se presente. Em oposição aos ditos valores absolutos, afirma:

Não acredito em valores absolutos. Na verdade, eu teria a palavra *valor* excluída do vocabulário filosófico. Estou interessado nos critérios objetivos de acordo com quais afirmações sobre a natureza humana e, em seu rastro, afirmações sobre sua realização podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas⁹¹ (DHOMP, 2004, p. 116).

Conforme Petropulos e Weiss⁹² (2004, p. 8), a conferência mostra, em primeiro lugar, as diferenças filosóficas entre Voegelin e Kelsen, tais como, a dicotomia *valor* e *ser* no estudo da ordem política, enfatizando a *obrigação* como parte da natureza humana. Com isso, é levantada a questão da *humanidade representativa*. A apreensão daquilo que deve-se fazer não depende de uma

⁹⁰ Além de Voegelin e Kelsen, estavam presentes: “Albert Auer, OSB, professor de filosofia política na Universidade de Salzburg; Giorgio Del Vecchio, professor na Universidade de Roma; Gustav Kafka, professor de direito público na faculdade para o Comércio Mundial em Viena; René Marcic, professor de Direito da Universidade de Viena; Franz-Martin Schmölz, OP, professor de filosofia política na Universidade de Salzburg; Alfred Verdross-Drossberg, professor de Direito Internacional e Filosofia do Direito na Universidade de Viena; Friedrich August Freiherr von der Heydte, professor de Direito Internacional e Ciências Políticas na Universidade de Würzburg; Eberhard Welty, OP, professor de filosofia social e ética social em Walberberg” (DHOMP, 2004, p. 112).

⁹¹ Tradução nossa: “I do not believe in absolute values. Indeed, I would have the word *value* excluded from the philosophical vocabulary. I am interested in the objective criteria according to which statements about human nature and, in their wake, statements about its realization can be judged as true or false”.

⁹² William Petropulos e Gilbert Weiss são autores do texto de introdução da *The collected works of Eric Voegelin: The Drama of humanity and other miscellaneous Papers, 1939-1935*, v. 33.

convenção para validar ações, mas pelo estudo daqueles que vivem virtuosamente.

Em segundo lugar, já no fim da conferência, outra questão levantada situa-se nos problemas que envolvem a *lei natural* e seus desdobramentos no diálogo com as sociedades não ocidentais⁹³. Voegelin retoma essa questão com o seguinte enunciado: “[...] se alguém analisa problemas de ordem em um contexto egípcio ou chinês, por exemplo, a expressão “Lei natural” desaparece”⁹⁴ (DHOMP, p. 123).

A questão ontológica da *lei natural* faz parte de um conjunto de propostas em que Voegelin buscou fundamentar ao iniciar seu estudo sobre a natureza do direito. Isso significa afirmar que o debate entre Voegelin e Kelsen estendeu-se para além da oposição à sua metodologia. O retorno à *lei natural* ganha espaço na apresentação de Voegelin, pois a partir deste, é mostrado como a ciência política é tratada sob a perspectiva de um *Direito natural*,

Estas questões de ordem – de sua fundação, manutenção, interrupção, reforma etc. – são as mesmas, seja em uma sociedade moderna, antiga, ocidental ou oriental. Ao analisá-los, parece-me que certos pontos de partida teóricos são assumidos como uma coisa natural, mas na verdade eles não devem ser assumidos como algo normal⁹⁵ (DHOMP, p. 123).

A argumentação é fundamental para compreender a relação ao tema que circunda todo o trabalho do autor, ou seja, a ordem das sociedades. A observação voegeliniana, que parte de uma investigação comparativa das sociedades, mostra como existe uma confusão ao trabalhar questões referentes à fundação, ordem, males e reformas em uma sociedade⁹⁶. A indagação é reconstruída a fim de trazer questões mais profundas sobre a *Ordem do Ser*.

⁹³ Esse último tema mostra-se relevante pois possibilita a compreensão do problema dessa dissertação, a saber, *linguagem cotidiana e ontologia das regras jurídicas*.

⁹⁴ Tradução nossa: “[...] if one analyzes problems of order in an Egyptian or Chinese context, for example, the expression “natural law” disappears” (DHOMP, 2004, p. 123).

⁹⁵ Tradução nossa: “These questions of order—of its foundation, maintenance, disruption, reform, etc.—are the same, whether a modern, an ancient, a Western or an Oriental society is involved. In treating them, it strikes me that certain theoretical starting points are assumed as a matter of course, but in fact they should not be assumed as a matter of course”.

⁹⁶ A esse respeito, Voegelin está referindo-se aos temas de ciência política: “I have never concerned myself extensively with questions of natural law because political science deals with other problems: the orders of concrete historical societies, the founding of these orders, the evils that give rise to complaints and demands for reform” (DHOMP, 2004, p. 123).

Onde quer que o ser humano ainda experimente sua consubstancialidade com o cosmos, ele cria, em virtude desta participação, uma ordem social análoga ao cosmos. As categorias citadas não podem ser expressas no conceito de “lei natural”, mesmo que pretendam o mesmo que a lei natural. Se alguém conduz a ciência política com uma base historicamente comparativa – como hoje é preciso – vai sobreviver sem a categoria de lei natural⁹⁷ (DHOMP, 2004, pp. 123-124).

Ante o exposto, pode-se afirmar que o *direito natural* é um termo especificamente ocidental. Orientais trabalham com categorias distintas para mostrar a relação que as sociedades possuem com o cosmos. A *busca ontológica das regras* seria para Voegelin a busca da relação entre o ser humano e sua consubstancialidade com o a ordem do cosmos. Para isso, é necessário transitar em um terreno que reconhece a presença não de algo que necessite ser natural, mas que transcenda o próprio homem:

Se deixarmos a palavra natureza, chegamos às categorias gerais da ordem do ser. Assim, uma *ontologia geral* da ordem precisa ser desenvolvida onde a ordem histórica das sociedades, com os seus diferentes graus de diferenciação, seriam tratados como instâncias específicas⁹⁸ (DHOMP, p. 124).

Ao referir-se às sociedades, Voegelin demonstra certa cautela com possíveis generalizações. A *ontologia geral* não seria, então, uma espécie de universalismo aplicado a todas as culturas, mas aplica-se àquelas que possuem graus específicos como a diferenciação. A reflexão filosófica, dessa forma, abriu-se aos horizontes para o debate da ciência política no quesito confrontos de diferentes concepções de ordem, especialmente, no ramo do “direito internacional”.

Ora, aquilo que ele chama de acometido pelo *espírito da época* nada mais é do que a tentativa voegeliniana de olhar para o mundo e perceber os traços inalienáveis da própria filosofia. Perceber o Homem, Deus, a sociedade e

⁹⁷ Tradução nossa: “Wherever the human being still experiences his consubstantiality with the cosmos, he creates, by virtue of this participation, a social order that is analogous to the cosmos. The categories just cited cannot be expressed in the concept of “natural law,” even if they intend the same thing as natural law. If one conducts political science upon a historically comparative basis— as today one must—one will get by without the category of natural law”.

⁹⁸ Tradução nossa: “If we leave off the word nature, we come to general categories of the order of being. Thus a general ontology of order needs to be developed in which the problems of the order of historical societies, with their very different degrees of differentiation, would be treated as specific instances”.

o Mundo faz parte da investigação filosófica sob as dimensões antropológicas, epistemológicas e ontológicas, logo o trabalho filosófico de Voegelin propõe um tipo de itinerário que propõe um diagnóstico da crise da modernidade, procurando, estabelecer a restauração dos princípios da ciência pré-positivista.

Na sequência da discussão, Kelsen (DHOMP, p. 124), por um lado, enfatiza que o teor da argumentação voegeliniana remonta a uma questão psicológica que não leva ao problema da justiça da *lei natural*. Por outro lado, Voegelin mostra que, longe de ser uma questão psicológica, ela é uma questão de diferenciação da perspectiva ontológica. A lei natural é a simbolização do retorno ao terreno do Ser. Com isso, tratar de problemas sob os aspectos do direito natural em uma sociedade chinesa ou indiana seria inviável, uma vez que, o vocabulário ocidental frente aos problemas orientais tornou-se obsoleto na ciência política atual.

Os problemas do *direito natural* são imprescindíveis para compreender como a vertente antimoderna voegeliniana se comporta frente ao positivismo jurídico clássico e abre-se a indagação acerca da natureza do Direito por meio do estatuto ontológico das regras jurídicas. A reflexão sobre o *direito natural* mostra como o rastreio da ordem normativa pode ser tratada sem os aspectos dogmáticos do direito positivo, como pode-se observar no subtópico a seguir.

2.2 DIREITO NATURAL E SEU EQUÍVOCO: O SÍMBOLO *PHYSEI DIKAION* COMO INTERPRETAÇÃO DA EXPERIÊNCIA NOÉTICA

Diversos termos e conceitos servem de pressupostos que fundamentam vertentes e escolas filosóficas. Assim como o positivismo, o *direito natural*⁹⁹ desenvolveu-se ao longo do pensamento humano – seja nas escolas estoicas, seja nas modernas e contemporâneas – e tornou-se objeto de estudo na reflexão filosófica e na teoria do Direito. A tese propedêutica em que os *jusnaturalistas* defendem, compreende esse tipo de direito como Universal, inerente à natureza humana, comum a todos, imutável no tempo, ilimitado geograficamente e é posto

⁹⁹ Foi necessário inserir um tópico que trabalhasse o direito natural, uma vez que, é olhando para o contexto acadêmico de sua época que Voegelin tece suas críticas em relação ao tratamento dado a esse conteúdo. Para esta dissertação, sua importância está situada no contraponto com o direito positivo.

pela *naturis ratio* (razão natural) e independe da aceitação convencional dos homens¹⁰⁰.

No entanto, ao analisar o significado do símbolo *Physei dikaion* (justo por natureza), Voegelin identificou uma dogmatização nas filosofias que abrangem a época do estoicismo, da escolástica seguindo até as escolas modernas do direito¹⁰¹. Apesar da falta de clareza nas premissas entre o chamado *símbolo noético*¹⁰² e as *experiências subjacentes*, a aceção da “imutabilidade” e “validade eterna”, influenciou, desde o século XVII, as bases do *jusnaturalismo*. Desse modo, Voegelin identifica que:

[...] mesmo em nossos dias o debate acerca do direito natural, tendo re-experimentado um renovado *momentum*, ainda sofre seriamente do caráter tópico de seu objeto, separado por causa desta imutabilidade da experiência que lhe empresta significado (A, p. 177).

Assim, Henriques (2009, p. 52) mostra um posicionamento cético em relação aos desdobramentos do *direito natural* no pensamento voegeliniano. Por um lado, o *direito natural* pode ser confiável pragmaticamente, apenas quando o seu conjunto de princípios superam o *direito positivo*, e por outro, em sentido teórico, não se poderia defender algo com um *nomos physeos* (Lei da natureza), pois o direito é sempre uma fórmula comum, de consenso.

Dada a predominância do *politikon*, nenhuma lei natural pode ser concebida que confronte a lei positiva mutável como uma norma imutável e eterna, universalmente válida para todos os homens e sociedades. Isto é assim por causa do justo da pólis, seu *nomos*, à medida que constitui a ordem mantida pelo governo das leis entre homens livres e iguais, é, em si mesmo, *physei dikaion*, justo por natureza. O justo da pólis não é lei positiva no sentido moderno, mas lei material, somente dentro da qual surge a tensão entre *physei dikaion* e um descarrilamento possível para a legislação pelo despotismo humano arbitrário. Certamente o *nomos* da pólis é também

¹⁰⁰ Para uma elucidação detalhada sobre a história do Direito, Cf. BOBBIO, 2006, pp. 16-24; MACEDO, Silvio de. **História do pensamento jurídico**. 2º ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

¹⁰¹ Primeiramente publicado como ‘Das Naturrecht in der politischen Theorie’ (O direito natural na teoria política], em Sonderausgabe der Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht 13 [Edição especial da revista austríaca de direito público], n.s 1-2, ed. F. M. Schmölz. Viena, 1963, pp. 38-51. Para esta dissertação, utilizou-se do texto incluído no livro *Anamnesis*.

¹⁰² Sobre esse termo, Henriques (2010, p. 21; p. 143) possui passagens explicativas: “a interpretação noética da realidade afirma-se através da palavra crítica do filósofo”; e “[...] a exegese noética consiste na realidade da participação [...]”. Essas duas explanações são importantes na medida em que Voegelin identifica o símbolo *justo por natureza* como aparato interpretativo da realidade noética na filosofia clássica.

o justo legislado e obrigatório nesta condição, mas este atributo se coloca abaixo da questão de se o conteúdo do estatuto é *physei* ou o produto da *hybris* humana. Esta concepção aristotélica de *nomos* não parece diferir, em princípio, da anterior de Heráclito ou de Sófocles. Em Heráclito encontramos a sentença (B114) de que todas as leis humanas (*anthropeioi nomoi*) são alimentadas por uma que é divina (*theios nomos*), que governa pelo tempo que quiser, suficiente para todas as coisas, e mais do que suficiente. E a Antígona de Sófocles fala de comandos (*nomima*) inalteráveis e não escritos cujo aparecimento não é visto por ninguém; ela não quer “tomar-se culpada ante os deuses” ao conformar-se com as ordens que provieram do pensamento (*phronema*) autônomo de um homem (Ant. 450-470). Em Aristóteles a *theios nomos* [lei divina] foi substituída pelo *physei dikaion*; portanto *nomos* já não é sujeito ao critério do divino, mas ao da natureza. O que mudou através dessa transformação do critério, ou se, em geral, mudou alguma coisa, só pode ser afirmado através de um exame mais acurado do conceito de natureza (A, pp. 182-183).

A tese voegeliniana sobre os equívocos a respeito do *direito natural*, é fundamentada a partir da exegese filosófica de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e na *Política*. Voegelin (A, p. 178) percebe que o termo *Physei dikaion* (justo por natureza) além de ser válido desde que foi empregado, é mutável (*kineton*), devendo superar o *topos* da *dogmatização filosófica*. O conteúdo original, de matriz aristotélica, difere significativamente da ideia que difundiu-se nas escolas filosóficas do *jusnaturalismo*. Além disso, sua atenção se volta ao problema de anexar esse *justo* num sentido *político*. Quanto a isso, utilizou-se a definição encontrada em Aristóteles:

Esta [o justo] é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a autossuficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia. Com efeito, a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto (ARISTÓTELES, 1991, p. 110).

As sentenças apresentadas, por conseguinte, não oferecem um argumento, mas sim um movimento cíclico da relação entre o justo e a pólis, os cidadãos livres e iguais. Os conceitos elaborados são dispostos a fim de manifestar uma *ordem essencialmente justa* na pólis e em decorrência disso, a justiça, o justo e as leis erroneamente poderiam ser consideradas como caracteres exclusivos à pólis. Aristóteles reconhecia que estes termos não estavam intimamente ligados apenas à pólis, mas sim aos homens que não

preenchiam a condição de *cidadãos*, isto é, aqueles que faziam parte de outras associações, esclarece Voegelin (A, p. 181).

Em outro texto, ao delimitar a *ordem válida*, Voegelin (NDTJ, p. 45) traz em evidência o tema da *essência do direito*. Geralmente objetiva referenciar o direito como sendo único e, no entanto, mostra-se em uma pluralidade de ordens jurídicas validadas em determinada sociedade, ou seja, o conhecimento do direito americano não seria válido na corte francesa ou inglesa, uma vez que, apesar de cada um desses apresentar-se proveitoso em seus determinados Estados, será insuficiente uma espécie de apropriação.

