

NAS PROFUNDEZAS DO *PHYSEI DIKAION*: O DIREITO NATURAL À LUZ DO SÍMBOLO EM ERIC VOEGELIN

Horácio Lopes Mousinho Neiva¹

Aprovado em dezembro de 2010

Resumo: No presente estudo, pretendeu-se apresentar a abordagem do filósofo teuto-americano Eric Voegelin ao tema do direito natural e do justo por natureza, a partir de uma revisão bibliográfica centrada, principalmente, no seu ensaio *Justo por Natureza*. Para tanto, foi necessária uma explicação prévia da questão do símbolo na obra de Voegelin para em seguida explicar-se o porquê do justo por natureza ser um símbolo e não um conceito. Tentou-se, o quanto possível, dar as linhas gerais da interpretação voegeliniana da obra de Aristóteles, o primeiro a usar o termo *physei dikaion*, explicando-se, em seguida, como pode o justo por natureza ser considerado mutável pelo estagirita. Concluiu-se que o justo por natureza, ao invés de reduzir-se a meras proposições gerais, emerge da tensão viva experienciada por seres humanos representativos, não havendo, portanto, oposição alguma entre um suposto direito natural e um direito positivo, mas entre as almas abertas de seres humanos representativos e as almas fechadas guiadas pela desordem de *hybris*.

Palavras-chave: Eric Voegelin. Aristóteles. Direito Natural.

1 Introdução

Num século em que pulularam teorias gerais e filosofias do Direito, ouvir que talvez o direito não tenha uma natureza soa estranho aos nossos ouvidos repletos das mais variadas e diferentes concepções acerca da *essência* do fenômeno jurídico.

Mas esta afirmação de fato foi feita. E não por um pensador menor. Foi feita por um dos maiores filósofos do século XX, assim considerado por muitos e grandes estudiosos, como Ellis Sandoz, e, no meio lusófono, Olavo de Carvalho e Mendo Castro Henriques. Trata-se de Eric Voegelin, filósofo alemão radicado nos Estados Unidos e cuja obra grandiosa vem sendo aos poucos editada no Brasil.

Que Voegelin permaneça ainda pouco conhecido nos meios acadêmicos brasileiros é, ao mesmo tempo, um sinal dos tempos e um convite – convite para apresentá-lo, convite para discuti-lo. Sua abordagem radicalmente nova a temas que vão da filosofia política à teoria da consciência é hoje debatida em dezenas de

¹ Horácio Lopes Mousinho Neiva é estudante do Curso de Direito da Universidade Federal do Piauí.

congressos ao redor do mundo, existindo mesmo uma sociedade reunindo centenas de estudiosos especializados em sua obra.

Mas este não é um artigo biográfico, ou mesmo um resumo da obra de um grande pensador. Fazê-lo estaria além de nossas capacidades. Trata-se, sim, de revisão bibliográfica, um objetivo mais modesto, mas não menos importante.

O que aqui se propõe é apresentar a abordagem de Voegelin a um tema mais específico: o direito natural. É, portanto, dupla a função do texto que vai a seguir: primeiro, apresentar um autor ainda pouco conhecido em terras pátrias; segundo, apresentar o que foi considerado um *radical challenge* ao projeto do Direito Natural (NORDQUEST, 1999), que é, justamente, a recuperação feita por Voegelin da base de experiência noética do símbolo do *physei dikaion* aristotélico – recuperação essa que traz uma visão inovadora ao tema do direito natural, que, como o próprio Voegelin diz, “ainda sofre seriamente do caráter tópico de seu objeto” (VOEGELIN, 2009a, p.175).

Mas, como diria Machado, “o melhor prólogo é o que contém menos coisas”. Não nos alonguemos então.

2 Voegelin e o problema do direito

Tendo sido assistente de Hans Kelsen na Universidade de Viena no início do século passado, Eric Voegelin teve, desde muito cedo, de enfrentar o problema do Direito. A abordagem de seu professor lhe parecia insuficiente, e Voegelin logo rejeitaria por completo o positivismo jurídico.

Mas se rejeitava o positivismo, não podemos dizer que tenha aderido às novas correntes de direito natural que, no pós-guerra, começaram a proliferar por toda a Europa. A posição de Voegelin sobre o assunto permaneceu num tal ar de obscuridade que o professor Mendo Castro Henriques (2009), grande estudioso de sua obra, dirá que Voegelin aceita e não aceita o direito natural: do ponto de vista pragmático, sim, aceita; do ponto de vista teórico, não.

A posição dele não é fácil do gênero preto ou branco, e por isso eu disse pragmaticamente, sim, ele acha que tem importância afirmar princípios universais superiores aos do direito positivo; mas em último caso não se pode falar de um *nomos physeos* (lei da natureza) (HENRIQUES, 2009, p. 52).

Voegelin, no entanto, não escreveu de forma sistemática sobre o assunto. E não o fez por razões de ordem metodológica, já que, para ele, o direito natural, tornado um tópico das escolas de filosofia, é um descarrilamento, fruto da dogmatização da filosofia, que encobre o fundo de experiência existencial a que o símbolo do justo por natureza remetia originariamente.

