

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO PÚBLICO
NÍVEL DOUTORADO

MATEUS DI PALMA BACK

Hans Kelsen, Eric Voegelin e a Democracia

São Leopoldo
2023

MATEUS DI PALMA BACK

Hans Kelsen, Eric Voegelin e a Democracia

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Direito Público, pelo Programa de Pós-
Graduação em Direito da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador(a): Prof. Dr. Wilson Engelmann

São Leopoldo

2023

B126h

Back, Mateus Di Palma

Hans Kelsen, Eric Voegelin e a Democracia / Mateus Di Palma Back. -- 2023.

363 f. : il. ; 30cm.

Tese (Doutorado em Direito) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2023.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Engelmann.

1. Direito público. 2. Teoria do direito. 3. Kelsen; Hans. 4. Voegelin. Eric. 5. Democracia. 6. Positivismo jurídico. 7. Autoritarismo. 8. Primeira República da Áustria. I. Título. II. Engelmann, Wilson.

CDU 342

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL DOUTORADO

A tese intitulada: **"Hans Kelsen, Eric Voegelin e a Democracia"**, elaborada pelo doutorando **Mateus Di Palma Back**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de DOUTOR EM DIREITO.

São Leopoldo, 11 de maio de 2023.



Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira,
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Wilson Engelmann	<i>Participação por Webconferência</i>
Membro Externo: Dr. Carlos Magno Spricigo Venerio	<i>Participação por Webconferência</i>
Membro Externo: Dr. Rafael Lazzarotto Simioni	<i>Participação por Webconferência</i>
Membro: Dr. André Luiz Olivier da Silva	<i>Participação por Webconferência</i>
Membro: Dr. Leonel Severo Rocha	<i>Participação por Webconferência</i>

RESUMO

O presente trabalho ambiciona investigar as razões que levaram Hans Kelsen a escrever suas duras críticas à *The New Science of Politics* de Eric Voegelin em um texto seu que foi publicado postumamente. O problema é saber em que medida a teoria da democracia explica essas críticas, se é que o faz. Defende-se a hipótese de que, apesar da complexidade geral das considerações e da variedade temática dos assuntos, o motivo geral dessa sua crítica pode ser compreendido como uma preocupação para com o conceito – a essência – e a defesa – o valor – da *democracia*, enquanto ideia e projeto político. Para corroborar tal hipótese, procedeu-se uma revisão bibliográfica, entendida como revisão de documentos publicados (livros, artigos e correspondências), e o método de estudo utilizado nesta investigação pode ser de modo geral chamado de interpretação empático-compreensiva. Estruturou-se a investigação em quatro capítulos: no primeiro, buscou-se entender a formação e as discrepâncias entre as posições dos autores estudados diante das transformações constitucionais da primeira república austríaca; no segundo, intentou-se firmar um contraste geral entre as posições dos autores sobre a questão do nacionalismo, entendido como princípio político que exige a congruência entre *povo* e *Estado*; no terceiro, precisou-se como estudar a contraposição das posições dos autores no âmbito da epistemologia, como uma discussão em torno dos conceitos de *método* e de *positivismo*; finalmente, no último capítulo, sintetizou-se os esforços dos capítulos anteriores para se demonstrar como, por detrás de uma discussão sobre o sentido de representação política, se escondia um grave desacordo quanto ao conceito e ao projeto de democracia; também neste último capítulo se investiga a relação entre representação política e verdade como expressão máxima deste desacordo. De modo geral, pode-se concluir que, em face dos esforços da investigação, foi possível corroborar a hipótese de trabalho em alguma capacidade.

Palavras-chave: Hans Kelsen; Eric Voegelin; Democracia; Direito; Política; Nacionalismo; Verdade; Positivismo; Autoritarismo; Estado; Povo; Primeira República da Áustria; Representação; Epistemologia; Sociedade.