Nesse ínterim, emerge uma questão que envolve a “exportação” do direito para outras sociedades. Analogamente, pode-se fazer uma comparação entre a tese voegeliniana e a interpretação que Henriques propõe ao tentar esclarecer um princípio notável sobre a democracia, isto é, o de sua fundação:

Os ingleses têm a ideia de que a “democracia” nasceu na Inglaterra com a Carta Magna em 1212. Claro que os Franceses acham que a “democracia” começou em 1789. Os alemães acham que as experiências medievais com a eleição do Imperador são já “democracia”. Os espanhóis, e com certa razão, dizem que o termo “liberal” foram eles que o inventaram nas Cortes de Cádiz. Mesmo em Portugal dizemos: “A democracia nasceu nas Cortes portuguesas em 1254 e possivelmente até em 1211, e decisivamente com as Cortes de Coimbra de 1383”. É normal que cada país chama a si, o que vem confirmar a lei de que a democracia não se exporta, mas é um produto endógeno da organização (2009, pp. 47-48).

A ideia da fundação da “democracia” se repete constantemente no fluxo das experiências governamentais. Igualmente, a ideia de “quando” e “onde” se cria o Direito também aparece nos horizontes filosóficos. De maneira metafísica ou não, o fato é que o Direito é posto como elemento organizador da sociedade. Esses elementos da realidade são características que se assemelham com as observações de Aristóteles sobre homens de outras associações. Dessa forma, Aristóteles reconhece *o justo* como político; como um senhor-escravo; e como pai-filho; e a distinção, portanto, do justo material da pólis como uma “semelhança”¹⁰³. Os conceitos *natural* e *legal* no texto aristotélico, portanto, são empregados como:

¹⁰³ Explica Voegelin: “Ao justo de outras associações não deve, de maneira nenhuma, ser negado um *physikon*, à medida que ele, também, é compreendido a seu turno no *modus* deficiens [modo defectivo] de uma “semelhança” - mas Aristóteles não tem muito que dizer acerca desses

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas as leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas, e as prescrições dos decretos. Ora, alguns pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia), ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Isso, porém, não é verdadeiro de modo absoluto mas verdadeiro em certo sentido; ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum, enquanto para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável. Isso não obstante, algumas coisas o são por natureza e outras, não (ARISTÓTELES, 1991, p. 111-112).

O *justo por natureza*, como referido, tornou-se na visão voegeliniana abstruso na moderna ciência jurídica. Voegelin mostra (A, pp. 183-184) que, a “falta de clareza” para com o termo aristotélico *physis* que poderia ter um significado físico, divino ou humano. Tais possibilidades de atribuir sentido ao conceito não foram elucidados com clareza por Aristóteles, tornando desse modo, sua interpretação confusa.

Conforme Voegelin (A, p.185), o *justo por natureza* não deve ser entendido como um corpo autônomo de regras que se desenvolveu até uma doutrina do *direito natural*, mas como o centro do problema central da ciência política. Em contrapartida, ao tentar fundar uma doutrina *jusnaturalista*, as escolas modernas do direito apropriam-se da característica “imutável” para construírem a doutrina em questão e esquecem de seu caráter prático.

Percebe-se a partir disso, a desconfiança de Voegelin em relação ao *direito natural*. Fica claro sua intenção com o estudo sobre o *phisei dikaion*. É na discussão acerca do êxito da escola *jusnaturalista*, portanto, que Voegelin incumbiu-se de mostrar alguns de seus equívocos para a ciência política. O *status* de doutrina, pode-se afirmar que equivale a crítica realizada aos sistemas fechados que comportam as diversas ideologias.

outros tipos do que é justo por natureza, já que não têm interesse na pesquisa do *politikon*. O justo material, então, se funde com o justo da pólis historicamente concreta, enquanto as questões da ordem justa para outros tipos de associação são reguladas num esboço, à margem da pesquisa (A, p. 182)”.

O *jusnaturalismo* que Voegelin corrobora pragmaticamente não beira aos lapsos da doutrina difundida até então, ao contrário, existe uma aceitação ao significado primário do *justo por natureza* nos moldes da experiência clássica, isto é, compreendido como um símbolo interpretativo da experiência da ação humana justa” (A, p.177).

Estas constatações mostram-se importantes, pois à medida que são elucidados esses símbolos da realidade, indubitavelmente, percebe-se como Voegelin trabalhou as questões das regras jurídicas em seu *corpus filosófico*. Os temas que circunscrevem as várias Teorias do Direito e do Estado, tais como, direito natural, direito positivo, soberania, força e, sobretudo, a criação do direito e do Estado, passam por reflexões acerca de quem participa do processo da realidade, o Ser Humano.

Nesse sentido, explorar a *validade* da regra jurídica, não como imperativo, mas como emissões de pessoa para pessoa não a limita a uma personalidade. Assim, a discussão que fora mostrada até então, não ocorreu isoladamente, mas expandiu-se com o intuito de trazer as possíveis respostas ao problema da linguagem cotidiana e do estatuto ontológico das regras jurídicas.

Logo, os equívocos gerados na compreensão do *direito natural* impossibilitou a compreensão da participação articulada do homem no *cosmion*. A atribuição de imutabilidade ou a consideração dogmática eclipsaram uma tendência radical que enclausurou o Homem em um passado petrificado. Igualmente a isto, a tendência que se colocou como alternativa contrária, procurou separar da existência humana as próprias relações sociais da discussão do direito uma vez que, o Direito agora é uma ciência jurídica. Como ciência, a única prevalência está na criação de normas a partir de uma ideia hipotética e não nas experiências humanas. É o caso das teorias ligadas ao direito positivo.

2.3 INDIVÍDUO E COMUNIDADE: O NASCIMENTO DA ORDEM JURÍDICA

Ao destacar os termos que fazem parte da *ética* e *política* de Aristóteles, nota-se que a importância dada às ações humanas na pólis e no mundo grego de modo geral, recaem sobre a contínua relação entre indivíduo e comunidade.

Voegelin considera fundamental a filosofia clássica para compreender não somente a condição existencial do homem no cenário sociopolítico de sua época, mas também, a noção ontológica das experiências humanas.

O tema proposto nesta seção descreve as reflexões acerca do Direito e da teoria do Estado em Voegelin, uma vez que, o desafio em apresentar uma *Staatslehre* (Teoria do Estado) sob o título em *Race and State*¹⁰⁴ e complementada em *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*, ambas de 1933, inicia-se na tentativa de desenvolvê-la com base em uma antropologia filosófica. Assim, destacar a investigação voegeliniana sobre o termo clássico *justo por natureza* como símbolo interpretativo da experiência humana justa, mostra-se importante para compreender sua crítica ao direito natural. A preocupação de Voegelin aparece na seguinte ênfase:

Precisamos de uma transformação do sistema dogmático do direito natural em uma análise das experiências existenciais que fazem da regulação de certas instituições (propriedade, obrigação, família) o componente inevitável de qualquer ordem jurídica. As tentativas de tal empreendimento são evidentes hoje mesmo na literatura alemã, mas acredito que os escritos ingleses e americanos oferecem melhores pontos de partida, uma vez que trataram desses temas continuamente desde a doutrina clássica dos direitos naturais¹⁰⁵ (RS, p. 4).

Ao apresentar os elementos do trabalho voegeliniano em relação ao equívoco do *direito natural*, o intuito foi introduzir o contraponto com o *direito positivo*. Além de levantar questões que interessam a discussão filosófica em relação à *natureza do Direito*, a conexão com essas outras obras, apresentam argumentos sobre as raízes do Estado.

Natureza, Indivíduo e Comunidade são conceitos importantes no arcabouço conceitual voegeliniano que dinamizam o tema das relações sociais entre os indivíduos e suas ações em sociedade. Isso significa afirmar que, a ordem jurídica e o fenômeno geral da norma conectam-se a partir do seu duplo

¹⁰⁴ Publicado originalmente em alemão em 1933 como "*Rasse and Staat*", traduzido por Ruth Hein, editado por Klaus Vondung e publicado em 1997 pela Louisiana State University Press. Doravante citado como RS.

¹⁰⁵ (Tradução nossa): "We need a transformation of the dogmatic system of natural right into an analysis of existential experiences that make regulation of certain institutions (property, obligation, family) the inevitable component of any legal order. Attempts at such an undertaking are evident today even in German literature, but I believe the English and American writings offer better points of departure since they have treated these themes continuously ever since the classical natural-rights doctrine".

conteúdo, a saber “[...] regular as ações dos membros da comunidade em relação uns aos outros e regular as ações da comunidade como uma entidade política”¹⁰⁶ (RS, p. 3).

O título da seção, desse modo, é uma delimitação adequada na medida em que o trabalho voegeliniano em relação à política volta-se ao indivíduo em comunidade. Em relação a isso, já nas primeiras linhas da *Política*, Aristóteles observa que, “[...] toda a cidade é uma forma de comunidade” (1998, p. 49) e, com tal definição sendo mantida, pode-se compreender uma certa influência no trabalho de voegeliniano.

Além disso, o intuito de Voegelin ao elaborar uma sistemática *Staatslehre* (Teoria do estado), é discutir as diversas ideias sobre o Estado, sendo a ideia de raça e Estado ou ideias corporais produtoras de comunidades políticas¹⁰⁷, uma destas. A importância desses textos é atestada por especialistas que estudam o pensamento voegeliniano de maneira incansável. São nestes textos que, afirma Sandoz (2010, p. 95), o autor mediu as inadequações das teorias contemporâneas de raça.

Já conforme Henriques (2010, p. 263), Voegelin descreve o ataque deliberado aos biólogos da raça e da teoria da raça como inautêntica. Não obstante, resquícios da teoria darwinista da *evolução das espécies* combinado com as interpretações da *personalidade humana* de Nietzsche, Goethe afastaram a ideia de pessoa, dando espaço para o *gênio* ou *daimon*, influenciando teóricos que desenvolveram a ideia racial.

Essas são algumas descrições que mostram como Voegelin, por meio da investigação filosófica, apresentou de maneira minuciosa desconstruir a ideia de um fechamento da natureza do homem em detrimento de uma pressão exercida pela “soberania estatal absoluta”. A fundamentação encontrada em Voegelin para rejeitar esse traço ideológico que surgiu da noção *ontológica do homem* é apresentada na República de Platão. A pólis e o Homem possuem uma relação coordenada pela alma ordenada no qual é chamado de *princípio antropológico*, ou seja,

¹⁰⁶ (Tradução nossa): “[...] regulating the actions of the community's members in relation to each other and regulating the actions of the community as a political entity”.

¹⁰⁷ Cf. *Race and State*, 1997, p. 1.

[...] a ideia de que a pólis é o homem escrito em letra maiúscula. Essa intelecção fundamental tem implicações para a ordem política. Significa que as instituições são de importância secundária ao caráter dos governantes, e uma boa sociedade pode existir apenas se os governantes que dão o tom numa sociedade têm almas ordenadas corretamente. Voegelin toca nesse ponto quando caracteriza a visão de Platão como sendo a de que “matérias legislativas [como direito civil, comercial e penal] tomarão conta de si mesmas apenas se as almas dos governantes legisladores estiverem em boa ordem” (FEDERICI, 2011, p. 131).

O tema sobre a natureza humana aparece em *Race and State* quando Voegelin constatou as incongruências nas teorias biológicas de raça, uma vez que não é possível separar a estrutura ôntica do Homem: “A totalidade humana é a realidade desta conexão [corpo, alma e mente], vivida diariamente por todos¹⁰⁸” (RS, p. 11). De acordo com Sandoz, ao aproximar-se da recente publicação de Max Scheler, *A posição do Homem no Cosmos*, Voegelin notou que tanto para Platão quanto Aristóteles, Descartes, Kant e Fichte os homens possuem uma essência quando consideram a questão a natureza humana, mas será que realmente todos estão de acordo?

A partir destas fundações entende-se a intenção de tais filósofos de traduzir e dominar todos os campos do ser. A estrutura da essência humana é suscetível a fragmentações por diferentes campos científicos, tais como biologia, física, química e ciências espirituais. O Homem, por sua vez, defende Voegelin, é uma essência inteira, uma unidade ontológica. Por esse motivo, apesar da tentativa dessas várias ciências tentarem explicar o Homem a partir de suas fragmentações, elas não são suficientes para atestar categoricamente o que é o Homem inteiro.

Esse aspecto, dito fragmentado, mostra a “obscuridade” das ciências de modo geral, pairando, sobretudo, nos discursos ideológicos que estendem-se a outros campos investigativos, inclusive, no Direito e na filosofia. Com isso, na introdução de *Race and State*, Voegelin (RS, pp. 1-16) são apresentadas as dificuldades que tal elaboração exige, a saber, a equívoca abordagem dos juristas modernos, tal como Kelsen, que dizem respeito ao fenômeno da lei *per sí*, que surge como problema essencial nas corriqueiras Teorias do Estado.

¹⁰⁸ Tradução nossa: “The human totality is the reality of this connection, experienced daily by everyone”.

Tecer uma teoria desse porte, requer mostrar os aspectos da lei enquanto fenômeno que nasce da experiência moral do indivíduo e da comunidade:

Indivíduo e comunidade são as experiências humanas fundamentais a partir das quais surge a "norma" no sentido de um desígnio antecipatório para as ações futuras das pessoas como membros de uma comunidade. Em todos os níveis do sistema jurídico existe a ideia da "norma" no sentido sucinto de um modelo de realização da comunidade nas ações de seus membros¹⁰⁹ (RS, p. 3).

O argumento apresenta uma questão fundamental para a filosofia do direito, isto é, o da ordem jurídica como reguladora de ações e reguladora das ações da comunidade como entidade política. Cada ação previamente "pensada" estabelece a mútua relação entre os seres humanos em sua convivência com os outros. Além disso, nota-se no sistema jurídico a presença da norma como *mote* de uma realização intrínseca ao ser humano, justificando dessa forma, os princípios da essência do ser humano que é "[...] traduzido em normas para que possa realizar-se no mundo¹¹⁰" (DHOMP, 2004, p. 115).

O papel do Direito é preservar as normas que compõem parte da experiência existencial do Homem encontradas em sua natureza. Conforme Henriques (2009, p. 52), Voegelin não procura no ordenamento jurídico a natureza do direito, ele não era um positivista nem um kelseniano e, embora se possa afirmar que a Constituição contém princípios éticos e de direito, ela não é a norma última. A antropologia presente tanto na Teoria do Estado quanto no próprio Direito deve "[...] ser fundada nas experiências fundamentais (*Grunderfahrung*) dos homens" (SANDOZ, 2010, p. 95). A justificativa voegeliniana é apresentada na seguinte passagem:

A regra, quando descreve um tipo de ação a que os homens se "devem" conformar ou, no caso dos crimes, se "não devem" conformar, tenciona exprimir uma verdade sobre a ordem concreta da respectiva sociedade. Ela tenciona dar uma resposta verdadeira à questão do que "deve" ser feito. Sob este aspecto da normatividade, a regra é pretendida como uma proposição verdadeira acerca de dever em sentido ontológico (NDTJ, p. 95).

¹⁰⁹ Tradução nossa: "Individual and Community are the fundamental human experiences from which the "norm" in the sense of an anticipatory design for the future actions of people as members of a community arises. At every level of the legal system there is the idea of the "norm" in the succinct sense of a model for the realization of the Community in the actions of its members".

¹¹⁰ Tradução nossa: "[...] translated into norms in order that it might be realized in the world".

À vista disso, nota-se que, a produção das regras válidas é uma sucessão de ações realizadas pelos seres humanos particulares, destaca Voegelin (NDTJ, 1998, p. 66). Dessa forma, a regra jurídica diz respeito à existência cotidiana dos indivíduos em comunidade, o que, necessariamente, significa afirmar que o rastreio da esfera normativa na natureza humana é corroborar com a compreensão de que “[...] é o homem que cria e organiza o Estado¹¹¹” (WEISS, 1999, p. 4).