Para compreendermos, então, a posição do filósofo sobre o tema, devemos dar atenção aos escritos em que Voegelin o analisa de forma mais densa: os dois ensaios, publicados em *Anamnese*, “Justo por natureza” e “O que é Natureza”, e o postumamente publicado livro “A natureza do Direito”, em especial o apêndice “Apontamentos Suplementares”. É daí que iremos tirar *insights* maravilhosos e uma análise que, remontando a Aristóteles, tenta recuperar os significados do símbolo “justo por natureza”. É aí que encontraremos a *revolução voegeliniana* no direito natural.

3 No rastro dos símbolos

Voegelin inicia seu ensaio “Justo por Natureza” com a afirmação de que “Na filosofia clássica, ‘justo por natureza’ foi um símbolo com a ajuda do qual o filósofo interpretava sua experiência noética da ação humana justa” (VOEGELIN, 2009a, p. 175).

Há aí dois pontos, pelo menos, que devem ser notados: primeiro, o justo por natureza surgiu como um símbolo, não como uma teoria ou conceito; segundo, esse símbolo foi usado para expressar a experiência noética da ação humana justa, tal como experimentada pelo filósofo.

Mas o que são símbolos e qual a diferença de dizer que o justo por natureza é um símbolo e não uma coisa, uma ideia ou um conceito? Esta é uma das grandes

contribuições de Voegelin à filosofia contemporânea, e, como não são muitos que estão familiarizados com as construções do filósofo, é necessário esclarecê-las.

A reconstituição dos símbolos que se tornaram vazios de significados às experiências originais que os produziram foi, talvez, uma das maiores batalhas intelectuais de Eric Voegelin. Em sua autobiografia, ditada ao professor Ellis Sandoz, Voegelin relata que foi só após a redação de volumes e mais volumes de uma monumental *História das Ideias Políticas* que ele percebeu que “ideias eram um desenvolvimento conceitual secundário” e que o foco de interesse deveria concentrar-se não sobre *ideias*, mas sobre as “experiências da realidade cuja articulação tenha engendrado uma grande variedade de símbolos” (VOEGELIN, 2007, p. 123).

Precisei desistir de tomar as ‘ideias’ por objetos de uma história e definir que o fenômeno investigado seria a experiência da realidade – pessoal, social, histórica, cósmica. No entanto, só era possível explorar essas experiências investigando suas articulações por meio de símbolos. (...) **Os homens valem-se de símbolos para expressar suas experiências, e os símbolos são a chave para compreender essas experiências** (VOEGELIN, 2007, pp. 123-124, grifos nossos).

O deslocamento do centro da pesquisa filosófica de ideias e teorias para os símbolos faz emergir a preocupação fundamental não com proposições logicamente coerentes, mas com as experiências mesmas que engendraram os símbolos. Uma tal investigação acerca do direito natural, então, procuraria não “leis eternas e imutáveis” mas as experiências do filósofo que deram origem ao símbolo do “justo por natureza”.

Símbolo é, desta forma, o termo escolhido por Voegelin “para indicar como o pensar meditativo emerge da realidade da ordem, para criar ordem na consciência questionante. (...) É no símbolo que ocorre a relação de consciência e ser” (HENRIQUES, 2010, p. 137).

Os símbolos são fenômenos de linguagem engendrados pelo processo da **experiência de participação**. Os símbolos de linguagem que expressam uma experiência não são invenções de uma consciência humana imanentista, mas são engendrados no processo mesmo de participação (VOEGELIN, 2007, p.116).

O ser humano não existe como um observador colocado perante objetos de uma realidade externa ao homem; o ser humano é um participante do *processo da realidade* (HENRIQUES, 2009). Não somos espectadores autossuficientes; somos, sim,

atores “desempenhando um papel no drama do ser” (VOEGELIN, 2009b, p. 45). Daí dizer-se que os símbolos não são “invenções de uma consciência imanentista”. Dizê-lo seria dar uma concretude aos símbolos que eles de fato não têm, por se referirem a experiências de participação e não a objetos externos.

É nesta linha que conclui Olavo de Carvalho:

É da experiência direta aí [na *Metaxy*] colhida que surgem os símbolos com que o ser humano procura dar alguma inteligibilidade ao processo existencial que ele não pode observar de fora e de cima, **porque o processo o envolve em todos os instantes e sob todos os aspectos.** (CARVALHO, 2009, grifos nossos).

A existência do homem é, portanto, a própria participação (VOEGELIN, 2009b), e os símbolos, produto direto dessa participação, a ela se referem, dela emergem e é nela que têm significado. Torná-los referentes a objetos de um mundo supostamente externo é transformá-los em ideias, e ideias “são responsáveis por deformar tanto a verdade das experiências quanto sua simbolização” (VOEGELIN, 2007, p. 121).