ABSTRACT

The present work aims to investigate the reasons that led Hans Kelsen to write his harsh criticism of Eric Voegelin's *The New Science of Politics* in a text that was published posthumously. The problem is to know to what extent the theory of democracy explains these criticisms, if at all. The hypothesis is defended that, despite the general complexity of the considerations and the thematic variety of the subjects, the general motive for this criticism can be understood as a concern for the concept – the essence – and the defense – the value – of *democracy*, as an idea and a political project. To corroborate this hypothesis, a bibliographic review, understood as a review of published documents (books, articles and correspondence), was carried out, and the study method used in this investigation can generally be called empathetic-comprehensive interpretation. The investigation was structured in four chapters: in the first, an attempt was made to understand the formation and discrepancies between the positions of the authors studied in the face of the constitutional transformations of the first Austrian republic; in the second, we aimed to establish a general contrast between the authors' positions on the issue of nationalism, understood as a political principle that requires congruence between the *people* and the *State*; in the third, it was necessary ascertained how to study the opposition between the authors' positions in the field of epistemology, specifically in a discussion around the concepts of *method* and *positivism*; finally, in the last chapter, the efforts of the previous chapters were synthesized to demonstrate how, behind a discussion about the meaning of political representation, there was hidden a serious disagreement regarding the concept and the project of democracy; this last chapter also investigates the relationship between political representation and truth as the ultimate expression of this disagreement. In general, one can conclude that, in view of the investigation efforts, it was possible to corroborate the working hypothesis in some capacity.

Keywords: Hans Kelsen; Eric Voegelin; Democracy; Law; Politics; Nationalism; Truth; Positivism; Authoritarianism; State; People; First Republic of Austria; Representation; Epistemology; Society.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo indagar las razones que llevaron a Hans Kelsen a escribir su dura crítica a *The New Science of Politics* de Eric Voegelin en un texto que fue publicado póstumamente. El problema es saber hasta qué punto la teoría de la democracia explica estas críticas, si es que lo hace. Se defiende la hipótesis de que, apesar de la complejidad general de las consideraciones y la variedad temática de los sujetos, el motivo general de esta crítica puede entenderse como una preocupación por el concepto – la esencia – y la defensa – el valor – de la *democracia* como idea y proyecto político. Para corroborar esta hipótesis se realizó una revisión bibliográfica, entendida como revisión de documentos publicados (libros, artículos y correspondencia), y el método de estudio utilizado en esta investigación puede en general denominarse interpretación empático-comprehensiva. La investigación se estructuró en cuatro capítulos: en el primero, se intentó comprender la formación y discrepancias entre las posiciones de los autores estudiados frente a las transformaciones constitucionales de la primera república austriaca; en el segundo, se buscó establecer un contraste general entre las posiciones de los autores sobre el tema del nacionalismo, entendido como un principio político que exige la congruencia entre el *pueblo* y el *Estado*; en el tercero, cómo estudiar la oposición entre las posiciones de los autores en el campo de la epistemología, como una discusión en torno a los conceptos de método y positivismo; finalmente, en el último capítulo, se sintetizaron los esfuerzos de los capítulos anteriores para demostrar cómo, detrás de una discusión sobre el significado de la representación política, se escondía un serio desacuerdo en torno al concepto y proyecto de democracia; este último capítulo también investiga la relación entre la representación política y la verdad como expresión última de este desacuerdo. En general, se puede concluir que, en vista de los esfuerzos de investigación, fue posible corroborar la hipótesis de trabajo en alguna medida.