Além disso, Voegelin (NDTJ, p. 93) mostra que a natureza do homem e sua liberdade são imprescindíveis para a formação estrutural da sociedade. O Homem que existe, procura, por vontade própria, estabelecer critérios para preservar a própria ordem de sua existência. Mas a ordem da sociedade não é uma tradução para a realidade, ao contrário, deve ser descoberta. O *dever em sentido ontológico* é esboçado pelo autor com o intuito de apresentar o caráter normativo em relação à ordem social. Nesse sentido, surgem tensões que são facilmente destacadas, tais como, padrão e realização, dever ser e o que é, assim:

[...] a natureza do homem não tem nada de pessoal. Pelo contrário, ela contém um setor poderoso de anseios, paixões, concupiscências que não só são impessoais mas obstruem mesmo a formação e a ação do centro pessoal na alma (NDTJ, p, 121).

O crescimento do Homem, portanto, ora é estabelecido pela ordenação de sua conduta, ora pela pressão social que visa manter a personalidade de sua alma em conformidade com a ordem verdadeira. Surge com esse componente a função da criação do direito face às transgressões da ordem. O que poderia ser motivo de degeneração da sociedade é o mesmo traço encontrado na degradação da alma humana.

¹¹¹ Tradução nossa: “[...] it is still man who creates and organizes the state”.

2.4 O FENÔMENO DO DIREITO: EXPERIÊNCIA MORAL DO INDIVÍDUO E EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE

A análise de Voegelin (RS, p. 7), isto é, do direito pré-analítico que antecede o advento do cientificismo, compreende que a esfera normativa é encontrada na natureza humana. O Indivíduo em comunidade estabelece regras com caráter normativo, ou seja, além de descrever um tipo de ação é decretada a fim de ser cumprida e comunicada. Essas regras estão presentes não apenas em função de uma realização idealista, mas como fato empírico da auto interpretação da sociedade. A partir da acepção destacada pelo autor, o que pode-se notar é que no estudo do Estado, da política, do direito, das regras e dos símbolos, exigiram digressões teóricas do direito *pré-analítico*.

Assim, captar empiricamente as concepções pré-analíticas em relação à moral e à comunidade excederem os limites daquilo que se poderia determinar como cognoscível¹¹². Seguindo as análises voegelinianas, os traços empíricos auxiliam o filósofo no rastreamento dos fundamentos que asseguram a sociedade, tais como, as regras jurídicas. Em relação à sociedade e às regras jurídicas, Voegelin compara esta primeira como *uma entidade auto constituinte*¹¹³ que depende do indivíduo para concretizar a *regra como projeto*. Sendo assim, a criação do direito é recebido como uma forma de auto-organização, ou seja, “[...] o processo de criação do direito é apenas um entre diversos tipos de esforços para projetar e realizar a ordem da sociedade” (NDTJ, p. 101).

Desse modo, o direito enquanto processo de criação não é auto constitutivo e tampouco uma especialidade de um jurista. O sentido mostrado em relação à criação do direito compete às coisas cotidianas, a saber, “a organização da vida pessoal de um homem com respeito ao seu trabalho, à sua subsistência e da sua família [...]” (NDTJ, p. 101). Assim, o fenômeno do direito

¹¹² Aqui a problemática insere-se não no fato de compreender os fatos empíricos, mas retroceder na reflexão apoiada em uma filosofia da história que comporte uma compreensão acessível aos fatos em que o teórico apenas possui exemplos e descrições textuais. É um problema hermenêutico no horizonte filosófico. O filósofo não pode determinar como as coisas ocorreram empiricamente em seus detalhes, pode-se apenas discutir acerca daquilo que lhe foi apresentado pelos textos que lhes foram disponibilizados.

¹¹³ A linguagem utilizada para referir-se ao conjunto de pessoas em NDTJ é *sociedade* e não *comunidade*. Embora essa mudança aconteça, entende-se que se trata dos mesmos significados. Comunidade seria influência dos textos aristotélicos e Sociedade um assentamento à linguagem corriqueiramente utilizada em seu contexto.

é apresentado nos horizontes da experiência moral do indivíduo por suas ações e consequências apontando para o que deve ser feito. Na experiência da comunidade cabe a obrigatoriedade de cumprir as normas estabelecidas.

Assim, “em todos os níveis do sistema jurídico existe a ideia da “norma “no sentido sucinto de um modelo de realização da comunidade nas ações de seus membros¹¹⁴” (RS, p. 3). Essa ideia de “modelo” está inserido na discussão acerca da tensão entre verdade da ordem e ordem empírica. Nos modelos que Voegelin (NDTJ, pp. 107-108) descreve, estão os de Platão em as *Leis* e Aristóteles em *Ética à Nicômaco* e *Política*. No entanto, sobre a essência do direito, suas construções são secundárias e, por isso, devem ser tomados não como regras válidas autônomas, ao contrário, como resistência à desordem da sociedade empírica. Essa é a atividade filosófica que não está fora do processo de criação do direito.

Ainda conforme o autor (NDTJ, pp. 67-68), o direito fornece dois *tipos* de atos. O primeiro, de criação do direito. O segundo, de estabelecer atos lícitos e ilícitos. Assim, o homem que cumpre os atos criadores e lícitos dentro de um contexto social é o que participa da natureza do direito, pois o observa. O contrário, é considerado como transgressor do direito. A questão suscitada a partir dessa relação entre o direito e o contexto social é substancial, pois mostra como o autor compreendeu a íntima relação entre o direito e a sociedade.

Certos atos de seres humanos produzem regras válidas se eles forem reconhecíveis como atos criadores de direito à luz de outras regras, e estas, por sua vez, são regras válidas à medida que elas forem formuladas através de atos reconhecíveis como atos criadores de direito ainda sob outras regras [...] (NDTJ, p. 66).

Assim, as regras jurídicas e a realidade social aparecem na análise de Voegelin (NDTJ, pp. 65-66) como o entrelaçamento dos agregados de regras que são ajustadas fenomenalmente ao contexto social, uma vez que mesmo que não se possa afirmar sua existência autônoma, elas participam da existência do homem. Não é a regra Constitucional ou as decisões legislativas que comportarão essas ações criadoras, mas as próprias ações particulares dos seres humanos. Ademais, a continuação da reflexão sobre o processo do direito

¹¹⁴ Tradução nossa: “At every level of the legal system there is the idea of the “norm” in the succinct sense of a model for the realization of the community in the actions of its members”.

se estenderá até a sua substância. A noção de ordem jurídica que existe no tempo, muda, mas permanece de uma mudança a outra:

O problema de uma coisa preservar a sua identidade enquanto sofre mudanças ao longo do tempo não parece ser diferente, no caso da ordem jurídica, dos casos de coisas noutros domínios do ser. Uma rocha pode ser erodida pelo vento e pela chuva, mas nós reconhecemo-la como a mesma rocha desde que as mudanças sejam suficientemente lentas; se, todavia, sob algum impacto, a rocha se fragmentar em diversas partes, nós somos levados a falar das partes como rochas distintas, mesmo que saibamos da sua conexão com a rocha maior anterior (NDTJ, pp. 51-52).

A análise voegeliniana é aquela do direito pré-analítico, isto é, da tentativa de explorar por meio das experiências e da linguagem cotidiana a tal “Rocha”. Assim, tratar da existência de uma coisa é aprofundar-se em sua essência e considerar as suas relações. No caso em específico, Voegelin mostra a relação dos símbolos míticos e a diferença normativa de autoridade, uma vez que eles são percepções da ordem do *Ser* que torna cognoscível a compreensão da relação do homem com a sociedade, o mundo e a transcendência¹¹⁵.

O que é preservado neste pálido equívoco da nossa linguagem cotidiana é o discernimento profundo, raramente achado na teoria jurídica contemporânea, de que o “direito” é a substância da ordem em todos os domínios do ser. Realmente, as civilizações antigas têm habitualmente nas suas línguas um termo que significa a substância ordenadora que permeia a hierarquia do Ser, de Deus, através do mundo e da sociedade, até cada homem singular. Tais termos são o *maat* egípcio, o *tao* chinês, o *nomos* grego e a *lex* [*ius*?] latina. O *maat* egípcio, por exemplo, significa a ordem dos deuses que, em virtude do seu *maat*, cria a ordem do cosmos. Dentro dessa ordem cósmica, o termo aplica-se então especificamente à ordem do reino do Egito, cuja ordem é criada por virtude do *maat* divino que vive no Faraó (NDTJ, pp. 68-69).

As experiências míticas, desse modo, passam a ser formas de como a organização governamental das civilizações antigas funcionavam sob o aspecto

¹¹⁵ Tradução própria: “The most important events in the history of societies are those that differentiate normative sources of authority from their compact experiences and symbols of myth. These are insights into the order of being that clarify the understanding of our relationship to society, the world, and transcendence” (TREPANIER, Lee. **Eric Voegelin on the law as a means and as na end for true substantive order**. Disponível em: <<https://voegelinview.com/eric-voegelin-law-means-end-true-substantive-order/>>. Acesso em: 18 de jan. 2021). Tal citação faz parte de um resumo sobre a *Natureza do Direito* de Voegelin, escrita pelo professor de Ciência Política da Samford University em Birmingham, Alabama e Editor chefe da página online Eric Voegelin View, Lee Trepanier.

da ordem. O mito é uma característica importante da fundação dos antigos povos. A linguagem cotidiana, afirma Voegelin (NDTJ, p. 69), é equivocada no que tange a experiência de uma substância presente por toda ordem do ser, no qual a sociedade faz parte. Enquanto na sociedade, tal substância está no seu todo, não apenas em uma parte.

A sociedade e o Direito, fazem parte daquilo que Voegelin fomentou em *Race and State* como o *fenômeno geral da norma* e em *A Natureza do Direito*, mostrou um aprofundamento arraigado a respeito do estudo da natureza do direito e seus desdobramentos. Com isso, Voegelin destaca que a ordem jurídica advém da intersecção do fenômeno geral da norma e da organização governamental da comunidade¹¹⁶. Nesse contexto, surgem homens que representam a sociedade que estabelecem a comunicação do direito à sociedade. Visto que não é apenas um instrumento técnico, mas parte do cotidiano de cada homem. Para explicar as ações dos membros da comunidade em relação aos outros, foi necessário esclarecer os equívocos de um direito natural não dogmático.

A base do pensamento voegeliniano se sustenta na abertura à realidade política. O não fechamento em nenhuma esfera da investigação filosófica, dessa forma, não reduz as experiências humanas como inválidas ou não científicas, tais como, as modernas teorias do positivismo jurídico, em específico, a metodologia adotada por Kelsen em sua Teoria. O percurso que possibilitou essas reflexões, portanto, deu-se na medida em que o embate teórico entre Voegelin e Kelsen se manteve na esteira da teoria do Direito em relação às buscas antagônicas, seja por meio da natureza humana, seja pelo Ordenamento Jurídico.

Sendo assim, a *linguagem cotidiana* estabelece o ponto de partida da observação do fenômeno jurídico mostrando como reconhecer os símbolos primários das regras jurídicas fazem parte do antimodernismo voegeliniano. Tais notas críticas ao positivismo jurídico clássico ainda precisam apontar os limites da concepção hierárquica das regras e sua sobrevivência temporal na sociedade e os movimentos críticos em relação à teoria voegeliniana.

¹¹⁶ Tradução nossa: The "legal order" arising at the intersection of the general phenomenon of norm and the governmental organization of the community".

3 O ANTIMODERNISMO VOGELINIANO: CRÍTICA AO CIENTIFICISMO

A indagação voegeliniana sobre a existência ontológica do Direito (NDTJ, p. 43) suscitou uma questão relevante para a filosofia do Direito voegeliniana, a saber, a da *essência* do Direito. A partir disso, tentou-se analisar nos capítulos anteriores os temas fundamentais de seu pensamento político para responder ao problema desta dissertação, qual seja: compreender o *estatuto ontológico das regras jurídicas* por meio da *linguagem cotidiana*. Ao longo do trabalho, notou-se que, ao menos no âmbito *jurídico*, para Voegelin é perceptível a impossibilidade de um *estatuto ontológico* das regras jurídicas:

A tentativa de encontrar a natureza do direito através da comparação de diferentes ordens jurídicas, na esperança de encontrar a essência como um agregado recorrente de regras jurídicas, deve ser abandonada como absurda. [...] se nós também devemos rejeitar a distinção entre regras essenciais e não-essenciais dentro do “direito” compreendido como um agregado de regras válidas, então a indagação acerca da natureza do direito atingiu um impasse. Nós devemos recuperar o ímpeto da análise através do regresso à experiência pré-analítica do direito (NDTJ, pp. 50-51).

Tais constatações tornam-se indispensáveis para este trabalho dissertativo pois, em primeiro lugar, mostram que comportar uma categoria ontológica das regras jurídicas em Voegelin é insustentável. É evidente que a *validade* é uma ferramenta do positivismo jurídico que torna uma determinada regra jurídica legítima e, por isso, enfatizar uma natureza ontológica passa a ser descartada. Com isso, é possível compreender a exposição de Weiss em relação à perspectiva científica de Kelsen e do neokantismo, ou seja, “a ontologia é substituída pela metodologia”¹¹⁷ (AS, p. 5). A *essência*, nesse ínterim, possui um caráter ontológico e a *validade*, um significado metodológico.

Diante deste contexto e dos elementos levantados nos capítulos anteriores, o que pode ser sustentado a partir da perspectiva antimoderna voegeliniana é a presença de um embate constante ao chamado *cientificismo*. Por isso, é objetivo deste capítulo apontar o antimodernismo voegeliniano como alternativa ao *cientificismo* do sistema jurídico kelseniano, a fim de evidenciar como tal vertente apresenta o movimento de retorno às fontes pré-analíticas do

¹¹⁷ “*Ontology is replaced by methodology*” (tradução nossa).

direito.

O cientificismo é o fechamento a toda realidade não perceptível. Voegelin operou com um dualismo confuso (ainda que com ressonâncias que levam a Platão) entre o mundo fenomenal (perceptível) e o mundo da substância. O último envolve o fundamento subjacente do ser e representa o mundo das essências - o real em vez do meramente existente (MCALLISTER, 2017, p. 122).

É a partir desta perspectiva que “Voegelin reconhece o cientificismo como um dos principais obstáculos para a restauração da civilização ocidental” (FEDERICI, 2011, p. 82). Assim sendo, este trabalho dissertativo considera a *linguagem cotidiana* e o *estatuto ontológico* das regras jurídicas não como o centro da busca voegeliniana, mesmo que em âmbito jurídico, mas componentes de uma análise que possui como um todo a crítica ao cientificismo da época.

3.1 O ANTIMODERNISMO COMO ALTERNATIVA AO CIENTIFICISMO JURÍDICO KELSENIANO

Conforme foi visto, os capítulos anteriores remontam uma parte daquilo que sustenta os problemas filosóficos enfrentados por Voegelin, considerando-se as digressões e a defesa de Voegelin à filosofia clássica, à ordem transcendente e o retorno às fontes pré-analíticas do Direito, poder-se-ia afirmar que seu pensamento repousa em um *conservadorismo*.

Esta rotulação ocorre em um contexto sociopolítico impulsionado pelo pós-segunda guerra mundial. A perspectiva do *conservadorismo*, nesse sentido, surge como *ideologia secundária*¹¹⁸. Nesse ínterim, ao tentar compreender o discurso político na América do Norte em meados de 1950, McAllister (2017) tornou-se um dos estudiosos que tentou esboçar o cerne do *movimento intelectual conservador*, elucidando, gradativamente, suas contribuições tais como de compreender a totalidade do Homem, da Política, do Mundo que fora perdida com o advento da modernidade. Nesta perspectiva, uma das obras que influenciou tal movimento foi NCP de Voegelin e, por esse motivo, o rótulo de conservador lhe fora atribuído.