Etimologicamente, *símbolo* vem do grego *symbolè*, significando aproximação, ajustamento, encaixamento (SANTOS, 2007). Este significado de encaixe ou ajuste nos revela esse traço importante dos símbolos que Voegelin tentou recuperar: o símbolo ajusta-se à realidade, às tensões e paradoxos da realidade da existência humana, iluminando-a. Daí Olavo de Carvalho, citando Susanne Langer, dizer que o símbolo é uma *matriz de intelecções*: “O símbolo não existe para ser explicado, mas para inspirar e fortalecer nossa capacidade de buscar explicações” (CARVALHO, 2007b).

O símbolo não é algo simplesmente criado, de forma arbitrária pelo ser humano; ele é uma resposta da consciência humana ao processo da realidade: “Uma parte da resposta do homem à experiência da realidade é articular seu significado, e isto ele faz através da criação de símbolos que representam a experiência e sua realidade subjacente” (EALY, 2005, p. 149).

Em *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, da proposição fundamental de que o homem participa no processo da realidade, Voegelin (1990) concluirá que: i) o homem tem consciência da realidade como um processo, de si

mesmo como parte da realidade, e de sua consciência como um modo de participação no processo; ii) enquanto participante consciente, o homem é capaz de engendrar símbolos que expressam sua experiência da realidade; iii) o homem, por fim, sabe que os símbolos engendrados são parte da realidade que eles simbolizam. O símbolo, como Voegelin o utiliza, não é um mero referente linguístico a um objeto concreto: ele surge naturalmente, do próprio processo da realidade, permitindo a consciência humana explicá-lo, tornando-o menos opaco e mais translúcido. Neste sentido, *mito* e *filosofia* são igualmente símbolos, diferenciando-se não por um ser verdadeiro e outro falso, mas por um grau maior de diferenciação. Voegelin tratará, então, de *equivalências* entre os símbolos, já que, conquanto sejam diferentes os graus de compacidade e diferenciação entre eles, a estrutura da realidade por eles expressa é a mesma. É assim que conclui Mendo Castro Henriques (2010) ao dizer que “a dinâmica da realidade está presente em todas as épocas; o que muda é o grau de diferenciação”.

O que deve ficar claro, então, é que os símbolos iluminam a realidade, encaixam-se a suas tensões permitindo a consciência humana explicá-la. Os símbolos apontam para a realidade, e é a realidade que deve ser procurada: a realidade tem primazia sobre os símbolos; mais: ela tem primazia sobre qualquer ideia, teoria ou o que quer que, sob a rubrica de filosofia, queira substituí-la. Tal qual no famoso *Retrato de Auguste Gabriel Godefroy*, de Chardin, a preocupação primordial de Voegelin foi com a realidade mesma, o “fascínio da realidade”, como dito por Castro Henriques (2009). A tentativa de fazer dos símbolos uma referência a objetos concretos e não a *experiências de realidade*, e tentar fazer deles derivar um corpo de normas eternamente válidas é, para Voegelin, uma “deformação dos símbolos”, processo iniciado pelos estoicos e ainda hoje não superado (NORDQUEST, 1999).

Resgatar a realidade, restituindo aos símbolos os seus significados originários é o dever do filósofo. “(...) talvez o mais importante preceito de meu trabalho, é retornar às experiências que engendram os símbolos” (VOEGELIN, 2007, p. 143). É isso que Voegelin fará em relação ao direito natural e ao justo por natureza. E é isso que levará

Sandoz a dizer que o pensamento do filósofo alemão é revolucionário, revolução comparável às de Copérnico e Newton (SANDOZ, 2010).

3.1 Deformações dos símbolos

Se o trabalho do filósofo é “retornar às experiências que engendram os símbolos” é porque estas experiências, em algum momento, foram esquecidas, sob montanhas de deformações e teorizações, mais preocupadas com coerência lógica do que com a realidade.

Steven D. Ealy (2005), analisando a questão dos símbolos na obra de Eric Voegelin, escreve que “para serem vitais, os símbolos devem permanecer ligados às suas experiências originárias”. No momento em que se quebra esta ligação, em que as experiências são deixadas de lado, os símbolos, transformados em lugares comuns, deformam-se. E é exatamente isso que aconteceu com o símbolo do *justo por natureza* e é este o problema de muitas das *doutrinas* de direito natural.

No afastamento dos símbolos de suas experiências evocativas, a linguagem que o filósofo usou para explicar sua relação com o Fundamento transcendente foi considerada como asserções proposicionais acerca do mundo externo, ou simplesmente *topoi* – especulação sem referência a nenhum critério existencial a não ser a consistência interna exigida de uma construção lógica (SANDOZ, 2010, p. 233).

Daí Voegelin dizer que o debate acerca do direito natural ainda peca pelo caráter tópico do seu objeto: topicalidade que é decorrência direta desta *parekbasis*, deste desvio em que as experiências que engendraram o símbolo do justo por natureza foram esquecidas, deformando-o por completo e fazendo do seu significado mera proposição geral e abstrata.

Esta deformação deixa de lado o fato fundamental de que “tanto a consciência humana da realidade quanto a realidade mesmas são tensionais e paradoxais” (EALY, 2005, p. 149), fazendo com que o sujeito acredite que a “verdade da existência é uma série de proposições acerca da ordem correta do homem na sociedade e na história, proposições que sejam demonstradas verdadeiras e aceitas por todos” (VOEGELIN, 1990, p. 117).