Palabras clave: Hans Kelsen; Eric Voegelin; Democracia; Derecho; Política; Nacionalismo; Verdad; Positivismo; Autoritarismo; Estado; Pueblo; Primera República de Austria; Representación; Epistemología; Sociedad.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O EXPERIMENTO DEMOCRÁTICO NA PRIMEIRA REPÚBLICA AUSTRÍACA	32
2.1. Certas circunstâncias internacionais determinantes	32
2.2. Federação e Corte: duas conquistas jurídico-institucionais da constituição da primeira república	38
2.3. Sobre a novela constitucional de 1929	49
2.4. A virada austro-fascista de 1933-1934.....	63
3. A QUESTÃO DO NACIONALISMO: UM AJUSTE DE FOCO	80
3.1. Primeira parte: um conceito provisório de nacionalismo e os seus dilemas perante a questão austríaca.....	83
3.1.1. Uma abordagem provisional para conceito de nacionalismo.....	84
3.1.2. A questão nacional enquanto um dilema austríaco	87
3.1.3. 1º exemplo não usual de teoria austríaca da nação (Mises)	89
3.1.4. 2º exemplo não usual de teoria austríaca da nação (Renner)	93
3.1.5. 3º exemplo não usual de teoria austríaca da nação (Bauer)	96
3.2. Segunda parte: o protonacionalismo de Eric Voegelin.....	102
3.2.1. A sociedade da Nova Ciência da Política	102
3.2.2. A sociedade na tese doutoral de Voegelin.....	106
3.2.3. Interpretação da Nova Ciência segundo a tese doutoral	113
3.2.4. Para a compreensão do conceito de sociedade frente à tendência nacionalista	116
3.2.5. Averroísmo e uma certa influência de Schmitt.....	117
3.2.6. Persistência da influência schmittiana	121
3.2.7. Explicando o protonacionalismo de Voegelin.....	123
3.3. Terceira parte: o antinacionalismo de Hans Kelsen	125
3.3.1. Estado como ordem jurídica (unidade entre Estado e Direito).....	126
3.3.2. Crítica ao dualismo entre Direito Público e Direito Privado.....	127
3.3.3. Crítica ao dualismo entre Estado e Direito.....	128
3.3.4. Excuso sobre o panorama contextual das considerações de Kelsen	130
3.3.5. Crítica geral à teoria tradicional do Estado	134
3.3.6. Questão fundamental da crítica à teoria tradicional do Estado.....	137
3.3.7. Povo como âmbito pessoal de validade do ordenamento jurídico estatal	142

3.3.8. Povo e nacionalidade	145
3.3.9. Desnecessidade do povo (consideração crítica).....	149
4. A CONTROVÉRSIA EM TORNO DO MÉTODO E DO POSITIVISMO	151
4.1. Primeira parte: do problema do método à crítica do monismo metodológico positivista.....	153
4.1.1. Análise da carta de Voegelin à Kelsen.....	153
4.1.2. Resumo do argumento geral contra o positivismo na introdução da <i>New Science</i>	164
4.1.3. O argumento de Voegelin contra os fetiches da matemática e do método...	167
4.1.4. Necessidade de aprofundamento contextual	174
4.1.5. O episódio da <i>Methodenstreit</i>	176
4.1.6. Popper I: uma aproximação por meio da crítica geral contra o historicismo.	181
4.1.7. Crítica do positivismo como defesa do dualismo científico	182
4.1.8. Crítica do positivismo como defesa do dualismo científico (continuação)	188
4.1.9. Conceito de verificabilidade e o monismo do Círculo de Viena	190
4.1.10. Popper II: crítica da verificabilidade em favor da falseabilidade	193
4.1.11. Dificuldade de posicionar Kelsen neste contexto de análise crítica.....	197
4.2. Segunda parte: do dualismo como defesa do estudo dos fatos sociais à exigência metodológica de neutralidade axiológica	198
4.2.1. O plano para reencontrar as posições de Kelsen no contexto da investigação	198
4.2.2. Posicionando o conceito de imputação na origem das discussões sobre o critério de demarcação (Kant e Vaihinger).....	199
4.2.3. Confrontando Kelsen com o problema da indução e da razão moral (Hume)	214
4.2.4. Kelsen reinterpreta o problema da imputação segundo uma certa sociologia do conhecimento	224
4.2.5. Simmel e o dualismo metodológico kelseniano	229
4.2.6. Um possível paralelo com o método sociológico de Durkheim.....	238
4.2.7. Dualismo como possibilidade de descrição axiologicamente neutra do fenômeno social	244
4.2.8. Sobre a crise existencial de Weber (entre as vocações científica e política) 246	
4.2.9. Paralisia e inconclusão quanto a natureza do método científico e o problema da verdade	253

5. REPRESENTAÇÃO, DEMOCRACIA E VERDADE	258
5.1. Primeira parte: do problema da representação ao problema da democracia	258
5.1.1. Tentativa de contextualização do problema da representação nas investigações pregressas	260
5.1.2. Representação em sentido elemental e em sentido existencial	265
5.1.3. Aparente paralelo entre as abstrações teóricas da <i>New Science</i> e a transição austríaca para o estado autoritário	271
5.1.4. Crítica de teoria voegeliniana da representação	272
5.1.5. Representação em sentido existencial e ideologia antiparlamentarista	280
5.1.6. Possibilidade de recuperação democrática do parlamentarismo	285
5.2. Segunda parte: do problema da democracia ao problema da verdade	295
5.2.1. Caráter autoritário da concepção voegeliniana de democracia	297
5.2.2. Caráter liberal-individualista do conceito kelseniano de democracia	305
5.2.3. “Um bom exemplo!” Voegelin explica como a ordem política almejada por Platão se baseia na verdade	312
5.2.4. “Um mal exemplo!” Kelsen explica como a ordem política almejada por Platão se baseia na mentira	324
6. CONCLUSÃO	335
REFERÊNCIAS.....	356