¹¹⁸ Sobre ideologias secundárias cf. FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin**: a restauração da ordem. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 80-106.

O rótulo, no entanto, é constantemente empregado ao trabalho voegeliniano equivocadamente, uma vez que a filosofia política voegeliniana, em primeiro lugar é baseada na racionalidade da consciência e, em segundo, é uma necessidade circunstancial que se apresenta como condição para libertar o indivíduo do clima de opinião dominante. O valor da filosofia política, entendido dessa maneira, é concebido para se opor às estruturas que se criou a partir dos equívocos filosóficos ao longo da história da filosofia, a saber, a substituição da *natureza* pela história.

Essa acepção levou George H. Nash a admirar o trabalho voegeliniano ao ponto de tentá-lo incluir em sua obra *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. A tentativa não é acolhida positivamente por parte de Voegelin que o responde em carta:

Obrigado por sua interessante carta de 5 de dezembro, solicitando uma fotografia para sua dissertação sobre intelectuais conservadores. Deve haver algum mal-entendido: (1) Não sou um intelectual, mas um estudioso que conhece o seu negócio; (2) Eu não sou conservador. Como tenho de explicá-lo com frequência: Do fato de não ser burro o suficiente para ser liberal, não quer dizer que seja burro o suficiente para ser conservador. Isso é um não seguidor. Considerando a situação, não vejo razão para enviar-lhe uma fotografia. Só espero que você não tenha escrito muitas bobagens sobre o trabalho que estou fazendo¹¹⁹.

Dessa forma, esta seção pretende mostrar que, apesar de agradar satisfatoriamente os conservadores, o projeto voegeliniano possui o objetivo que excede qualquer esfera ideológica. A partir disso, é coerente afirmar como McAllister (2017) que Voegelin foi um *antimoderno* e não um conservador¹²⁰ que buscou retornar a reflexão jurídica ao direito pré-analítico, distanciando-se,

¹¹⁹ Tradução nossa: “Thanks for your interesting letter of December 5th, requesting a photograph for your dissertation on conservative intellectuals. There must be some misunderstanding: (1) I am not an intellectual, but a scholar who knows his business; (2) I am not conservative. As I have to explain it frequently: From the fact that I am not foolish enough to be a liberal, it does not follow that I am foolish enough to be a conservative. That is a non-sequitor. Considering the situation I see no reason why I should send you a photograph. I can only hope that you have not written too much nonsense about the work I am doing”.

¹²⁰ Para compreender os termos antimoderno e conservador cf. COMPAGNON, Antoine. **Os Antimodernos**: De Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011; OAKESHOTT, Michael. **Ser conservador**. Disponível em: <<https://portalconservador.com/livros/Michael-Oakeshott-Ser-Conservador.pdf>>. Acesso em 25 de ago. 2021.

portanto, de uma proposta doutrinária que se revestisse de “Verdadeira filosofia”.

O desencantamento com o mundo moderno – não o mundo físico em si, pois quando os filósofos criticam o *mundo*, o que se quer na verdade, é confrontar uma *visão de mundo* –, pode ser entendido como uma postura *antimoderna*. Não obstante, a revolta contra o mundo moderno implicaria em uma digressão gnosiológica interminável a clássica pergunta sobre o *que é o mundo*. Voegelin referindo-se ao desencantamento com o mundo moderno mostra o que levou as sociedades, as instituições e o Homem entrarem em colapso. Não se trata tão somente de uma gnosiologia, mas, sobretudo, de ontologia e antropologia; do estudo da política e da ética.

Ainda assim, esta definição perante o trabalho realizado por Voegelin pode ser de difícil compreensão, uma vez que não oferece com clareza o que seria a concepção de *moderno* ou *antimoderno* em sentido filosófico. Contudo, este trabalho entende que esta é uma discussão de relevância subsidiária, isso porque considera que a preocupação central de Voegelin não reside nesta questão terminológica, mas sim na realidade em que a ciência jurídica estava inserida e que se mostrou incapaz de julgar moralmente atos que poderiam ser considerados imorais, tal como os totalitarismos.

[...] os fatos derivam do método científico, ao passo que os valores são produto de elaborações (opiniões) humanas não críticas, tais como a religião, a tradição e o preconceito. A distinção fato-valor tem para si que a realidade pode ser conhecida quando é fragmentada do todo universal a que suas partes pertencem (FEDERICI, 2011, p. 77).

A indagação voegeliniana sobre a natureza do Direito, ao contrário do método cientificista, é de cunho ontológico. Como respondê-la ultrapassa os limiares de uma reflexão que se reduz ao método adotado pelas escolas positivistas, uma vez que, a *ontologia* (natureza e realidade) está relacionada com a existência do Direito, enquanto o positivismo jurídico se dedica em afirmar que o Direito é apenas o direito positivo, excluindo a ontologia. Além disso, é importante salientar que a investigação desta dissertação reside na análise sobre a existência ontológica das regras jurídicas e se a partir disso é possível identificá-la por meio da *linguagem cotidiana*.

Voegelin, por conseguinte, para chegar a uma resposta considerável, afasta-se do método formalista do juspositivismo, visto que para esta

metodologia é indiferente a análise da existência da sociedade. Além disso, o termo jurídico, próprio do formalismo jurídico, é deixado de lado por Voegelin, e em detrimento disso a análise voegeliniana se aproxima do contexto social, pois é da sociedade que nascem as regras jurídicas e demais propriedades, tais como o direito e a política. Portanto, as regras jurídicas têm sua origem em conjunto com a sociedade, e não de forma isolada à existência humana. Observa-se que a existência humana faz parte da sociedade e por isso pertence a mesma propriedade ôntica.

É diante deste contexto que se explica a analogia utilizada por Voegelin em relação ao *cosmion*, a qual posteriormente é substituída pela sociedade. Contudo, é relevante salientar que pela acepção voegeliniana a sociedade comporta aquilo que o *cosmion* contém em seu significado, qual seja, um pequeno mundo iluminado interiormente. Sendo assim, o *estatuto ontológico das regras jurídicas*, longe de ser um fechamento, pelo contexto social encontra-se a possibilidade de um estatuto ontológico das regras jurídicas.

Ao se propor a analisar o *estatuto ontológico das regras jurídicas*, torna-se relevante tecer considerações sobre a natureza do Direito. Para Voegelin, a natureza do Direito reside em uma ordem normativa. A questão de saber que ordem normativa seria essa ainda está suspensa uma vez que, pode-se considerar que neste ponto a diferença com o positivismo kelseniano torna-se levemente distante. Enquanto Voegelin fundamentava-se na tensão entre ordem empírica e ordem substantiva, Kelsen adotava o método lógico-transcendental.

Eis então que surge a figura do “[...] Voegelin “religioso” e, em parte, na questão de um Voegelin academicamente “usável” num período de cientificismo desenfreado” (SANDOZ, 2010, p. 348). Interessa por hora, destacar que na divergência de Kelsen e Voegelin, a metodologia sobressaia a ontologia e a antropologia, demarcando a incapacidade dos “[...] métodos modernos de abordar as mais importantes questões humanas: o que significa ser humano? qual o nosso lugar na totalidade da realidade?” (MCALLISTER, 2017, p. 120).

Dessa forma, Voegelin chama a atenção para a existência humana que faz parte da realidade e foi obscurecida na modernidade pela redução sujeito-objeto. O ápice das tendências filosóficas do positivismo e seu desvinculamento

com a *consciência dos princípios*¹²¹ da ciência política que foram consideradas obsoletas. O ser humano, portanto, é fundamental para a análise da tensão da existência, sendo daí que se origina todos os demais elementos sociais, dentre estes, por exemplo, as regras e normas jurídicas.

As implicações de considerar as regras exclusivamente criações jurídicas de um ordenamento superior como no caso do positivismo kelseniano ao contexto social se distanciam da realidade, pois é construído, alicerçado em uma abstração. Assim, “[...] o processo de criação do direito deve, por sua vez, ser colocado no contexto da sociedade que garanta a sua ordem substantiva [...]” (NDTJ, p. 75).

3.2 A PRESENÇA ONTOLÓGICA DAS REGRAS JURÍDICAS NO CAMPO SOCIAL

A ontologia das regras jurídicas só pode ser analisada a partir do contexto social, pois a “[...] existência humana é ontologicamente social [...]” (NDTJ, p.113). Essa é uma afirmação contrária à tese apresentada no positivismo jurídico kelseniano. No entanto, o problema da *ontologia das regras* além de não possuir relevância científica por parte dos juspositivistas, também apresenta uma celeuma que está presente em sua própria acepção de ordem jurídica, isto é, o de sua durabilidade.

A indagação de Voegelin (NDTJ, p. 52), nesse sentido, perpassa em saber sobre a ordem jurídica e sua existência no tempo. As regras jurídicas possuem durabilidade, uma vez que elas mudam, passam de regras válidas a inválidas ou essenciais e não essenciais? Inicialmente, Voegelin supõe que a Ordem jurídica parece ser uma entidade que possui dimensão temporal. Contudo, com o desenvolvimento de seus estudos, Voegelin observa que é da linguagem cotidiana, que as ordens jurídicas se tornam existentes e que esta seria a mesma origem para que algumas regras percam a sua validade, ou,

¹²¹ É importante salientar que Voegelin em nenhum momento propõe um retorno nostálgico ao passado, ou seja, através da volta ao platonismo, hegelianismo ou qualquer outra acepção filosófica. O empreendimento voegeliniano ao contrário, propõe que: “[...] os princípios devem ser retomados através de um trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do seu próprio tempo e leve em conta a amplitude global do conhecimento empírico desse tempo” (NCP, p. 18).

ainda, outras normas adquiram validade.

Logo, a ordem jurídica passa por constantes modificações, todavia isso não se traduz em todas as suas partes. Apesar das mudanças de regras válidas e não válidas, merece destaque que a identidade de ordem permaneça. O exemplo da rocha, esboçado no capítulo anterior, mostra perfeitamente o que está se tratando neste tópico, isto é, apesar das fragmentações e possíveis modificações, a ordem jurídica permanece mantendo uma identidade própria.

No entanto, em contraposição a essa presunção, ou seja, da ordem jurídica como um agregado de regras válidas, o estudo de Voegelin (NDTJ, p. prossegue com a pergunta sobre a invalidade da ordem jurídica. Isso porque quando se determina que uma regra particular da ordem jurídica é inválida, então o impasse está em saber se a ordem jurídica é válida. A resposta de uma nova regra específica que seja válida para substituir a inválida sugere a indagação sobre a possibilidade de uma nova ordem jurídica. Essa descrição, por conseguinte, permite mostrar o impasse gerado pelo *paradoxo zenónico* ou de Zenão identificado por Voegelin (NDTJ, p. 56). Em suma, o termo consiste na impossibilidade de continuar destrinchando um problema, pois sempre que se tentar, uma outra condição aparecerá para impedir o andamento de sua resolução¹²².

Conforme Voegelin (NDTJ, p. 44) a resposta para tal questão, ao que parece, é encontrar subsídios não por um viés jurídico, como já se destacou. Mas sim para além da *linguagem cotidiana* dos juristas, à superfície dos fenômenos jurídicos. Dessa forma, a análise de tal paradoxo faz-se necessário, tendo em vista a busca por esclarecimentos neste trabalho dissertativo acerca do *estatuto ontológico por meio da linguagem cotidiana*. Por isso, na reflexão voegeliniana, a concepção de *linguagem cotidiana* adquire especial relevância, isso porque:

Nós notamos previamente, por exemplo, que os códigos modernos raramente são concebidos em linguagem normativa, e que as definições e descrições atuais dos tipos devem ser interpretadas como normas, usando índices contextuais. A análise deve, por conseguinte, tentar isolar o componente normativo no significado das regras

¹²² Simon Blackburn (1944) é um filósofo britânico conhecido por desenvolver a teoria do quasi-realismo. Atualmente é Professor de Filosofia na Universidade de Cambridge, autor de importantes obras tais como, *Plato's Republic: A Biography* (2014) e *The Oxford Dictionary of Philosophy* (1994).

jurídicas. [...] as regras podem ser usadas para a ordenação da sociedade porque a ordem da existência humana na sociedade tem o caráter de durabilidade (NDTJ, p. 93).

Entende-se que o sentido da ordem social, as regras são normativas à medida que pretendem estabelecer o que é desejável ou indesejável. Portanto, em se tratando de uma limitação do termo jurídico, Voegelin afirma que “[...] a ordem jurídica como um agregado de regras não tem estatuto ontológico e, conseqüentemente, nem essência nem existência” (NDTJ, p. 76).

Ora, se por um lado não existe a possibilidade de um *estatuto ontológico* por meio da terminologia estritamente Jurídica, seria pela linguagem cotidiana a forma mais adequada de estabelecer o estatuto ontológico das regras jurídicas? Nesse contexto, pode-se observar que o direito nasce da sociedade, uma vez que a existência humana é ontologicamente social, ou seja, “a tensão entre ordem verdadeira e a ordem empírica, concluímos, nunca pode ser abolida [...]” (NDTJ, p.118), já que é deste ambiente empírico/social que estará presente a linguagem cotidiana, a qual, por sua vez, constitui a essência e origem do estatuto ontológico das regras jurídicas.

Afirma Sarmiento¹²³ (2006, p. 3):

Ao esclarecer que a existência e a ordem das sociedades dependem da estruturação do real, e que a análise dos paradigmas da sociedade, deve preceder a análise dos problemas do poder, imputa à gênese de cada sociedade uma relação com a verdade que representa e a que chama ordem. Em Voegelin a verdade da ordem alcançada pela consciência, não deve superar a ordem da sociedade concreta, importa antes, manter uma relação de tensão entre o paradigma da ordem e as formas políticas históricas.

Depreende-se que a autora, neste fragmento, refere-se à tese da *representação transcendental* e de outros *níveis de representação*, temas que são trabalhados por Voegelin na NCP e serão abordados na seção subsequente. No entanto, o nexos entre a tal estruturação do real e da ordem das sociedades revela o caráter prático das regras jurídicas, uma vez que, segundo Voegelin (NDTJ, 112) são processos dentro da sociedade, emitidos pela própria

¹²³ Cristina Montalvão Sarmiento é secretária-geral da Associação das Universidades de Língua Portuguesa desde 2006, fundadora e Diretora do Observatório Político, Professora no ISCSP da Universidade de Lisboa e investigadora convidada do Laboratório de Redes de Poder e Relações Culturais da UERJ. As principais áreas de investigação são: teoria política, políticas públicas, estudos de segurança e cultura política.

sociedade. São nestes elementos que residem o âmago da filosofia política de Voegelin. Ou seja:

[...] quando o teórico aborda a realidade social encontra um campo já ocupado pelo que poderia ser chamado de auto interpretação da sociedade. [...] o homem não espera pela ciência até que ela lhe explique a própria vida [...]" (NCP, p. 33).

Isso justifica a análise do Direito pré-analítico no estudo voegeliniano em que mostra a inviabilidade de encontrar fundamentação na teoria jurídica moderna sobre a *ontologia das regras jurídicas*. As questões que foram esboçadas, em consequência, são elencadas por Voegelin (NDTJ, pp. 57-58), como o impasse paradoxo zenónico ou de Zenão¹²⁴.

O paradoxo mais simples é o do corredor: é impossível para o corredor alcançar a meta porque ele tem de passar através de uma infinidade de pontos. Um exemplo famoso do paradoxo é o de aquiles e da tartaruga. Aquiles, em sua perseguição da tartaruga, nunca pode apanhá-la. Ele tem de alcançar primeiro o ponto a partir do qual a tartaruga começou; quando ele alcança esse ponto, tem então de alcançar o ponto no qual a tartaruga está agora; e assim por diante *ad infinitum*.