Amputam-se, assim, os eixos de tensão que formam a existência humana. A uma interrogação fundamental, uma questão irrespondível, tenta-se dar uma resposta na forma de uma proposição que se pretende absolutamente verdadeira. A realidade é ela mesma tensional e paradoxal, por isso “o conhecimento da realidade trazido pelos símbolos nunca pode se tornar uma posse final da verdade” (VOEGELIN, 1990, p. 121).

Olavo de Carvalho expressará esse caráter tensional da existência humana ao afirmar que “a posição do ser humano na estrutura da realidade se define por seis perguntas-limite, **que nem encontram respostas satisfatórias, nem ficam totalmente sem resposta**” (CARVALHO, 2007a, p. 117, grifos nossos). Essas perguntas dizem respeito a polos de tensão: origem-fim, natureza-sociedade, transcendência-imanência. É a resposta a estas tensões que definirá “a posição do ser humano na estrutura da realidade”. Os símbolos surgem como resposta a estas tensões; não são, portanto, proposições universalmente válidas, absolutamente verdadeiras, criadas arbitrariamente pelo homem. A tentativa de fazer dos símbolos algo similar a isso é uma deformação, um descarrilamento cuja origem remonta aos estoicos.

O principal erro do estoicismo, segundo Voegelin, foi esquecer que o ser humano é parte imanente, parte transcendente, e sua existência envolve experiências do transcendente que só podem ser expressas através de um discurso alusivo, como aquele usado no mito. Ao fazer dos símbolos proposições objetivas a referir-se a tais experiências, estar-se-ia a admitir que estamos lidando com *coisas* ou *objetos*, e já vimos que os símbolos surgem no *processo da realidade*, são engendrados por ele e o iluminam. Eles não são “invenções de uma consciência humana imanentista”, nem meros signos verbais a referir-se a objetos e coisas externas, não são *conceitos*. Conceitos são, para Voegelin, definições que se referem a objetos que existem no tempo e no espaço. Assim, por exemplo, não pode existir um *conceito* de história porque a história não é a uma realidade no tempo e no espaço. O que vale para a história, vale também para o *physei dikaion*, o justo por natureza: não se trata de um conceito, mas da simbolização da tensão entre experiência e existência (LAWRENCE, 1984).

Os estoicos (...) trataram os símbolos da nossa participação numa realidade mais ampla, como o *nous*, ou a razão, 'como se eles fossem conceitos referindo-se a objetos sobre os quais o filósofo deveria formular proposições'. Na visão de Voegelin, eles materializaram o encontro humano-divino e o reduziram a um *tonos* (NORDQUEST, 1999, p. 33).

Voegelin adverte:

A transformação das experiências em simbolizações originais em doutrinas podia conduzir a uma deformação da existência, caso o contato com a realidade tal como experienciada fosse perdido e o uso dos símbolos de linguagem engendrados pelas experiências e simbolizações originais degenerasse em um jogo mais ou menos vazio (VOEGELIN, 2007, p. 123).

Esta transformação é que tornará plausível o surgimento de uma lei natural fixa e imutável (NORDQUEST, 1999), e daí um *conceito* de direito natural, como se o justo por natureza fosse *algo*, uma *coisa*.

O que os estoicos tornaram obscuro – e assim continuou por séculos e séculos – deve ser tornado claro: é isto que Voegelin fará, guiado pelo *insight* da primazia da realidade sobre o símbolo. Ele examinará os textos aristotélicos para descobrir qual fundo de experiências repousa sob o símbolo do justo por natureza (*physei dikaion*). Vejamos, então, que experiências são estas.

4 De volta às origens: o retorno à Aristóteles

Se já não se sabe quais as experiências engendraram o símbolo do *justo por natureza* é necessário remontar à primeira vez que justiça e natureza apareceram juntas e relacionadas, num desenvolvimento teórico mais amplo. Isto ocorreu com o *physei dikaion* de Aristóteles, e é para Aristóteles que Voegelin dirigirá suas atenções.

Como o primeiro a utilizar o símbolo do justo por natureza, Aristóteles deve ter tido uma base experiencial para articulá-lo que seus sucessores talvez tenham tido de uma forma atenuada, ou mesmo não tiveram de forma alguma (NORDQUEST, 1999). O estagirita é inclusive tido por alguns como o fundador da doutrina do direito natural (VILLEY, 2005), o que, diante de tudo quanto já foi exposto, não pode ser tomado como verdadeiro sem uma série de reservas. Aristóteles de fato não desenvolveu

nenhuma *doutrina* do direito natural; mais: doutrinas desta espécie, e isso já ficou claro, são deformações do símbolo original do justo por natureza. Voegelin (2004) dirá que procurar em Aristóteles uma doutrina do direito natural pressupõe o *topos* doutrinário de que se revestiu a investigação do assunto a partir dos estoicos, e “não há razão para que se comece com este *topos*”. Aristóteles deve ser entendido em seus próprios termos, e não a partir de deformações posteriores. Devemos perscrutar, então, as origens e significados do *physei dikaion*.