1. INTRODUÇÃO

Pode-se notar, nos últimos anos, um interesse crescente por aquilo que tem sido chamado de “debate” entre Hans Kelsen e Eric Voegelin. A despeito do fato que essa caracterização simplesmente não respeita o uso ordinário da palavra, é preciso esclarecer que tudo o que pode ser entendido, nesse caso, por “debate”, é a circunstância de Kelsen ter criticado duramente a *The New Science of Politics* de Voegelin¹ em duas importantes obras publicadas postumamente². Trata-se de uma polêmica direcionada especificamente contra Voegelin – *A New Science of Politics*³ – e de outra direcionada contra Voegelin e outros tantos filósofos (dentre os quais, alguns bastante relevantes, como Ernst Cassirer, Hans Jonas, Martin Heidegger, entre outros) – *Secular Religion*⁴.

Uma boa parte das investigações parece supor que – como em uma paródia da porfia entre Voegelin e Arendt – este debate gira em torno de um desacordo sobre o conceito e as origens do totalitarismo; o que, já se adianta, é falso. É possível, todavia, reduzir o debate à uma espécie de “defesa da modernidade” contra as proposições teologizantes de Voegelin. E, novamente aqui, se toma a posição de Kelsen por uma paródia daquela mais conhecida de Hannah Arendt⁵. Nesse sentido,

¹ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.

² É preciso dizer, contudo, que os arguidores habituais parecem não terem tomado nota de que a crítica ao conceito voegeliniano de representação contido no *Foundations of Democracy*, cf. KELSEN, Hans. Fundamentos da Democracia. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 148-161, é, na verdade, um trecho praticamente intocado do *A New Science of Politics* de 2004. Precisamente o trecho do qual nos ocuparemos. Para fins dessa exposição, contudo, citaremos a obra póstuma, simplesmente por corresponder ao texto integral que Kelsen havia encaminhado à Voegelin para que ele pudesse responder.

³ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. A contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004, publicada a pedido de Eckhart Arnold.

⁴ KELSEN, Hans. **Secular Religion**: A polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as “new religions”. Mörlenbach: Springer Verlag/Wien, 2012.

⁵ Nesta passagem, por exemplo, sem citar nomes como Hans Jonas, Carl Schmitt ou Eric Voegelin, ela defende as teorias políticas modernas contra um tipo de tese corretamente associada a esses autores: “If by ‘secularization’ one means no more than the rise of the secular and the concomitant eclipse of a transcendent world, then it is undeniable that modern historical consciousness is very intimately connected with it. This, however, in no way implies the doubtful transformation of religious and transcendent categories into immanent earthly aims and standards on which the historians of ideas have recently insisted. Secularization means first of all simply the separation of religion and politics, and this affected both sides so fundamentally that nothing is less likely to have taken place than the gradual transformation of religious categories into secular concepts which the defenders of unbroken continuity try to establish”, em ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**: Six exercises in political thought. New York: Viking Press, 1961 p.69. [Tradução livre]: “Se por ‘secularização’ se entende nada mais do que a ascensão do secular e o concomitante eclipse de um mundo transcendente, então é inegável que a consciência histórica moderna está intimamente ligada a ela. Isso, no entanto, de forma alguma implica a transformação duvidosa de categorias religiosas e transcendentais em objetivos e padrões terrenos imanentes nos quais os

é possível encontrar textos que caracterizariam tal defesa da modernidade como fútil⁶, ou então que buscam argumentar (sem sucesso) ser possível encontrar nas teorias de Kelsen a presença disfarçada de argumentos transcendentais⁷.