Voegelin (NDTJ, p. 58-59) prossegue mostrando que, no caso da Ordem jurídica, igualmente ao paradoxo, a sucessão de agregados de regras válidas sempre resultará em uma série de outros agregados consecutivamente. Nesse trecho, ele enfatiza:

Como os agregados de regras se sucedem no tempo, a validade parece tornar-se algo como um holofote, movendo-se ao longo da série de agregados. Cada elemento da série é tocado por essa luz por um momento, apenas para tornar a submergir nas trevas da invalidade, enquanto a luz se move em direção aos agregados futuros ainda não válidos (NDTJ, p. 56).

Essa suposição suscitou a análise do *paradoxo zenónico* e, por isso, considera-se que o cerne da questão reside em considerar a ordem Jurídica como não sendo um agregado de regras ou que a linguagem de regras possui significados de difícil observação ou, então, que não se pode determinar uma

¹²⁴ Na literatura filosófica encontramos outras análises desse paradoxo, tal como a de Simon Blackburn no Dicionário Oxford de filosofia (1997).

natureza do direito a não ser que se contextualize uma experiência cotidiana específica.

Ademais, o movimento entre validade e invalidade no entendimento voegeliniano consiste não apenas em uma ordem jurídica decretada e aceita, mas em sua aplicação e, sobretudo, no fato de que não há como reduzir a existência do direito a esta ordem. Nesse contexto, a existência de um elemento é imprescindível para tornar o direito válido, uma vez que as decisões judiciais surgem como fator preponderante. A aplicação de decisões judiciais, claramente definida, valer-se-á da regra escrita na ocasião do caso concreto e tendo *decidido*, no determinado caso, a regra passa-se a pertencer ao passado. Não é pela letra da lei que a regra passa a existir, mas pela linguagem em uso. Ou seja:

[...] se agora nós nos lembrarmos de que a decisão judicial é o ponto no qual “o direito” se torna válido para o caso concreto, e se nós nos lembrarmos da aura de incerteza que rodeia qualquer litígio sério, nós devemos admitir que nunca sabemos qual é realmente o agregado de regras válidas enquanto o tribunal não pronunciar a sua decisão no caso concreto (NDTJ, p. 57).

Seguindo este contexto, da presunção da ordem jurídica existente no tempo e da regra válida, Voegelin (NDTJ, p. 81) recorre à Aristóteles e sua interpretação do contexto social. O argumento aristotélico quer definir a estabilidade da pólis no tempo e para tanto, a estabelece nos termos de cidadãos ou como substância de sua forma. Assim, a substância da pólis é o cidadão e a sua forma é a Constituição. O símbolo cidadão, de outro modo, é empregado para designar uma entidade que existe no tempo, ao passo que a sociedade não pode se reduzir aos seres humanos uma vez que estes nascem e morrem, logo não haveria estabilidade. Ainda assim, tal argumento não foge do mesmo impasse de paradoxo:

Os argumentos aristotélicos são de interesse considerável para a nossa análise, porque neles nós encontramos de novo o paradoxo zenónico. A partir do impasse paradoxal da validade das regras jurídicas, dos seus agregados e da sucessão de agregados, nós buscamos refúgio na sociedade como algo que existe no tempo (NDTJ, p. 81).

Compreende-se com isso, que por meio da ordem jurídica como agregado de regras não se pode encontrar um estatuto ontológico para as regras

jurídicas. Assim, nenhuma certeza sobre um domínio de normatividade pode conferir estatuto ontológico à ordem jurídica" (NDTJ, p. 87). Diante disso, o impasse gerado pelo *paradoxo zenónico* levou Voegelin a perceber o equívoco na tentativa de buscar uma ontologia das regras jurídicas pela terminologia jurídica.

Entretanto, retornar à experiência cotidiana reorientou a análise voegeliniana. Igualmente, o enunciado que estabeleceu a base para esta dissertação, a saber, *se para Voegelin a validade da regra jurídica não se limita a questão do significado do caráter jurídico, então de que modo por meio da linguagem cotidiana pode-se compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas* não está ao todo errada. Voegelin elenca as seguintes observações: se “[...] a análise tropeçar no problema da validade, é a observação inicial que é defeituosa, não a análise” (NDTJ, p. 48), logo “[...] a validade do direito parece ser a fonte do transtorno [...]” (NDTJ, p. 51).

Dessa maneira, é preciso encontrar uma saída para resolver o problema a que se dedica este trabalho dissertativo. Entende-se, assim, que para Voegelin (NDTJ, p. 82) voltar-se para a sociedade que escreve a Constituição dará garantia à durabilidade da ordem jurídica. A resposta para tal impasse, portanto, está no âmbito social e é encontrada na *linguagem cotidiana*, no qual, fazem parte a linguagem dos juristas, a saber, o da Ordem Jurídica, do *Rechtsstaat*, das jurisprudências, da normatividade, das construções e aplicação do direito¹²⁵. Diante disso, sugere Voegelin que “mais uma vez, nós devemos voltar a experiência pré-analítica para orientação, porque a experiência cotidiana não provou ser uma ilusão [...]” (NDTJ, p. 58).

3.3 A ORDEM NORMATIVA COMO TENSÃO ENTRE ORDEM EMPÍRICA E ORDEM SUBSTANTIVA

De acordo com Voegelin, é inviável procurar uma ontologia por meio da ordem jurídica como agregado de regras jurídicas. É preciso recorrer à

¹²⁵ Compreende-se que quando Voegelin refere-se à linguagem cotidiana, ele não está se referindo apenas ao senso comum, mas ao conhecimento cotidiano do Direito. Faz parte desse conhecimento além do que foi destacado outras perspectivas jusfilosóficas. Voegelin retorna aos clássicos, Platão e Aristóteles a fim de fazer o contraponto em relação às modernas teorias jurídicas.

experiência pré-analítica. A obra *A Era ecumênica* representa, nesse sentido, uma intensa busca do original, “[...] nomeadamente a busca por discernimento da ordem da história que emerge da história da ordem” (FRANZ, 2014, p. 31).

Tal discernimento impulsionou o resgate da reflexão sobre o direito não como produto de uma convenção, mas de uma descoberta da sociedade, sobretudo, é “[...] uma reconquista de experiências com a transcendência” (FEDERICI, 2011, p. 85). Ademais, tanto a primeira quanto a segunda obra, manifestam conjuntamente os traços da crítica voegeliniana acerca dos dois tipos de autoridades existentes, ou seja, normativa e de poder:

Essa questão adquiriu uma nova pungência nos séculos XIX e XX, tanto prática como teórica, por causa da ascensão de movimentos doutrinários gnósticos que tentam a ordenação da sociedade pela fusão da autoridade normativa com a autoridade do poder, tal como foi feito, por exemplo, na organização de um império comunista ou nacional-socialista (NDTJ, p. 128).

O perigo da fusão entre autoridades é descrito por Voegelin constantemente em seus trabalhos filosóficos. O resultado de seu trabalho, vem da tentativa de compreender sua época, caracterizada como tempo de desordem. Essa desordem, por sua vez, é tanto espiritual quanto moral, uma vez que a ascensão do totalitarismo na Alemanha representa a forma cristalizada de fechamento à realidade. Diante deste contexto, as reflexões exploradas nesse trabalho dissertativo, quais sejam: o problema da linguagem e ideologias, ou os equívocos da interpretação jurídica do direito natural refletem de certo modo sobre essa questão que culminou no totalitarismo, isto é, da dogmatização da filosofia.

Essas características, representam uma parte da análise voegeliniana em relação ao seu antimodernismo. Por essas razões, o esquecimento por parte dos modernos da experiência pré-analítica e da transcendência representa parte de sua crítica e, conseqüentemente, a atribuição ao rótulo de antimoderno. Deste modo, é importante para Voegelin (NDTJ, p. 128) mostrar a importância da experiência das sociedades com a *ordem normativa*, ou seja, o direito, portanto, estabelece por meio das regras jurídicas a garantia com tal ordem.

A característica comum entre as sociedades cosmológica, antropológica e soteriológica, dessa forma, é a experiência com a *Ordem normativa*, a qual “[...]”

expressa a tensão entre ordem empírica, isto é, a ordem social existente, e uma outra ordem superior, a *ordem substantiva*, a *ordem do ser*, ou a *ordem verdadeira*” (MALTEZ,1998, p. 13). Essa tensão pode ser observada nas sociedades ordenadas pelo mito cosmológico, ou por sociedades que experimentam a revelação, ou ainda, aquelas sociedades ocidentais que compartilham ambas as experiências.

A partir de tais informações elucidativas, surge a indagação sobre o que ou qual seria essa ordem normativa. A questão é importante, visto que o regresso ao direito pré-analítico levou Voegelin à *ordem normativa* como fonte autorizada de ordem. Para Maltez (1998, p. 13), a resposta encontra-se na ideia harmônica da ordem primordial representada pelo *homem, Mundo e Deus*¹²⁶ no qual Voegelin apropria-se de Platão. Assim, o *mais além*, o *alfa* e *ômega* que não corresponde ao fato histórico ou àquilo que pudesse ser verificado no tempo e espaço.

Nesta perspectiva, a realidade divina está presente na existência humana. Por isso, o trabalho voegeliniano não poderia ser considerado como uma reflexão teológica no sentido dogmático da palavra, mas uma tentativa de explorar uma “[...] teologia *noética*, usando *noético* como um adjetivo derivado de *nous*, que significa “razão” ou “intelecto”¹²⁷ (DHOMP, p. 249), evitando, dessa forma, que as “[...] experiências que engendraram símbolos filosóficos antes de se tornarem dogmas metafísicos”¹²⁸ (DHOMP, p. 249). Voegelin prossegue em seu estudo de *Ordem e História* afirmando:

Embora a realidade divina seja una, sua presença é experimentada nas duas formas do além e do princípio. O além está presente na experiência imediata de movimentos na *psique*, enquanto a presença do princípio divino é mediada pela experiência da existência e estrutura inteligível das coisas no *cosmos*. As duas formas requerem dois tipos diferentes de linguagem para sua adequada expressão. A presença imediata nos movimentos da alma requer a linguagem revelatória da consciência. Essa é a linguagem do buscar, investigar e questionar, da ignorância e do conhecimento no que se refere ao fundamento divino, da futilidade, da absurdidade, da ansiedade e da alienação da existência, do ser levado a buscar e questionar, do ser atraído para o

¹²⁶ Cf. NIEMEYER, Gerhart. *God and Man, World and Society: The Last Work of Eric Voegelin. The Review of Politics*, Cambridge University Press, v. 51, n. 1, pp. 107-123, 05 ago. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0034670500015886>. Acesso em: 25 jan. 2021.

¹²⁷ Tradução nossa: “[...] *noetic theology, using noetic as an adjective derived from nous, which means “reason” or “intellect”*”.

¹²⁸ Tradução nossa: “[...] *experiences that engendered philosophical symbols before they became deformed into metaphysical dogmas*”.

fundamento, do fazer a reviravolta, do retorno, da iluminação e do renascimento. A presença mediada pela existência e pela ordem das coisas no *cosmos* requer a linguagem mítica de um deus-criador ou Demiurgo, de uma força divina que cria, sustém e preserva a ordem das coisas (EE. p. 70).

A realidade divina ou transcendente no estudo do Direito, dessa forma, mostra que a *ordem normativa* é preservada pela revelação do Deus judaico-cristão, mas também pelo que os gregos entendiam por *physis*. Na introdução de *A era Ecumênica*, Voegelin expõe o tema da tensão na existência humana, isto é, entre a palavra do princípio e a palavra oriunda do além.

Segundo tal exposição, o início do texto joanino – no princípio era a palavra, e a palavra estava voltada para Deus, e a palavra era Deus –, o narrador esclarece a presença divina no ser humano. Essa realidade divina é experimentada na consciência humana e evocada por meio de uma linguagem simbólica que se refere à realidade divina. Com isso, este trabalho dissertativo defende, a partir do pensamento de Voegelin, que não se pode pressupor a existência de duas realidades distintas. Ao contrário, quando a realidade divina se faz presente na realidade humana, o que ocorre é a fusão entre ambas as realidades que se tornam compartilhadas mutuamente.

Para sustentar tal defesa, é relevante destacar as considerações de Voegelin ao afirmar que “[...] o deus que falou a Moisés na sarça fala agora pela boca do ser humano para outros seres humanos[...]

” (EE, p. 67). A narrativa, apesar de surgir em um dado momento experiencial não representa uma fixação no tempo e, o texto bíblico de João no qual Voegelin comenta, mesmo que sem este enquadramento, pode ser útil para compreender o que seria a *ordem normativa*:

Os eventos grandiosos de discernimento espiritual tornando-se articulados não agradam necessariamente a todos; os pobres de espírito são numerados. Há também os pragmatistas espirituais, sejam eles os fariseus do debate ou suas modernas duplicatas cristãs e ideológicas, que ouvirão uma voz que fala na história enquanto não se torna demasiado claro que o movimento do além exija o contramovimento na direção do além, fora da história, para a realização escatológica. Querem comer seu bolo da revelação e conservá-lo na história. A declaração enfurece porque seu milagre linguístico subitamente torna o intento anistórico, anti apocalíptico, escatológico do "Eu Sou" visível além de uma dúvida (EE, p. 68).

Sendo a linguagem da narrativa bíblica anistórica, é comum realizar tipos de associações no período cosmogônico, como por exemplo, a aproximação entre a Torá hebraica e o *logos* grego por Fílon de Alexandria que pode ser caracterizado como período de dogmatização filosófica. Ambas as narrativas expressam a relação do *cosmion* ou da pólis com uma espécie de ordem não criada pelo ser humano.

Nessa esteira, Voegelin utiliza constantemente os trabalhos de Platão para sustentar suas teses e, por isso, a esse tipo de ordem o referido autor reconhece como sendo a ordem verdadeira. Maltez destaca que:

Nessa ordem verdadeira, do antes e do depois, residiam as verdadeiras regras, o objeto perfeito, a *lex animata*, o direito vivo, insuscetível de ser criado *ex novo*, *ex nihilo*, mas apenas passível de descoberta. Essa ordem verdadeira, equivalente à *physis* dos gregos, antes da ruptura dos sofistas, esse estado regulativo de um *nomos* basileus, próximo daqueles *mores maiorum* dos romanos, a que só os prudentes podiam aceder, tirando o véu, desvelando ou interpretando (1998, pp. 13-14).

A linguagem do antes e depois, portanto, permanece na reflexão filosófica voegeliniana. Para este trabalho dissertativo, torna-se relevante explorar esse conteúdo tendo em vista que voltar a experiência pré-analítica do direito implica também em descrever aqueles equívocos causados pela dogmatização filosófica. O problema da *linguagem* e do *estatuto ontológico das regras jurídicas* mostraram a necessidade de Voegelin compreender em que ponto se poderia determinar o *ponto zero* das regras jurídicas ou do Direito, o seu fundamento ou natureza.

O argumento voegeliniano, nesse contexto, pode até mesmo ser considerado como metafísico em sentido não dogmático, uma vez que a metafísica dogmática a qual Voegelin critica é aquela desenvolvida inicialmente por Fílon de Alexandria¹²⁹ que por sua vez,

[...] submeteu o Antigo Testamento ao tratamento em categorias da metafísica dogmática atual. Ou seja, ele aplicou proposições e conceitos metafísicos a símbolos de revelação - no seu caso, no Antigo Testamento, a revelação judaica. Esse método foi então adotado (no final do primeiro século) pelos pensadores cristãos e aplicado aos

¹²⁹ Sobre esse assunto, Cf. MARTENS, John. ***One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law***. Países Baixos: Brill, 2003.

símbolos reveladores cristãos, isto é, aos símbolos da igreja primitiva e do Novo Testamento¹³⁰ (DHOMP, p. 248).