4.1 Nas profundezas do *physei dikaion*

A fama de Aristóteles como o pai de uma *teoria* do direito natural funda-se, principalmente, em três textos: a *Retórica*, a *Política*, e o mais famoso, o livro V da *Ética a Nicômaco*.

Logo no primeiro livro da *Política*, há a mui conhecida e citada passagem em que Aristóteles diz que a polis é uma associação que está de acordo com a natureza e que o ser humano é, por natureza, um *zoon politikon*, um animal político (Pol., I 1, 1253a). Daí dizer-se que um direito que transcenda necessariamente à comunidade política não pode ser considerado natural (STRAUSS, 2009). O homem é naturalmente político, a polis existe e está de acordo com a natureza do ser humano: a justiça é, portanto, um *politikon*, e está intimamente associada com a polis, a comunidade (*koinomia*) política, a manifestação de uma ordem essencialmente justa fundada na *homonoia*, a amizade política.

Sobre o que se exerce a justiça, em que domínio ela se empenha para dar a cada um o seu? (...) o justo é (...) o equilíbrio realizado, numa polis, entre os diversos cidadãos que nela se reúnem, se associam. Só existe *dikaion* (...) no sentido mais próprio da palavra, nas relações entre cidadãos (VILLEY, 2005, pp. 44-45).

Este justo que é político poderá ser ou natural ou convencional, o último dizendo respeito a coisas que poderiam ser ordenadas de uma maneira ou de outra por referir-se a matérias essencialmente indiferentes (*adiaphora*), como regras de trânsito (VOEGELIN, 2009a); já o justo político que é *physicon*, natural, teria,

supostamente, a mesma validade em todos os lugares, independente do que pensam os homens.

Mas era uma *doxa* corrente no tempo de Aristóteles – e continua sendo no nosso – que o justo é sempre convencional, porquanto mutável em todas as partes. Quem nunca ouviu que a justiça é relativa, que o que é justo hoje pode não ser amanhã ou não ter sido ontem? Tudo isso é muito usado para negar a existência de uma justiça que seja *natural*, pois “ao passo que o que é imutável por natureza é o mesmo sempre e em toda a parte, (...) o que é justo parece ser, na verdade, sujeito a mudanças” (VOEGELIN, 2009a, p. 183).

O problema se coloca justamente no ponto do caráter *natural* do *physei dikaion*, pois natural seria a chama do fogo que arde da mesma maneira aqui e na Pérsia, e não a justiça, mutável como é. Aristóteles, afinal, não nega que o justo por natureza seja mutável. Ele de fato o é – pelo menos sob um certo aspecto. Mas a sua mutabilidade (*kineton*) não lhe retira o caráter de *physikon*.

Chegamos ao ponto, então, em que o sujeito conhecido como fundador das doutrinas do direito natural - justamente o direito natural que a opinião corrente define como conjunto de leis eternas e imutáveis - afirma que o justo por natureza é *kineton*, mutável. Ele não opõe à mutabilidade de um direito positivo convencional a imutabilidade de um direito conforme a natureza. Isso pode nos parecer estranho, mas se recuperarmos o significado original do termo *physis*, tal qual utilizado por Aristóteles, a confusão transformar-se-á em clareza.

Vários autores debruçaram-se sobre a questão da mutabilidade do *physei dikaion* aristotélico. Hans-Georg Gadamer (2004) afirma que Aristóteles reconhece que existam leis eternas imutáveis, mas elas só são válidas para os Deuses, enquanto entre homens não só as leis estatuídas como as naturais são mutáveis. Esta mutabilidade decorreria do fato de que a natureza dá ao homem uma certa margem de ação, Gadamer chama *area for free play*: a mão direita é, por natureza, mais forte que esquerda (é o exemplo de Aristóteles), mas nada impede que, treinando a última, tornemos ambas as mãos igualmente fortes, e isto é absolutamente natural. Gadamer,

assim como Voegelin, afirma que a ideia de uma justiça natural tem apenas uma função *crítica*, e nenhum uso *dogmático* pode ser feito dela. Leo Strauss (2009), por sua vez, dirá que Aristóteles, ao falar de *physei dikaion*, refere-se não a proposições gerais, mas a decisões humanas concretas. As ações humanas, no entanto, são sempre individuais e únicas; portanto, o direito natural seria sempre mutável, já que as ações humanas assim o são.

Hans Kelsen, em debate com Eric Voegelin, diz que “tão logo alguém assuma que o direito natural é mutável, ele desistiu da ideia de direito natural” (VOEGELIN, 2004, p. 115). Mas o mestre positivista parece não levar em conta as nuances de significado do termo natural, que as posições de Gadamer e Strauss revelaram.

Eric Voegelin levará esta questão do *kineton* do *physei dikaion* um passo além; a sua análise é radicalmente nova e densa. Para ele não é suficiente afirmar que as situações humanas concretas são diversas ou que a natureza dá aos homens uma área de *free play*. O que de fato importa são as experiências mesmas da tensão entre mutabilidade e imutabilidade, da abertura para o *movimento do ser*, por isso a sua análise não é “primariamente um exercício de ética ou filosofia do direito, como é o caso da maior parte dos comentadores de Aristóteles. Ao contrário, Voegelin vai a Aristóteles e seus textos com o horizonte de uma filosofia da consciência” (SYSE, 2004).