Em uma perspectiva preliminar, não é possível tratar casualmente de uma espécie de “divergência fundamental” entre Kelsen e Voegelin. Ao menos, não é possível fazê-lo sem pecar em clareza ou incorrer em generalidades que ignoram as especificidades dos argumentos. Entretanto, parece ser possível encontrar nos argumentos de Kelsen dois motivos que movem suas críticas. O primeiro sendo a defesa de um conceito liberal de democracia, tal como ele havia construído desde 1920, e o segundo a defesa de uma concepção relativista de ciência, mais do que simplesmente o caráter secular das teorias políticas modernas. Evidentemente estes motivos não podem ser ingenuamente recuperados do material bruto dos escritos, e será nosso trabalho demonstrar adequadamente o impulso determinante dessas preocupações que deram vida aos textos. É importante notar, inclusive, que ambos os temas estão relacionados em uma narrativa mais ampla que, todavia, não pode ser esclarecida em um só fôlego. Não se pretende, portanto, realizar uma exposição sistemática da crítica de Kelsen – nem se poderia fazê-lo tão bem quando Eckhart Arnold⁸. Este trabalho, na verdade, se ocupará sobremaneira do trabalho de Voegelin, e como interpretá-lo com segurança de modo que se possa avaliar se as críticas de Kelsen estão corretas e em que medida.

É preciso admitir, todavia que, para o não-especialista em Kelsen, as discussões que seguirão irão provavelmente provocar certa estranheza, dado o caráter aparentemente exótico de suas temáticas. De fato, o público mais amplo pôde ignorar quase que por completamente as publicações estudadas nesta pesquisa, de modo que, mesmo entre os juristas, são poucos os que sabem da existência desses trabalhos, e menos ainda os que esboçam por eles qualquer interesse. E, mesmo ainda este pequeníssimo conjunto de intelectuais interessados pelas obras não consegue disfarçar sua falta de entusiasmo com o assunto e ou

historiadores das ideias têm insistido recentemente. A secularização significa antes de tudo simplesmente a separação entre religião e política, e isso afetou ambos os lados tão fundamentalmente que nada é menos provável que tenha ocorrido do que a transformação gradual de categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade ininterrupta tentam estabelecer.”

⁶ THOMASSEN, Bjorn. Debating modernity as secular religion: Hans kelsen's futile exchange with eric voegelin. **History and Theory**, v. 3, n. 53, p. 435–450, 1978.

⁷ ROERMUND, Bert (van). Kelsen, secular religion, and the problem of transcendence. **Netherlands Journal of Legal Philosophy**, v. 2, p. 100–115, 2015.

⁸ ARNOLD, Eckart. Nachwort: Voegelins „neue wissenschaft“ im lichte von kelsens kritik. In: **Secular Religion**. Mörlenbach: Springer Verlag/Wien, 2004.

esconder sua baixa opinião da posição kelseniana. Esta introdução não tem o propósito censurá-los; mas, também, é preciso dizer que os temas da teologia política, do gnosticismo e das religiões políticas, são datados e por boas razões se poderia – e talvez mesmo se deveria – deixar o rio da história seguir seu curso, varrendo estas problemáticas especulações da areia da memória pública. Hoje em dia, poucos são aqueles que se dedicam ao estudo cauteloso das obras de Voegelin; basicamente, ele é lembrado pelos interessados em teologia política, em alguns grupos e comunidades defensoras de um até então muito genérico conservadorismo político, e, finalmente, por alguns filósofos intelectuais mais interessados por certas investigações particulares (notavelmente sobre Platão e Aristóteles) que por sua doutrina política geral.

Haveria, contudo, um tanto de boas razões para se revisitar os trabalhos de Voegelin para compreender a razão de Kelsen ter dedicado tanto tempo à crítica de sua obra. Kelsen era um crítico ríspido e implacável; ao contrário das exposições monótonas, sistemáticas e repetitivas, nas quais ele apresenta sua própria teoria do Direito, as críticas escritas por Kelsen costumam ser francamente empolgantes, e o leitor tem sempre a impressão não somente de estar aprendendo alguma coisa, mas realmente se divertindo com a leitura – mesmo que, talvez, seja somente o prazer pequeno da polêmica enquanto gênero literário. É difícil disfarçar a convicção de que, se os alunos de hoje fossem convidados às leituras em que Kelsen critica os marxistas (Marx, Engels, Pachukanis etc.) ou os conservadores (Schmitt, Smend, Voegelin etc.), ao invés da relativamente monótona (e até um pouco superficial) Teoria Pura do Direito, também neles se cultivaria o prazer da leitura e discussão dos textos de nosso campo de pesquisa. O caminho contrário também seria divertido para os alunos; recomendar-se-ia que eles lessem também as críticas que os marxistas e os conservadores dirigiam contra a obra de Kelsen. Defendo seriamente esta sugestão, e acredito que esta paralaxe e esta dialética podem vir a ser para a mente aquilo que a prática do esporte e a boa alimentação são para o corpo.