Voegelin, portanto, compreende metafísica como aquela que é “[...] chamada de *proté philosophia* (a primeira filosofia)¹³¹ [...]” (DHOMP, p. 247) e não uma matéria dogmática que trata de questões sobrenaturais. Ao contrário, tal dogmatização obscurece os símbolos da realidade concreta, deformando então o significado, por exemplo, de ordem normativa e ontologia unicamente em conceitos de dimensão religiosa. Sobre esse problema, Voegelin salienta que:

Quando os estóicos literalizam símbolos mitopoéticos, deformam a filosofia em conceitos e proposições relativos a objetos imaginários; quando adicionalmente aplicam a filosofia deformada a documentos literários do passado helênico, deformam a história substituindo o significado experimental dos símbolos por um novo significado literal-alegórico; e essas deformações continuam a afetar o estado da filosofia e da historiografia no século XX d.C.

A fonte de confusão para a reflexão a respeito da *ontologia das regras jurídicas*, portanto, não esbarra apenas no método do *cientificismo*, ao contrário, é apenas um dos sintomas do descarrilamento da filosofia do qual entende-se na realidade concreta, independentemente de uma determinada situação histórica, mas para além de uma estrutura espaço-temporal, representada pela estrutura da consciência.

Diante disso, a análise dos textos voegelinianos mostraram que o regresso às experiências pré-analíticas é uma alternativa para compreender a existência do Direito em meio as deformações ideológicas construídas por uma linguagem opaca. As deformações criadas por tais ideologias remontam a tentativa de restaurar as deformações da estrutura da consciência. Seguindo esse raciocínio é possível identificar na realidade concreta a *ordem normativa* que fora esquecida. Para sustentar esse argumento, Federici (2011, p. 147) aponta que:

¹³⁰ Tradução nossa: “Philo Hebraeus, who submitted the Old Testament to treatment in categories of the current dogmatic metaphysics. That is, he applied metaphysical propositions and concepts to symbols of revelation—in his case to the Old Testament, the Jewish revelation. This method was then taken over (toward the end of the first century) by Christian thinkers and applied to Christian revelatory symbols, that is, to the symbols of the early church and the New Testament”.

¹³¹ Tradução nossa: “[...] called the *proté philosophia* (the first philosophy) [...]”.

[...] as experiências de ordem em sociedades históricas particulares têm relevância para todos os seres humanos porque iluminam a verdade acerca da mesma estrutura de realidade em que existem todos os seres humanos. A diferenciação da estrutura da realidade é o que liga os homens na história.

Dessa forma, se em Voegelin a aceção de uma *ordem normativa* no sentido de uma participação substancial na ordem empírica, experienciada pelo ser humano, logo é passível de conclusão que é por esta razão que a sociedade como um *cosmion* é iluminado interiormente e é por isso que se torna possível a criação de símbolos. Diante disso, este trabalho dissertativo considera coerente concluir que o direito é um tipo de símbolo criado a partir da experiência humana tanto com a ordem superior quanto com a ordem empírica. Essa criação, por sua vez, não ocorre arbitrariamente, mas como um processo de descoberta que se relaciona com o caráter auto constituinte da sociedade. A esse respeito, verifica-se que:

Voegelin retoma assim algumas das principais teses do jusnaturalismo clássico, defendendo o caráter auto constituinte da sociedade, isto é, considerando que a mesma traz dentro de si a semente da ordem e que esta tanto pode desabrochar em regras como até em símbolos normativos. Neste sentido, se rejeita a ideia hobbesiana, continuada por John Austin, segundo a qual o direito é um comando direto do soberano, isto é, que a obediência faz o imperante e que o poder e a força – e não a verdade, ou a justiça – fazem o direito [...] (MALTEZ, 1998, p. 14).

Ao mesmo tempo que rejeita a ideia de Austin, Voegelin rejeita também a ideia de Kelsen que se preocupa em conhecer apenas o que é o Direito e o define como uma ordem de conduta humana. Sendo assim, a função do Direito no positivismo jurídico kelseniano serve apenas para regular por meio das normas o comportamento humano de maneira coercitiva. Essa norma é chamada por Kelsen de norma fundamental hipotética.

No entanto, conforme Maltez (1998, p. 13), para Voegelin a garantia de estabelecer a *ordem normativa* ocorre entre a tensão, a ordem empírica e sua linguagem comum e uma ordem superior ou ordem substantiva. A natureza do Direito e, em consequência, a ontologia das regras, depende do reconhecimento que a sociedade própria desfruta: sua capacidade de articulação por meio de sua representação.

3.4 UMA REFLEXÃO A PARTIR DA TEORIA DA REPRESENTAÇÃO

Para garantir na sociedade a *ordem normativa*, foi preciso recorrer ao estudo que Voegelin realizou sobre a teoria da *representação* política. A proposta voegeliniana consistiu em mostrar a “[...] natureza da representação como forma pela qual a sociedade política passa a existir e atuar na história” (NCP, p. 17). O conteúdo da obra apresenta os argumentos voegelinianos fundamentados na teoria institucionalista de Maurice Hauriou (1856-1929) e Georges Renard (1876-1943) para contrapor tanto o formalismo kelseniano quanto o cientificismo da época.

Tal teoria, apresentada por Hauriou em *Précis de droit constitutionnel* (1929) mostra que um governo é legítimo quando esse representa uma instituição, a saber, o Estado. Por esse ângulo, considera-se que “o Estado é uma comunidade nacional na qual o poder governante conduz os negócios da *res publica*” (NCP, p. 45).

Voegelin usou a chamada teoria institucionalista de [Georges] Renard e Maurice Hauriou, que são jusnaturalistas franceses, da Escola francesa do Direito da primeira metade do século XX. A escola institucionalista diz [que] a raiz do direito é a instituição, a raiz e o objetivo. Essa escola é muito importante para Voegelin. Foi com ela que ele contrariou os princípios de [Hans] Kelsen, o formalismo jurídico, pois o institucionalismo chamava a atenção para a realidade concreta de que o direito é a forma. Então falou do nível de representação existencial. A representação existencial é a representação das instituições, quando a instituição mais importante é a instituição do governo, da direção política, da chefatura de uma sociedade, o representante existencial (HENRIQUES, 2009, p.50).

As bases fundamentais da tese voegeliniana em relação à existência da sociedade, nesse sentido, corrobora com o institucionalismo de Hauriou. Antes da ciência, atesta Voegelin (NCP, p. 33), a realidade social já está ocupada pela auto interpretação da sociedade, não sendo por isso, um simples fato do mundo externo. Igualmente, essa percepção já está presente em Hauriou (2009, p. 14):

O Estado não existiu desde sempre, é uma formação política de final de civilização; as sociedades humanas viveram muito mais tempo sob o regime dos clãs, das tribos, dos senhores feudais que sob o regime do Estado. Nessas formações primárias, ou o direito era costumeiro, ou ele emanava do poder do chefe, em nenhum caso ele era expressão da vontade de pessoas morais que não existiam.

Consequentemente, as noções de direito costumeiro ou de direito que emanava de um chefe podem ser comparadas com a apresentação realizada por Maltez (1998, pp. 13-14) em relação à ordem normativa na filosofia política voegeliniana, tais como *lex animata*, *ex nihilo*, *nomos basileus* e *mores maiorum*. Ademais, “os Estados passam geralmente por um longo período de formação política antes que apareça sua personalidade jurídica” (HAURIUO, 2009, p. 15). Essa personalidade, que consiste na aptidão de adquirir direitos e deveres evidencia um novo caminho, isto é, o de sua criação:

[...] trata-se de saber onde se encontra, na sociedade, o poder criador; se são as regras de direito que criam as instituições ou se não são antes as instituições que engendram as regras de direito, graças ao poder de governo que elas contêm (HAURIUO, 2009, p.16).

Além do mais, a teoria utilizada por Voegelin permite inferir que a terminologia jurídica da ordem jurídica como agregados de regras, no que se refere à busca ontológica das regras jurídicas, é um posicionamento a ser abandonado. Em consequência, o campo social aparece como caminho alternativo a essa. Dessa forma, a noção de direito costumeiro está em concordância com a tal linguagem cotidiana em busca para a ontologia das regras.

Ao mesmo tempo, a pergunta de Hauriou em relação a criação das instituições por meio das regras ou o contrário, se envolve diretamente com o problema desta dissertação. Dessa forma, a filosofia política voegeliniana:

[...] pretende partir da experiência e, contra os postulados do formalismo jusracionalista, para quem poderia aceder ao direito pelo reconhecimento formal dos axiomas, dos primeiros princípios ou dos conceitos supremos, ensaiou descobrir o direito de baixo para cima, a partir do ser empírico, procurando detectá-lo na perspectiva do homem comum e da linguagem cotidiana, e não deixando de penetrar no próprio horizonte dos jargões estabelecidos (MALTEZ, 1998, pp. 14-15).

Percebe-se, em outras palavras, que Voegelin está interessado na realidade concreta da sociedade, isto é, em sua condição existencial e em como a sociedade se articula *de baixo para cima*¹³² na história. De tal articulação, faz

¹³² Expressão utilizada para referir-se ao contexto social e existencial da sociedade.

parte também, o direito. Neste ínterim, a maneira no qual o filósofo deve se posicionar perante os possíveis fenômenos sociopolíticos que surgem em seu horizonte de pesquisa, tais como os *totalitarismos*, requer uma imersão nos problemas filosóficos que eles comportam.

Assim, a *teoria da representação* é apresentada como alternativa à lei autoritária representada tanto pela *TPD* quanto pela *Rechtsstaat* alemã. Inexoravelmente, o embate entre o político e jurídico tornou-se tão latente no cenário filosófico do século XX. Na obra *Hitler e os Alemães*, Voegelin apresenta o problema da *Rechtsstaat* em relação aos julgamentos promulgados em Auschwitz e em outros, como os de eutanásia, enfocando tais assuntos não apenas como questões estritamente de cunho *legal*. Tais decisões “[...] são tão notáveis porque há fenômenos envolvidos que não podem ser contidos dentro do contexto do *Rechtsstaat*, mas pertencem à esfera política” (HA, p. 280).

3.4.1 Representação elementar e existencial

Os fenômenos jurídicos aos quais Voegelin se refere estão no âmbito político. A decisão judicial no qual trabalhou-se na seção da durabilidade da ordem jurídica é o que torna a ordem jurídica válida, deixando a regra escrita no passado. Dessa forma, o intuito desta seção é destrinchar os *níveis* da representação *elementar e existencial* para compreender a relação entre a função do *representante* e da ordem no sentido empírico.

Assim, ao colher o conceito de *representação* em Carl Schmitt e Maurice Hauriou, Voegelin “[...] retoma a distinção dos gregos entre ordem social e ordem da alma” (HENRIQUES, 2010, p. 72). A tentativa de realizar esta análise, além de configurar-se como “[...] uma filosofia que restabelece a ligação entre a erupção da verdade na consciência e a representação como processo da articulação social” (HENRIQUES, 2010, p. 71), é um meio de “[...] restaurar a ciência política a seu significado original” (FEDERICI, 2011, p. 75), traços que caracterizam o antimodernismo de Voegelin em relação ao cientificismo.

Entende-se, então, que a filosofia voegeliniana não concebe a ciência política ou a filosofia política como uma tábula rasa, mas pelo contrário, afirma que “[...] toda sociedade humana compreende a si mesma através de uma variedade de símbolos, alguns deles, símbolos linguísticos altamente

diferenciados [...]” e, por esse motivo, aquela auto interpretação da sociedade que fora apontada no primeiro capítulo é “[...] parte integrante da realidade social [...]” (NCP, p. 33).

Para se referir a essa realidade social, Voegelin desenvolve o conceito de *cosmion* que, por sua vez, cria uma ordem que confere sentido à existência humana, a qual, por sua vez, resulta na organização da sociedade. Essa sociedade civil ou política, aponta Souza (1982, p. 7), é aquela constituída por famílias e outros grupos que formam o Estado. Ademais, o elemento organizador dessa sociedade, isto é, o princípio de unidade social, centro propulsor e coordenador, é o poder.

Contudo, essas características entre sociedade e poder não devem funcionar isoladamente. Caso isso ocorra, certamente haverá uma desordem nesse *cosmion*. Nota-se que, para Voegelin, o elemento que une essas duas partes é a chamada *representação*, a qual, por sua vez, é “[...] o vínculo entre sociedade e o poder, sintonizando a ação dos governantes e as aspirações dos governados” (SOUZA, 1982, p. 7).

A *teoria da representação* na filosofia política voegeliniana é apresentada, em primeiro lugar, como modelo de criação do Direito que opõe-se à normatividade Kelseniana. Em segundo lugar, surge como alternativa ao fundamento das regras jurídicas. Sendo, então, as sociedades constituídas por famílias e grupos, logo “[...] a existência humana é ontologicamente social [...]” (NDTJ, p. 113) e, por isso, “[...] sem sociedade não há homens” (MCALLISTER, 2017, p. 32).

É sob esta perspectiva que Voegelin (NCP, pp. 37-38), ao analisar o contexto político de sua época em relação aos movimentos que pretendiam apresentar-se como “únicos” defensores da democracia, tais como, a União Soviética (URSS), os estadistas americanos ou os pensadores britânicos, utiliza o procedimento de explorar os símbolos tal como ocorrem na *realidade*¹³³.

A análise de tais símbolos, isto é, da criação de regras e leis por essas sociedades, por exemplo, dá-lhes a possibilidade da criação de sua Constituição. Esse é o primeiro nível da *representação*, que possui caráter externo, ou seja, está no âmbito das *instituições representativas*. Entretanto, a definição desta não

¹³³ Método este utilizado também para indagar acerca da natureza do Direito

explica completamente a concepção de *representação*, visto que é apenas uma parte dela, sobretudo essa é “aquela *representação* no sentido Constitucional” (FEDERICI, 2011, p. 207).

[...] a dados simples do mundo exterior: distritos geográficos, os seres humanos que neles vivem, homens e mulheres, suas idades, seus votos (que consistem na marcação de pedaços de papel no lado que tem nomes impressos), operações aritméticas e matemáticas das quais resulta a designação de outros seres humanos como representantes, o comportamento dos representantes que resulta em atos formais reconhecidos [...] (NCP, p. 37).

Por conseguinte, emerge um elemento essencial da *representação*, a *articulação*. Essa é, pois, “[...] a condição da representação. Para chegar a existir, a sociedade deve articular-se. A fim de produzir um representante que haja por ela” (NCP, p. 41). Sobre esta condição, Voegelin refere-se à *representação existencial*, e à vista disso prossegue com o exemplo da União Soviética:

Se, por um lado, pode haver desacordos radicais a respeito de se o governo soviético representa efetivamente o povo ou não, por outro lado não há nenhuma dúvida de que o governo soviético representa a sociedade soviética como sociedade política capaz de atuar na história (NCP, p. 38). Para serem capazes de atuar, as sociedades políticas devem ter uma estrutura interna que possibilite a alguns dos seus membros – o governante, o governo, o príncipe, o soberano, o magistrado, etc., de acordo com a terminologia da época – obter obediência natural a suas ordens devem servir às necessidades existenciais da sociedade, tais como a defesa do reino e a aplicação da justiça [...]” (NCP, pp. 38-39).

Os atos legislativos, por conseguinte, eram ordens dadas pelo representante em nível existencial e obedecidas pelo povo, ao passo que as investidas militares eram efetuadas com sucesso. Esse movimento de articulação, inclusive, resume brevemente o que seria uma sociedade articulada politicamente. Esse segundo tipo de *representação* “[...] é o núcleo central do governo bem-sucedido [...]” (RA, p. 104).