4.2 Tensão, mutabilidade e humanidade representativa

O caráter imutável que alguns tentam atribuir ao *physei dikaion* é decorrência, principalmente, de uma suposta oposição deste ao direito positivo, este sim mutável. Mas Eric Voegelin percebeu que em Aristóteles não há oposição entre lei positiva e lei natural. Esta oposição tornou-se um *topos* corrente graças aos sofistas a que Platão e o próprio Aristóteles se opunham. Na verdade, dada a predominância do *politikon* conforme mostrado acima, “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" (VOEGELIN, 2009a, p. 182). Que mesmo sustentando esta posição continue Aristóteles sendo visto como pai das doutrinas do direito natural é um mistério. Para o estagirita "o justo da polis 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" (VOEGELIN, 2009a, idem.). Opõe-se não lei positiva mutável e lei natural imutável, mas sim lei cujo conteúdo é *physei* e lei cujo conteúdo é simplesmente produto da *hybris* humana, daí Aristóteles afirmar que "a função do governante é ser o guardião da justiça" (Nic. Eth. 1134b.1), ou seja, não se deixar guiar pelos impulsos da violência e ambição.

As dificuldades para a compreensão do caráter de *kineton* do justo por natureza resolvem-se se se levar em conta que ao termo *physis* são dados três significados no contexto do *physei dikaion*: um físico, outro divino e um terceiro, humano (VOEGELIN, 2009a). Em *Ética a Nicômaco*, 1135a, Aristóteles supostamente opõe entre regras que são ordenadas pela **natureza** e regras ordenadas pelos **homens**, dizendo que estas últimas não são as mesmas em todos os lugares: as constituições e regimes políticos não são os mesmos, já que "em cada lugar há apenas uma forma de governo que é natural". Voegelin percebe, no entanto, que não há nenhuma oposição: o que é justo devido à ação humana deve ser entendido também como natural, mas natural no terceiro sentido, e o que é imutável o é por ser natural no primeiro sentido (divino). Assim o *physei dikaion* "é o que é justo por natureza em sua tensão entre a substância divina imutável e a **mutabilidade humana condicionada existencialmente**" (VOEGELIN, 2009a, p.184, grifos nossos). A oposição entre imutabilidade e mutabilidade é, na verdade, uma **tensão** da qual emerge o justo por natureza.

O que é justo por natureza não é dado como um objeto que se entregaria, ele mesmo, de uma vez por todas, à afirmação em proposições corretas. Ao contrário, tem seu modo de ser na experiência concreta do homem do que é justo, que é imutável e em todo lugar o mesmo, e, no entanto, em sua realização, de novo mutável e em toda a parte diferente. **O que temos aqui é uma tensão existencial que não pode ser resolvida teoreticamente, mas apenas na prática do homem que a experimenta.**" (VOEGELIN, 2009a., p. 186, grifos nossos).

Assim, o que é de fato permanente no *physei dikaion* não é a sua incorporação concreta numa lei da polis, mas a sintonia com o plano transcendente que produz a lei como uma resposta ao dever em sentido ontológico (VOEGELIN, 1998) e é, em verdade, o coração da lei (NORDQUEST, 1999). É neste sentido que Voegelin (1998) irá dizer que o direito natural só poderá se desenvolver onde o homem tenha se diferenciado suficientemente a partir das pressões das experiências de transcendência.

O *physei dikaion* é, portanto, mutável porque se realiza na experiência concreta do homem que está aberto ao ser divino transcendente, que tem uma “alma aberta” no sentido de Henri Bergson. E ao significado de mutabilidade do *kineton* deve-se acrescentar um outro: o de estar sendo movido pela causa de todo o movimento, pelo primeiro motor imóvel, enfim, por Deus. A ação justa é o produto de um movimento do ser iniciado no plano transcendente, e este movimento só pode ser experienciado por almas abertas. *Kineton* é, assim, tanto *mutabilidade* quanto *movimento*: a mutabilidade do próprio ser humano; o movimento do ser que, através de almas abertas, conclui-se na ação humana concreta.

A lei positiva da polis é *physei* quando resultado desta tensão de uma “alma aberta” que experencia a ordem do ser, e é a consciência humana o *locus* onde esta tensão é experimentada. Aristóteles chamará *noûs* o fator direcional presente nesta tensão da consciência para o fundamento, de onde Voegelin tira o termo *experiência noética* como a experiência de que o ser humano não tem o seu fundamento em si mesmo. Não se trata da experiência de um *algo*, mas da abertura de seu ser para o questionamento e conhecimento do fundamento do ser. O *noûs* é o lugar onde o fundamento humano da ordem e o fundamento do ser estão em harmonia (VOEGELIN, 2009).