Além de um certo prazer com a polêmica, contudo, o leitor deve levar em consideração que Kelsen nunca escreveu uma única crítica sem ter uma boa razão, embora seja verdade que ele não era muito cuidadoso em sede de justificação. Kelsen obedecia aos dois mandamentos que todos deveriam observar ao criticar o trabalho de outra pessoa. Em primeiro lugar, as obras criticadas por Kelsen eram sempre intelectualmente poderosas e muito bem escritas. A lição aqui é que não se

concede tempo ao trabalho medíocre, e ela redunda na máxima de que é preciso ter alguma medida de respeito pela obra para que se possa criticá-la com seriedade; quanto ao pequeno ideólogo e o catequista político, o sensato seria deixá-los em paz e não lhes dar mais atenção do que eles acreditam merecer. Em segundo lugar, e mais urgentemente, não se critica um trabalho gratuitamente. O mundo acadêmico é, especialmente em nossas humanidades, repleto de cultos pessoais, vaidade, insegurança emocional e fanatismo doutrinário; o intelectual deve estar preparado para se indispor com um autor ou com seu público, mesmo que esta não seja necessariamente sua inclinação pessoal. *Escolha suas batalhas sabiamente*, diz o provérbio que, em nosso cenário, se traduz no mandamento de criticar somente a tese que precise urgentemente ser corrigida ou abandonada. Nas humanidades, existe latente a convicção de que algumas ideias, mais do que as outras, podem carregar certos perigos, mesmo quando não pareçam possuir, em essência, nenhuma orientação política em particular. De modo geral, quando Kelsen critica alguém, ele tem algo para proteger, o que, de modo geral, é a sua própria obra e a sua convicção política no regime democrático.

Para aqueles que não possuem nenhum interesse em especial, ou então que não entendem a importância ou o que está em jogo nas discussões modernas sobre o conceito de democracia, ainda assim essa pesquisa poderá ser de algum interesse. Os assuntos que são chamados e postos de frente com suas próprias negações são, afinal de contas, de interesse geral de todas as pessoas que lidam com dilemas políticos, econômicos e espirituais; não somente os velhos fantasmas da *soberania*, por exemplo, e do *povo* circundam a discussão, mas também os conceitos de *Estado e representação* se encontram nela presentes, como também os temas da *pedagogia* e dos *direitos fundamentais*, além de tantos outros que poderiam ser citados. É claro que todos estes assuntos são adereços e não o cerne próprio do debate, mas isso não serve para dizer que uma investigação como essa, com um objeto tão particular, não tenha um pequeno respaldo nas grandes e urgentes discussões políticas contemporâneas.

Tais tópicos parecem mais interessantes para o público amplo que o simples resgate da crítica que Kelsen lança contra Voegelin. Embora seja realmente a oportunidade de lembrar que, mesmo nos últimos poucos anos, o pensamento de Eric Voegelin tenha retornado à luz das considerações públicas, não somente entre os acadêmicos – os pós-modernos, os críticos do positivismo e do liberalismo, etc. –,

mas também entre os conservadores, enquanto discurso vulgar antimarxista e teologizante. No Brasil, o pensamento de Voegelin tem causado certo impacto, não somente em certos círculos intelectuais, mas também em uma nova geração de jovens conservadores (muito mais do que Spann, Schmitt ou Smend o poderiam fazer), os quais perderam da memória os nomes de Francisco Campos e Miguel Reale, por exemplo.