A diferença da tese kelseniana para a proposta voegeliniana, em suma, é estabelecida politicamente pela atuação da sociedade na história política. Não por um ordenamento no qual deve se seguir, mas pela descoberta de um processo auto constituinte da sociedade. Dessa forma, a aceção voegeliniana

atesta que a sociedade possui em seu interior a missão de representar uma ordem que excede a criação da ordem empírica como será analisado a seguir.

3.4.2 Representação transcendental e o realismo espiritual voegeliniano

A análise da representação não se esgota nos níveis *elementar e existencial*, mas avança a um nível diferenciador que torna o trabalho voegeliniano inovador. Uma vez que, conforme Voegelin (NCP, p. 50), a definição da *representação* no sentido *existencial* não estaria esgotada, afinal, é imprescindível discorrer sobre um terceiro nível, a saber, a *representação transcendental*, na qual a própria sociedade se torna o representante de algo que está além dela, de uma realidade transcendente.

Com isso, podemos trazer a reflexão sobre um outro sentido da ordem normativa, a saber, uma ordem superior. A partir da incompletude dos dois primeiros níveis de representação, surge na filosofia política voegeliniana a ideia de que as sociedades possuem uma missão. Dessa forma, esse último nível passa a ser considerado uma originalidade do trabalho voegeliniano.

Conforme Henriques (2009, p. 51), esse é o nível em que não se encontra outra fonte conceitual e nem mesmo ele afirma buscá-lo em outros intelectuais. Contudo, o que pode ser afirmado é que a origem do termo se encontra em seu *realismo espiritual (realismo de voegelin)*, isto é, em acreditar que as sociedades se mantêm, pois, em seu conjunto possuem uma missão que lhes assegura objetivos pragmáticos.

Além disso, essa atitude voegeliniana de *realismo espiritual*¹³⁴ é atestada pela urgência que este faz ao advertir que as causas das deformações da realidade, isto é, da desordem política de sua época, ocorrem na medida em que as sociedades esquecem de sua liberdade espiritual nas sociedades modernas. Para tanto, na introdução do segundo volume de *Ordem e História*, Athanasios Moulakis¹³⁵ (2015, p. 44) mostra como Voegelin interpreta o poema

¹³⁴ Para esclarecimento do que se compreende por realismo espiritual, cf. COOPER, Barry. **Eric Voegelin and the foundations of modern political Science**. Missouri: University of Missouri Press, 1999, pp. 108-386.

¹³⁵ Athanasios Moulakis foi presidente emérito da Universidade Americana do Iraque - Sulaimani e ex-presidente interino e diretor acadêmico, professor de governo da Universidade americana do Afeganistão. Autor de importantes obras tais como *Simone Weil and the politics of self-denial*

Homérico, *A Ilíada*, para explicitar que a guerra contra Tróia representa uma desordem espiritual.

Com esse exemplo e aplicando-o às reflexões sobre a *representação transcendental*, pode-se afirmar que é tarefa de toda sociedade, partindo de suas condições concretas – *representação existencial* –, criar uma ordem que confira sentido à sua existência de acordo com a ordem espiritual que esta representa. Essa ordem deve estar, segundo Voegelin, em harmonia com a ordem cósmica, a saber:

Todos os impérios antigos, tanto os do Oriente Próximo quanto os do Extremo Oriente, viam-se como representantes de uma ordem transcendente, a ordem do cosmos. [...] O império é análogo ao cosmos, um pequeno mundo que reflete a ordem do mundo maior e envolvente. O ato de governar passa a ser a tarefa de assegurar a harmonia entre a ordem da sociedade e a ordem cósmica¹³⁶ (NCP, p. 50).

Pode-se comparar, desta forma, a ordem da sociedade como ordem empírica e a ordem cósmica como aquela não fabricada pelo homem, conseqüentemente, mostra que as sociedades políticas representam a verdade: “[...] a própria sociedade se torna o representante de algo que está além dela, de uma realidade transcendente” (NCP, p. 50). Conseqüentemente, ao passo que a teoria institucionalista adotada por Voegelin apresenta condições que estabelecem uma autenticidade a legitimidade do governante como representante no campo social, o plano de fundo para sustentar tal teoria se fundamentava na ideia jasperiana de *Era Axial*¹³⁷ em que:

[...] é o que Voegelin chama a fase em que as sociedades são comandadas por um princípio cosmológico. E uma sociedade cosmológica (*cosmological Society*) significa que a sua organização e a sua ordem social pretendem imitar a ordem do cosmos (HENRIQUES, 2009, p. 19).

(1998), responsável pela edição e introdução do segundo volume de *Ordem e História* de Eric Voegelin.

¹³⁶ Em algumas sociedades essa ordem cósmica, Universal, estaria associada com a ordem Cristã.

¹³⁷ *Era Axial* foi o termo cunhado primeiramente por Alfred Weber e Karl Jaspers para referir-se àquelas civilizações tais como da China, da Índia, e do Oriente Médio. Diz respeito ao período em que formaram-se nas civilizações os primeiros indícios de filosofias e religiões.

Essa analogia para com o *cosmos* é gerenciada por exemplo, por grandes “[...] cerimônias do império [...] festivais e os sacrifícios são uma liturgia cósmica, uma participação simbólica do *cosmion* no cosmos” (NCP, p.50). Mais uma vez, nota-se que, a *representação transcendental* além de ser um fato que caracteriza o chamado *realismo espiritual* voegeliniano, tem uma estreita relação com a mudança na forma de compreender o projeto *história das ideias políticas*¹³⁸.

Após longos períodos de aprofundamento em tal estudo, Voegelin concluiu que se tratava de “[...] uma deformação ideológica da realidade” (RA, p. 102), indefensável, pois não se pode tratar de um fenômeno ritualístico, por exemplo, como *ideias*. Ao contrário, devem ser reconhecidos como “[...] símbolos de *experiências* imediatas” (RA, p. 102).

A representação transcendental, nesse sentido, pode ser compreendido como um símbolo de experiência imediata da participação do homem no *cosmion*. Os volumes de *Ordem e História* que sucederam o projeto da *História das Ideias políticas*, “[...] é uma reconquista de experiências com a transcendência. Cada volume descreve e dá exemplos específicos da história da participação humana na realidade transcendente” (FEDERICI, 2011, p. 85).

Além de Henriques, dois outros estudiosos procuram localizar o pensamento de Voegelin no *realismo espiritual*. Por um lado, Dante Germino¹³⁹, na introdução do terceiro volume de *Ordem e História* (2015, p. 35), apresenta um Voegelin na posição de realista espiritual no viés platônico. Por outro lado, José Adelino Maltez, na introdução de NDTJ (1998, p. 16), apresenta Voegelin na posição de um realista clássico, afirmando que o autor Voegelin acrescenta em sua acepção jurídica a possibilidade tomista do conhecimento das coisas supremas.

Nesse contexto, conforme Voegelin (NDTJ, p. 43) a ordem verdadeira ou a justiça em Platão e a *episteme politike* em Aristóteles não ofereciam uma definição de filosofia do Direito. Platão de fato, estava preocupado com a verdadeira ordem da alma humana que “[...] fornece o padrão para a medida e a

¹³⁸ Obra escrita entre 1939-1954 a pedido de Fritz Morstein-Marx, editor de uma série de manuais publicados pela McGraw-Hill.

¹³⁹ Responsável pela edição e introdução do Volume III de *Ordem e História*.

classificação da variedade empírica dos tipos humanos, assim como da ordem social na qual eles encontram sua expressão” (NCP, 1982, p. 56).

Esse fragmento oferece uma compreensão de que a experiência empírica humana e a ordem social estão em conformidade com a ordem da alma humana. Desse modo, na perspectiva voegeliniana, Platão “[...] respeitava a vida de ação, porém respondia à realidade da presença divina como uma ação de importância transcendente” (GERMINO, in. OHIII, p. 18).

Uma sociedade, portanto, só pode ser considerada autêntica quando possui esses três níveis de *representação*: *elementar* (Constituição), *existencial* (condições da realidade concreta) e *transcendental* (sociedade como representante da ordem cósmica, da verdade). A falta de um desses níveis configura uma desordem na sociedade e a falta do último nível representa uma desordem espiritual, característica da modernidade. Nesse contexto, “as regras jurídicas são feitas de fato por seres humanos, não pela sua autoridade como pessoas, mas pela autoridade do seu estatuto como representantes da sociedade” (NDTJ, p. 116).

3.5 O CONTEXTO SOCIAL COMO RESPOSTA AO ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS REGRAS JURÍDICAS

A teoria da representação complementou satisfatoriamente o problema que foi posto no início desta dissertação. A representação nasce do contexto social e aparece intermediário entre os grupos da sociedade e o governo que os representam. A sociedade autenticamente representada necessita atender os três níveis da representação. Dessa reflexão, Voegelin apresenta que por meio das ideologias propagadas na modernidade estaria em perigo a ordem social que existia pela estabilidade institucional das esferas que protegem o Estado.

Com o intuito de identificar a linguagem ideológica que perturbou a reflexão filosófica em um cenário marcado pelo cientificismo, Voegelin propõe um retorno ao direito pré-analítico para responder a questão da natureza do Direito, iniciando pela condição existencial da sociedade. Dessa forma, o método neokantiano da *Teoria Pura do Direito* de Kelsen, o *Rechtsstaat* e a ordem jurídica como agregado de regras são partes da superfície do fenômeno jurídico.

Ademais, os tipos de Direito em sentido cosmológico, antropológico e soteriológico encontraram em suas acepções maneiras de preservar a *ordem normativa* não apenas em sua característica empírica, mas também preservavam a ordem substantiva. Sobre essas diferentes formas de conceber a *ordem normativa* dificilmente são trabalhadas no contexto da teoria jurídica moderna:

[...] hoje este [s] problema [s] é [são] muitíssimo [s] negligenciado [s] na ciência do direito – pode-se dizer mesmo que ele é completamente desprezado – porque o nosso ambiente cultural se tornou tanto antirreligioso como anti filosófico (NDTJ, p. 128).

Visto que, a teoria da *representação*, ao contrário, indica um eixo decisivo na resposta voegeliniana não somente ao positivismo jurídico kelseniano, mas também ao do *estatuto ontológico das regras jurídicas*. A tese que se apresentou a partir do estudo da filosofia política voegeliniana defende que, Voegelin define a sociedade como *cosmion*, isto é, um pequeno mundo iluminado. O centro organizador dessa sociedade é a representação. O homem é aquele que na participação consubstancial com a ordem normativa, cria as regras, as leis e os símbolos.

A sociedade, mais do que legitimar um governante autêntico pela representação, em Voegelin, ganha o *status* de representante da Verdade. Logo, a indagação *de que modo por meio da linguagem cotidiana pode-se compreender o estatuto ontológico das regras jurídicas*, foi construída a partir das análises dos fenômenos jurídicos que Voegelin colheu nesta realidade concreta, presentes na sociedade. Mas precisou, antes de prosseguir, eliminar todos os resquícios obscuros construídos pelas ideologias.

Nesse sentido, a apreensão dos problemas sociopolíticos e a negligência de alguns acadêmicos alemães em apresentar uma considerável crítica a respeito do substrato religioso e metafísico na ideia de Estado na ascensão do nacional socialismo perturbou Voegelin. Tal atitude demarca, como visto no tópico anterior, uma deformação espiritual causada pelas ideologias de massas.

Na Alemanha, a esfera política é tabu; e não apenas tabu, mas geralmente também não há pessoas capacitadas para tratar dela.

Primeiramente, vou apresentar provas disso. Pedi a membros do Instituto para fazerem uma pesquisa para investigar se, em monografias ou ensaios longos, os professores de Direito alemães haviam tomado uma posição diante dos julgamentos dos crimes nacional-socialistas. Há alguma literatura acerca dessa questão? O resultado da pesquisa é este: professores de Filosofia do Direito e de Direito Público não se expressaram em monografias acerca dos julgamentos (HA, pp. 279-280).

A apresentação desses fatos, mostra como o cenário do século XX é marcado por *confusão espiritual* propagada pelos movimentos gnósticos da modernidade, dentre os quais destaca-se o positivismo jurídico¹⁴⁰ kelseniano. A esse respeito, pode-se destacar que são movimentos que representam uma *desordem política*. Nesta seara, Voegelin mostra (OHII, 2015) como o aspecto da ordem está presente desde os filósofos gregos.

Assim, desde os filósofos clássicos há a tentativa de se estabelecer modelos de projetos que levassem em consideração também a ordem empírica para garantir o bem comum na pólis estavam inteiramente “[...] ligados por projetos transitórios que se aproximam, mais ou menos de perto, da realidade do dever” (NDTJ, p. 108). Esses projetos estão alicerçados tanto na realidade empírica pelo que mais de comum e cotidiano há nela quanto na ordem substantiva da sociedade:

[...] a ordem empírica de uma sociedade é capaz de graus de realidade, na medida em que ela articula a tensão do dever em sentido ontológico que é o objeto da indagação filosófica. A normatividade do direito é participação na ordem verdadeira. Ela é uma normatividade substantiva, e não uma normatividade formal (NDTJ, p. 108-109).

A digressão, por conseguinte, não configura um retorno a um modelo específico de um determinado momento histórico, mas possui um caráter analítico. Estabelecer o tipo de normatividade como substantiva e não formal é mais um argumento específico de que o fundamento do direito é um fundamento

¹⁴⁰ “Essa ideologia conseguiu abranger e determinar várias áreas do conhecimento, por exemplo, o campo jurídico, formatando assim o juspositivismo, que, mesmo não sendo um movimento homogêneo, possui uma base comum, a saber, a natureza da realidade positiva do Direito, ou seja, o Direito como ele é e não como deveria ser” (GONÇALVES, Alex Silva; QUIRINO, Regio Hermilton Ribeiro. A Norma Hipotética Fundamental de Hans Kelsen e a Regra de Reconhecimento de Herbert Hart: semelhanças e diferenças entre os critérios de validade do Sistema Jurídico. **Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, v. 39, n. 78, pp. 91-118, abr. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2018v39n78p91>>. Acesso em 01 de jun. 2021).

alicerçado em uma ordem não criada pelo homem.

Não é de responsabilidade do filósofo decidir se as regras são válidas ou inválidas, nem tampouco direcionar pragmaticamente como aplicar uma jurisprudência em casos concretos, mas sim se elas estão em conformidade com a ordem verdadeira, ou com a justiça). Tal método evidencia que o empenho “[...] para determinar a essência do direito por comparação de uma pluralidade de ordens jurídicas não é nova. Ela fez sua primeira aparição [...] no diálogo Protágoras [...]” (NDTJ, p. 50) de Platão.

O que impede a análise sobre a ontologia na moderna teoria jurídica é o avanço das ideologias de cunho cientificista. Assim é imprescindível mostrar como se comportam as ideologias no campo social. Destacando os elementos que ofuscam a *linguagem cotidiana* para compreender o *estatuto ontológico*. É por meio desta que se pode chegar a uma consideração plausível. Não quer dizer, com isso, que Voegelin propõe uma linguagem pura. Aliás, não há nada de puro na *linguagem cotidiana* dos juristas como mostra NDTJ. A proposta voegeliniana é outra, é aquela que remonta a condição existencial e concreta do direito vivo (*lex animata*).