O justo por natureza não é, assim, um objeto, um *algo* que pudesse ser possuído como verdade última. Ele tem seu modo de ser na própria experiência humana concreta do que é justo tal qual experienciada numa consciência em sintonia com o fundamento do ser, de onde emerge a tensão entre a imutabilidade divina e a mutabilidade humana condicionada existencialmente. “O que repousa no coração do

justo por natureza é a substância divina da qual resulta uma sensibilidade da alma para a injustiça no caso concreto” (NORDQUEST, 1999).

Voegelin (2004) usa, então, o termo *humanidade representativa* para designar estes seres humanos abertos para o fundamento transcendente do ser. São eles, os seres humanos representativos, a medida da justiça, a medida de humanidade no sentido aristotélico. O estagirita desenvolverá essa ideia através do conceito de *spoudaios*, o homem maduro, que quer ser o que deve ser de acordo com sua própria natureza. É por isso que Voegelin (1998) dirá, em outro ponto de sua obra, que o direito natural justifica-se teoricamente na medida em que traduz os discernimentos obtidos por uma teoria da natureza humana na linguagem de fins obrigatórios. Estes discernimentos são verdadeiros porque obtidos pela consciência de um ser humano *representativo* no sentido de Aristóteles, porque obtidos por um ser humano aberto ao fundamento do ser e à tensão entre “a substância divina imutável e a mutabilidade humana condicionada existencialmente”.

Os trechos que tratam do *spoudaios* mostram claramente que Aristóteles não pode considerar o que é justo por natureza como um direito natural, [no sentido de] um conjunto de proposições imutáveis e eternas, porque a verdade de uma ação concreta não pode ser determinada por sua sujeição a um princípio geral, mas apenas pelo questionamento do *spoudaios*. **A justificação de uma ação não apela para um princípio imutavelmente correto, mas para a ordem existencialmente justa do homem** (VOEGELIN, 2009, p. 190, grifos nossos).

A oposição, assim, não é entre direito positivo e direito natural, mas entre almas abertas e almas fechadas (no sentido bergsoniano), entre estar aberto ou não para o fundamento divino do ser. Sólon afirmaria esta oposição ao contrapor ao respeito à *Dike* (Justiça) a desenfreada *hybris* humana, a violência, fruto do orgulho e da força: *Dike* é a protetora da comunidade contra a maldição da *hybris* (JAEGER, 2010). A ação humana justa seria aquela movida pelo respeito à *Dike* em oposição às ações guiadas pela *hybris* humana.

Parece-nos que confirma o que foi exposto a afirmação de Platão de que “qualquer um pode elaborar os projetos jurídicos se ele compreendeu a essência da ordem e realizou a ordem em sua própria vida” (VOEGELIN, 1998, p. 107). Não se

trata, então, de conformar uma lei ou uma decisão a um comando geral abstrato, mas de conformar à própria alma com a ordem do ser. Mais uma vez a oposição é entre almas abertas e almas fechadas, entre o respeito à *Dike* e os perigos da *hybris*.

A tensão da qual emerge o símbolo do justo por natureza é a tensão entre a ordem do ser e a conduta do homem. Esta tensão só é experimentada na consciência de seres humanos permeáveis ao movimento do ser, abertos ao plano transcendente, e estes são os seres humanos representativos. Se quisermos entender o direito natural, então, devemos fazê-lo como tentativas de interpretar as normas da humanidade representativa, e não como a busca de leis eternas e imutáveis.

[Aristóteles] criou um termo para designar o homem cujo caráter é formado pelo agregado de experiências em questão, chamando-o *spoudaios*, o homem maduro. O *spoudaios* é o homem que realizou ao grau máximo as potencialidades da natureza humana, que formou seu caráter na realização das virtudes intelectuais e éticas, o homem que, no auge do seu desenvolvimento, atinge o *bios theoretikos*. **Assim, a ciência da ética, no sentido aristotélico, é o estudo do *spoudaios*** (VOEGELIN, 1982, p. 56, grifos nossos).

O critério de eticidade e, portanto, de justiça das ações é antes uma investigação sobre o *spoudaios* do que uma procura de leis eternas e imutáveis. O homem maduro é a medida da humanidade, e é de suas experiências da tensão entre a ação humana concreta e a ordem do ser, que emerge o símbolo do *physei dikaion*. Ele é o oposto ao homem que se deixa guiar pelas paixões e ganâncias de *hybris*. Uma investigação do justo por natureza transforma-se, então, numa investigação sobre o *spoudaios* e sobre os seres humanos que, por possuírem uma virtude de abertura para o movimento do ser, tornam-se representativos.

5 Conclusão

No momento em que chega ao fim o presente estudo, é útil recapitularmos brevemente o trajeto da exposição: o projeto que Voegelin se propõe ao estudar o *physei dikaion* é recuperar as experiências que engendraram o símbolo do justo por natureza; tivemos, então, que abordar o problema do simbolismo na filosofia voegeliniana para podermos deixar claro porque o direito natural tornou-se um

símbolo vazio, graças, principalmente aos estoicos, e quais as consequências de uma *deformação dos símbolos*; a seguir explicamos o porquê de Voegelin retornar a Aristóteles e traçamos as linhas gerais da interpretação que o filósofo alemão dá à obra do estagirita.