Costumava-se dizer, já há algum tempo e com certa dose de exagero, que a carreira jurídica era uma vocação tradicionalmente conservadora. Seja isso verdadeiro ou não, é certo que no âmbito da teoria do Direito sempre houve aqueles que contradiziam esta tendência. Kelsen, como também Bobbio depois dele, são os dois exemplos que se conviria manter vivos, pelo menos ainda nas próximas décadas. Nesse sentido, a discussão desta pesquisa poderia contribuir com algumas interessantes notas de rodapé, caso não possa fazer mais do que isso.

Para as discussões acadêmicas, o tema da investigação deveria ser bastante evidente. Quase tudo o que diga respeito à Teoria Pura do Direito é de inegável interesse para diversos círculos brasileiros de pesquisa jurídica, especialmente aqueles que discutem Teoria Geral do Direito sob um ou outro viés. Como já se indicou anteriormente, diferentemente de sua linguagem nas inúmeras sistematizações sobre teoria do Direito, da democracia ou do Direito internacional, que era, em geral, comedida, analítica e repetitiva, a postura crítica do Kelsen debatedor fora sempre notadamente ácida. Graças ao avanço das traduções, o confrontamento de Schmitt e de Smend, por exemplo, torna-se progressivamente mais conhecido no Brasil, assim como, mesmo se dependendo de versões estrangeiras das obras, as críticas aos marxistas também parecem ter sido lidas por uma parte significativa do público especializado. Não se conhece, contudo, quem tenha debatido longamente suas críticas à Eric Voegelin. De fato, não existem sinais de que essas suas publicações póstumas venham a ser traduzidas. Somente essa circunstância já deveria ser suficiente para justificar essa pesquisa para os acadêmicos brasileiros do Direito. E o fato de se tentar explicar as influências de autores como Carl Schmitt e Max Weber para o debate, sendo ambos bastante conhecidos de nossos conterrâneos, talvez também provoque algum interesse em alguns colegas nossos.

Mesmo que Voegelin ainda não seja objeto de preocupação para os acadêmicos brasileiros do Direito, no mínimo deveria interessá-los uma investigação

que aborda a relação entre a teoria kelseniana do Direito e a teoria kelseniana da democracia, que é a única instância na qual o princípio de relativismo, i.e., o relativismo filosófico e moral de Kelsen, que fundamenta a teoria pura, pode ser adequadamente justificado. Com isso, queremos nos referir à defesa política que Kelsen faz do princípio de relativismo, e não de sua mera exigência enquanto um axioma ou juízo apriorístico necessário.

De qualquer maneira, caso o leitor não sinta nenhuma atração, seja intelectual ou política, pelo assunto, seria apropriado supor que mais alguns parágrafos de justificação provavelmente serviriam mais para provocar incômodo do que para boa publicidade. O melhor, portanto, é seguir tratando sobre outros aspectos do trabalho.

O presente trabalho é uma investigação que tem um problema, um objetivo e uma metodologia, e, portanto, pretende ser, minimamente, e somente na medida de nossas necessidades, uma pesquisa científica; logo se tratará melhor sobre o assunto. Por enquanto, se aproveita somente a oportunidade para lembrar o leitor de que, além de um objetivo, esta pesquisa também tem um propósito. Ou melhor, o autor tem um propósito pessoal a ser atendido, e para atê-lo elaborou a presente pesquisa que, perante seu propósito solene, pode ser formalmente predicada de tese. Se insiste na questão porque o contexto institucional que envolve a tese também é uma circunstância que ajuda a compreendê-la em alguma medida. De modo particular, a tese está vinculada à linha de pesquisa *Sociedade, Novos Direitos e Transnacionalização*, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos. Este vínculo institucional é, para o texto, quase um atestado de filiação espiritual, ou melhor dizendo, a clara evidência de um certo alinhamento entre a presente pesquisa e as preocupações teóricas e conceituais cultivadas e enfrentadas neste programa de pós-graduação, e em especial nesta linha de pesquisa. Para uma pesquisa deste tipo, esta é uma circunstância que dificilmente poderia ser ignorada.