Esse processo conduziu Voegelin a reconhecer que é *de baixo para cima* que se constrói o Direito, ou seja, do contexto social e por isso, “[...] chama a atenção que o direito, como qualquer outra área da experiência humana, não se pode erigir em absoluto [...]” (HENRIQUES, 2009, p. 52). De tal contexto nasce uma sociedade que representa a Verdade e cria representantes que colocam em prática as aspirações dos governados. O modelo hierárquico, considerado costumeiramente como apenas de competência jurídica apresenta elementos políticos como mostra as análises voegelinianas a partir do estudo sobre Bodin:

[...] poder-se-ia distinguir uma série de propósitos políticos para o modelo hierárquico. Se o sistema legal é construído de cima para baixo, partindo de uma autoridade mais alta - o que significa na Constituição, tal como entendida no tempo de Bodin, que a legislação está nas mãos do príncipe -, constitui, antes de mais nada, um fato político que as proposições legais positivas mais altas sejam decretadas pelo príncipe. Todas as proposições legais competitivas de outros pontos estão, assim, excluídas. Isso significava que na situação política daquele tempo nem o papa nem o imperador poderiam interferir de maneira alguma na legislação da França. Foi uma precaução contra outras autoridades que quisessem ou tentassem usurpar os poderes mais altos de decretação legal àqueles poderes do Estado nacional representados pela autoridade real (HA, p. 291).

Em suma, estabelecer uma reflexão que explique consideravelmente a relação entre como constituir um governo da ordem da sociedade e da ordem substantiva é um procedimento rumo à busca ontológica da natureza do direito. Nem todos os trabalhos do autor buscam o trabalho jusfilosófico, no entanto, eles apresentam argumentos acerca da criação, constituição da sociedade e de sua ordem. Portanto, o presente trabalho entende que é coerente tratar de problemas normativos nas obras de Voegelin a partir de seus ensaios sobre os equívocos causados pela dogmatização filosófica. Eis aí, então, o caráter antimoderno de Voegelin.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho dissertativo se propôs a analisar como a concepção antimoderna de Voegelin a respeito das regras jurídicas comporta, por um lado, uma categoria ontológica e, por outro, estabelece a linguagem cotidiana como expressão dos fundamentos do sistema jurídico, abrindo-se como alternativa às modernas tendências do positivismo jurídico. Nesse sentido, notou-se que a análise voegeliniana apresenta notas críticas ao pensamento jurídico de seu ex-orientador Hans Kelsen, especificamente em sua *Teoria Pura do Direito*.

A Teoria kelseniana, segundo Voegelin, reduz a *teoria política* à *teoria jurídica*, impossibilitando a compreensão de problemas sociopolíticos existentes na ciência jurídica. Por esse motivo, o impasse gerado pela metodologia neokantiana adotada por Kelsen é o elemento ideológico no qual impedia indagações de cunho ontológico, tal como a natureza do Direito.

Assim, a busca voegeliniana sobre o *estatuto ontológico* se fundamentou no retorno às experiências pré-analíticas do direito. Com isso, o processo voegeliniano de regresso a essas experiências assinalaram para um aspecto inerente ao ensaio publicado na *Universidade de Louisiana. A natureza do Direito* (1957), apresentou características significativas a respeito da busca *ontológica das regras jurídicas* por meio da *linguagem cotidiana*. Problema este, inclusive, que delimitou esse trabalho dissertativo, gerando conhecimentos para a compreensão do *estatuto ontológico* por meio da *linguagem cotidiana*.

Constatou-se que no pensamento de Voegelin, a realidade é parte fundamental de qualquer análise teórica ou filosófica e, por essa razão, aquele que faz a transição dos símbolos da realidade, os quais são criados pela sociedade ao longo de seu desenvolvimento, deve tomar um cuidado significativo, pois é nessa transição que podem ocorrer perversões. Diante disso, pode-se afirmar que a partir da análise da concepção voegeliniana de realidade, o teórico ou filósofo deve colocar-se em uma posição anti-ideológica.

Pode-se asseverar, com isso, que a hipótese desta dissertação se confirmou, ou seja, “apenas a partir da linguagem cotidiana dos juristas, a partir da superfície fenomenal do seu uso [...]” (NDTJ, 1998, p. 46) é possível compreender como o estatuto ontológico se manifesta diante dessa linguagem

cotidiana, evidenciando uma crítica direta ao positivismo jurídico, em especial, ao intitulado positivismo kelseniano.

Para tanto, ao analisar o contexto social em que a *linguagem cotidiana* poderia ser empregada, averiguou-se que os movimentos ideológicos não satisfeitos com a realidade, identificados por Voegelin como especulações gnósticas, criavam segundas realidades. Tal recriação do mundo, segundo o desejo dos ideólogos, proporcionaram uma perda do contato com a realidade transcendente. Por isso, ao considerar apenas a linguagem empírica deixavam de lado o aspecto substancial da tensão participativa do Homem no *cosmion*. Dessa forma, a linguagem não era mais utilizada para expressar os aspectos dessa tensão. Essa característica é própria de movimentos de cunho político como o comunismo e nacional-socialismo e de caráter intelectual, tais como o positivismo jurídico e o cientificismo.

Ademais, a *linguagem cotidiana* é um aspecto específico que caracteriza a linguagem pré-analítica. Por isso, iniciou-se o presente trabalho dissertativo descrevendo a celeuma linguagem-ideologia, uma vez que o autor afirma que “[...] nós devemos voltar a experiência pré-analítica para orientação, porque a experiência cotidiana não provou ser uma ilusão [...]” (NDTJ, p. 58).

Outro aspecto relevante que sustenta essa dissertação está alicerçado nas constantes tentativas que Voegelin apresenta ao criticar as diversas formas de dogmatização da filosofia. A partir disso, o que se pode afirmar é que no processo de criação do Direito, apresentado no segundo capítulo, pouco se questiona sobre sua fundamentação ontológica, isto é, qual a sua natureza. A absolutização da ordem jurídica como agregado de regras válidas criadas de cima para baixo, como visto, impossibilita descobrir o caráter ontológico das regras jurídicas, isso porque se extrai principalmente o seu conhecimento cotidiano.

No aspecto metodológico da *Teoria Pura do Direito* verifica-se o afastamento dos valores e características da experiência do ser humano em relação ao Direito, tais como sua relação tensional com a transcendência, impossibilitando que pela terminologia jurídica se possa obter a resposta de sua existência ontológica.

À vista disso, os reducionismos ao longo da substituição da natureza pela história impulsionaram equívocos tanto em aspectos do que se poderia

compreender como metafísica, ou seja, uma ciência dos princípios, comparando-a como uma área que aborda excepcionalmente questões “sobrenaturais”. O símbolo justo por natureza (*physei dikaion*) sofreu desse reducionismo na medida que foi retirado de seu contexto interpretativo experiencial e cristalizado nos termos de direito natural. Essa experiência, portanto, é essencial para afirmar que o fenômeno do direito mais do que uma dogmática se tratava de uma experiência da comunidade e do indivíduo com a ordem normativa.

Desse modo, no último capítulo observou-se que a tese voegeliniana, na delimitação deste trabalho dissertativo, fundamenta-se em um antimodernismo de crítica ao cientificismo jurídico kelseniano. O caráter antimoderno de Voegelin, mais do que uma tendência ligada a uma vertente filosófica com o intuito de apresentar um retorno ao passado, representa primeiramente um retorno às experiências pré-analíticas do direito para compreendê-lo em sua integralidade e natureza e, por outro, expressa a tentativa de restauração da consciência dos princípios.

Além disso, o antimodernismo de Voegelin, que difere do conservadorismo, pretende mostrar como o caráter ontológico das regras jurídicas nascem não de um ordenamento jurídico arbitrário, mas sim de uma descoberta da sociedade no próprio campo social. A experiência que as diferentes sociedades, a saber, cosmológica, antropológica e soteriológica, possuem em comum a relação com a ordem normativa, que é a tensão entre ordem empírica e ordem substantiva. Desse modo, o estatuto ontológico das regras jurídicas pode ser descoberta nos limites da participação humana na sociedade que articula-se pela representação política no contexto social e não jurídico.

Essa representação retrata a forma na qual a sociedade se reconhece como criadora e articuladora de símbolos que se apresentam na realidade tanto empírica quanto uma ordem não fabricada socialmente. Nesse sentido, constatou-se também, a relevância da tese voegeliniana em relação ao caráter da transcendência. O Direito, portanto, não é construção de cima pra baixo, mas de baixo para cima, uma vez que a transcendência não representa um absoluto, conforme argumenta-se nessa dissertação de que a ordem empírica e ordem normativa fazem parte da participação consubstancial com os seres humanos e

por isso, “[...] continuamente criam e recriam [...]” (NCP, p. 33), dando ordem e sentido à existência humana.

Face ao exposto, este trabalho contribuiu com o desígnio inicial de compreender as regras jurídicas como aspectos dentro de uma ordem normativa a partir do descarrilamento da moderna teoria jurídica. De tal modo, a filosofia do direito se insere numa discussão interdisciplinar, possibilitando não somente o diálogo com a filosofia política em si, mas expandindo para outras áreas e abrindo outras possibilidades de compreender que muitos dos fracassos da modernidade em relação à concepção ontológica das regras jurídicas se configurou por uma incompreensão dos termos analisados.

O projeto de Voegelin, assim como suas obras em geral, apresenta-se como uma proposta vasta e ainda pouco acessada no ambiente acadêmico. Isso possibilita uma continuidade na pesquisa acerca dos problemas que foram encontrados no âmbito da filosofia do direito, particularmente, no que se refere à qual tipo de ordem normativa Voegelin estaria se referindo ou, se a tese voegeliniana apresenta uma espécie de um absoluto como transcendente, o que seria um contrassenso em relação à proposta não ideológica de seu trabalho.

REFERÊNCIAS

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Trad. Desidério Murcho, Pedro Galvão, Ana Cristina Domingues, *et al.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ECCEL, Daiane. ENTRE A POLÍTICA E A METAFÍSICA: FILOSOFIA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN / Daiane Eccel; orientador, Selvino José Assmann - Florianópolis, SC, 2015 (Tese).

ECCEL, Daiane. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 18, n. 2, 2016, pp. 40- 58.

FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.

GEROLIN, Alessandra. The influence of Alfred North Whitehead on Eric Voegelin. **Journal of the History of Ideas**, Filadélfia, v. 76, n. 4, pp. 633-655, out. 2015. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43948764>>. Acesso em 12 abr. 2019.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Filosofia política em Eric Voegelin: dos megalitos à era espacial**. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. **A filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É realizações, 2010.

HENRY, Michael. Introdução à segunda edição americana. In. SANDOZ, Ellis. **A revolução voegeliniana: Uma introdução biográfica**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2010.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa: Alemanha e o nazismo**. Trad. Claudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.

KELSEN, Hans. **Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"**: A 'Contribution to the Critique of Ideology. Frankfurt-Lancaster: ontos Verlag, 2004.

_____. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Batista Machado. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LÖWITH, Karl. **Meaning in history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

MCALLISTER, Ted V. **Revolta contra a modernidade**: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal. Trad. Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

MOORE, Edward; TURNER, John D. Gnosticism. In: GERSON, LLOYD P. **The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**, v.1. New York: Cambridge University Press, v. 1, 2010, p. 174-196.

PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de filosofia política**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.

ROSENBERG, Alfons. Das zeitalter des heiligen geistes. In: FIORE, Joachim von. **Das reich des heiligen geistes**. Bietigheim/Württ: Turm Verlag, 1977, p. 2.

SANDOZ, Ellis. **A revolução voegeliniana**: Uma introdução biográfica. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2010.

SOUSA, José Pedro Galvão de. Introdução. In: VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Trad. José Viegas Filho. 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

VANDERBERGHE, Frédéric. **As sociologias de Georg Simmel**. Trad. Marcos Peres. Bauru: Edusc; Belém: EDUFPA, 2005.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Trad. José Viegas Filho. 2º ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

_____. **The collected works of Eric Voegelin: Race and State**, v. 2. Trad. Ruth Hein. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1997.

_____. **A natureza do Direito**: e outros textos jurídicos. Trad. Fernando Virgílio Ferreira. Lisboa: Vega, 1998.

_____. **The collected works of Eric Voegelin: The authoritarian State: Na essay on the problem of the Austrian State**, v.4, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999.

_____. **The collected works of Eric Voegelin: published essays 1953-1965**, v.11. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

_____. **As religiões políticas**. Trad. Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

_____. **The collected works of Eric Voegelin: The Drama of humanity and other miscellaneous Papers, 1939-1935**, v.33. Columbia and London: University of Missouri Press, 2004.

_____. **Ciência, política e gnose**. Trad. Alexandre Franco de Sá, Coimbra: Ariadne, 2005.

_____. **The collected works of Eric Voegelin: selected correspondence**, v.12 1950-1984, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007.

_____. **Reflexões autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É realizações, 2007.

_____. **Hitler e os alemães**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2008.

_____. **Anamnese: da teoria da história e da política**. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2009.

_____. **Ordem e história: Israel e a revelação**, v. 1. Trad. Cecília Camargo Bartolotti. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Ordem e história: A era ecumênica**, v. 4. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

WALSH, David. Introdução In. VOEGELIN, Eric. **Anamnese: da teoria da história e da política**. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2009.

WEISS, Gilbert. Introdução In. VOEGELIN, Eric. **The collected works of Eric Voegelin: The authoritarian State: Na essay on the problem of the Austrian State**, v.4, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. **Textos selecionados**. Org. José Américo Motta Pessanha. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1979, pp. 5- 244.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BLOOMFIELD, Morton W. *Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence*. **Traditio**, New York, v. 13, p. 249-311, 1957.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio bath. 3ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

COMPAGNON, Antoine. **Os Antimodernos: De Joseph de Maistre a Roland Barthes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011;

CUNHA, Martim Vasques da. Notas In. VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É realizações, 2007.

ELIOT, Thomas Stearns. **The idea of Christian Society**. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1940.

FRANZ, Michael. Introdução In. VOEGELIN, Eric. **Ordem e história: A era ecumênica**, v. 4. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

GARCIA, Talita Cristina. **A paz como finalidade do poder civil: o Defensor pacis de Marsílio de Pádua (1324)** / Talita Cristina Garcia; Orientador Ana Paula Tavares Magalhães- São Paulo, SP, 2008, (Dissertação).

GRUNDMANN, Herbert. **Studien über Joachim von Floris**. Springer: Leipzig, 1927.

HENRIQUES, Mendo Castro. Prefácio In. VOEGELIN, Eric. **Hitler e os alemães**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2008.

HERZ, Dietmar, in Prefácio. PUHL, Monika. Eric Voegelin in Baton Rouge. München: Wilhelm Fink Verlag Periagoge, 2005.

KÖHNKE, Klaus Christian. **The rise of Neo-Kantianism**. Trad: R. J. Holingdale. New York: Cambridge University Press, 1991.

MEDEIROS, Débora de Araujo. **Tempos sombrios: Karl Jaspers, Norbert Elias e a culpa alemã/ Débora de Araujo Medeiros; orientador, Priscila Rufinoni – Brasília, 2011 (Dissertação).**

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

OAKESHOTT, Michael. **Ser conservador**. Disponível em: <<https://portalconservador.com/livros/Michael-Oakeshott-Ser-Conservador.pdf>>. Acesso em 25 de ago. 2021.

PORTER, Clifford F. Eric Voegelin on Nazi Political Extremism. **Journal of the History of Ideas**. University of Pennsylvania Press, v. 63, n. 1, jan. 2002, pp. 151-171.

SOUZA, Paulo César. Notas. In NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 337.

TAUBES, Jacob. **Occidental eschatology**. Trad. David Ratmoko. California: Stanford University Press, 2009.

TREPANIER, Lee. **Eric Voegelin on the law as a means and as na end for true substantive order**. Disponível em: <<https://voegelinview.com/eric-voegelin-law-means-end-true-substantive-order/>>. Acesso em: 18 de jan. 2021.

TRIMÇEV, Eno. **Rethinking Political Foundations with Leo Strauss, Hannah Arendt and Eric Voegelin/** Eno Trimçev; supervisor, Marc Stears and Karma Nabulsi - Oxford, GBR, 2013 (Tese).

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.