O *physei dikaion*, como utilizado por Aristóteles, emerge da tensão experienciada entre a substância divina imutável e a mutabilidade humana condicionada existencialmente. Esta tensão ocorre na consciência de seres humanos que estão abertos ao fundamento transcendente-divino da realidade, permeáveis ao movimento do ser. Estes Voegelin denominou *seres humanos representativos*. Na esteira de Aristóteles, que colocava a ciência da ética como o estudo do *spoudaios*, o homem maduro, Voegelin põe como ponto central de sua investigação do justo por natureza não a oposição entre direito natural e direito positivo, mas a tensão experimentada na alma de seres humanos representativos que, abertos ao plano transcendente, são a medida de eticidade e justiça das ações humanas concretas. O conteúdo de uma lei será *kata physin*, em conformidade com a natureza, se em conformidade com uma alma aberta e em sintonia com a ordem do ser. O problema do direito positivo não é afrontar uma suposta lei eterna e imutável que ninguém sabe onde está, mas ser produto da *hybris* humana. Daí a frase de Platão citada anteriormente: “qualquer um pode elaborar os projetos jurídicos se ele compreendeu a essência da ordem e realizou a ordem em sua própria vida”.

Talvez tudo quanto tenha sido aqui exposto tenha parecido estranho àqueles muito acostumados com filosofias modernas e contemporâneas. Malgrado seja Eric Voegelin um filósofo do século XX, o mesmo século de desconstrucionismos e existencialismos dos mais variados matizes, sua metodologia é a mesma dos filósofos clássicos. Voegelin é um *realista espiritual* e como tal enxerga no homem, além da dimensão física, animal, moral e intelectual, uma, e talvez a mais importante, dimensão *espiritual* (VOEGELIN, 1996). Ele preserva a tensão entre a realidade política e a realidade transcendente e, na esteira de Platão e Aristóteles, sabe que o ser humano não tem seu fundamento em si mesmo.

A análise de Voegelin do símbolo do justo por natureza, portanto, está impregnada de sua abordagem que não despreza, em nome de deturpações modernas e exigências acadêmicas, as experiências mesmas de transcendência. Eric Voegelin não enrubesce ao falar da realidade tal como ele a percebe; não enrubesce ao falar de Deus; não enrubesce ao reduzir a pó as muitas escolas filosóficas da moda. Sua força e honestidade intelectual podem, à primeira vista, espantar; mas o conhecimento começa, justamente, com o espanto.

Referências

- EALY, S.D. **Compactness, Poetic Ambiguity , and the fiction of Robert Penn Warren**. In: EMBRY, C.R; COOPER, B. *Philosophy, Literature and Politics*. Columbia: University of Missouri Press, 2007.
- CARVALHO. O. **Dialética Simbólica**. São Paulo: É Realizações, 2007.
- _____. **Quando a Alma é Pequena**. Diário do Comércio, 2007. Disponível em: <<http://www.olavodecarvalho.org/semana/070716dc.html>> Acessado em: 19.Out.2010.
- _____. **Introdução à Filosofia de Eric Voegelin**. Texto de apresentação, 2009. Disponível em < http://www.olavodecarvalho.org/avisos/intro_eric_voegelin.html> Acessado em: 19.Out.2010
- GADAMER, H.G. **Truth and Method**. London: Sheed and Ward, 2004.
- HENRIQUES, M.C. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010
- _____. **Filosofia Política em Eric Voegelin: dos megalitos à era espacial**. São Paulo: É Realizações, 2009.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- LAWRENCE, F (ed). **The Beginning and the Beyond: Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences**. California: Scholar's Press, 1984.

NORDQUEST, D. **Voegelin and Dogmatism: the case of natural law.** Modern Age, vol. 41, No. 1, 1999. Disponível em: <http://www.mmisi.org/ma/41_01/nordquest.pdf> Acessado em: 19.Out.2010.

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

SANTOS, M. F. **Tratado de Simbólica.** São Paulo: É Realizações, 2007.

STRAUSS, L. **Direito Natural e História.** Coimbra: Edições 70, 2009.

SYSE, H. **Ethics and Natural Law in Eric Voegelin's Anamnesis.** Eric Voegelin Society Meeting, 2004. Disponível em: <<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2004%20Papers/Syse2004.shtml>> Acessado em: 19.Out.2010.

VILLEY, M. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VOEGELIN, E. **Anamnese: da teoria da história e da política.** São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. **A Natureza do Direito e outros textos jurídicos.** Lisboa: Vega, 1998.

_____. **A Nova Ciência da Política.** Brasília: Editora da UnB, 1985.

_____. **Estudos de Ideias Políticas: de Erasmo a Nietzsche.** Lisboa: Edições Ática, 1996.

_____. **Israel e a Revelação.** São Paulo, Loyola: 2009.

_____. **Published Essays 1966-1985.** Columbia: University of Missouri Press, 1990.

_____. **Reflexões Autobiográficas.** São Paulo: É Realizações, 2007.

_____. **The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985.** Columbia: University of Missouri Press, 2004.