O tema deste trabalho, por outro lado, é devido em maior medida ao desejo do próprio pesquisador, sua curiosidade e sua ignorância pessoal. Na verdade, o leitor já deve imaginar a temática ampla deste trabalho. De modo geral, por assim dizer, esse trabalho buscará entender a oposição de Kelsen à Nova Ciência de Voegelin como uma defesa de suas teorias do Direito e, especialmente, da Democracia, mais do que propriamente uma defesa dogmática do caráter secular das ciências sociais modernas – que é como parece ter sido compreendida por uma parte significativa dos críticos. Ninguém “forçou” o pesquisador a tratar de um assunto como esse, e,

francamente, caso pudessem, as pessoas que estão mais próximas dessa pesquisa provavelmente recomendariam que se seguisse por outro caminho, ou que se buscasse tratar de algum tipo de atualidade, o que, em si, seria muito compreensível.

Quanto ao problema de pesquisa, este necessitará de maiores explicações. Em uma nota pessoal, digo agora em primeira pessoa, simplesmente porque meus amigos e colegas costumam me perguntar “sobre o que se trata a sua pesquisa”, me acostumei a responder-lhes que “estou tentando explicar para ‘as pessoas’ exatamente porque um determinado pensador (Kelsen) escreveu um livro criticando um outro pensador (Voegelin)”, mas esse seria certamente um reducionismo um tanto pobre em termos analíticos. Portanto, a técnica tradicional de formular um problema de pesquisa como pergunta fundamental deverá ser observada, neste momento, com algum cuidado elucidativo. Com calma, portanto, nos permitam explicar o problema de pesquisa e, especialmente, a razão de ele ser um problema.

Quem procurar nas obras póstumas de Kelsen dedicadas à crítica da *New Science* de Voegelin⁹ algum esforço significativo no sentido de expor ou defender suas próprias teorias da Democracia ou do Direito, certamente ficará um pouco decepcionado. Também é verdade que a própria *New Science* de Voegelin não é ela própria escrita como uma crítica às proposições kelsenianas, e nem se encontra nela qualquer crítica direta à Kelsen. Esse tanto é patente e não deve ser questionado por nenhum jurista ou polítólogo que busque aproximar-se do chamado “debate” sem maiores cuidados¹⁰. É por esta razão que, para certos leitores do “debate”, as críticas de Kelsen parecerão especialmente ácidas, gratuitas e descoladas do âmbito de sua própria pesquisa acadêmica – seu “lugar de fala”, por assim dizer.

Esta dificuldade não fora encontrada nas avaliações dos debates de Kelsen com outros teóricos conservadores – por exemplo, de Smend ou Schmitt. Naquelas oportunidades, a Teoria Pura do Direito de Kelsen havia sido diretamente confrontada com argumentos que exigiam algum tipo de resposta, a qual foi ofertada e acompanhada de cuidadosa leitura e crítica das proposições alternativas. Mas aqueles que leem os textos do Voegelin mais maduro não encontram as críticas que o jovem Voegelin dirigira à teoria do Direito de Kelsen. E mesmo quem suspeita

⁹ Trato, novamente, de *A New Science of Politics* e também de *Secular Religion*.

¹⁰ Faço somente um parêntese no sentido de lembrar – e creio que o repetirei com alguma insistência – sobre o fato de uma parte significativa da primeira crítica de Kelsen ter sido transportada, ipsius leiteiris, para seu *Foundations of Democracy*, o qual efetivamente foi publicado. Essa circunstância, em que pese ser uma evidência importante para o argumento que pretendo construir, é, caso tomada isoladamente, insuficiente para a compreensão geral do “debate”.

dessa circunstância não parece encontrar conexão necessária e suficiente entre as antigas críticas de Voegelin e sua anunciada *Nova Ciência da Política, da Ordem e da História*.

É perfeitamente possível, todavia, sugerir que essa conexão exista, e também, adicionalmente, que ela seja de fundamental importância para a compreensão da postura teórica do Voegelin maduro da *New Science* e de *Order and History*. É possível, inclusive, demonstrar com suficiente pesquisa bibliográfica, que a “nova” tendência do pensamento voegeliniano é, na verdade, continuação e resposta teórica para as insuficiências que ele entendia presentes nas teorias políticas que lhe antecederam. Insuficiência não somente dos exemplos declarados de Comte ou Marx, mas também de Weber e, *especialmente*, de Kelsen e sua Teoria Pura do Direito – notadamente no caso dos problemas relatados por Voegelin em *Der Autoritäre Staat*.

Essencialmente, reclamo a suposição de que Kelsen (muito mais honestamente que Voegelin) entendeu que a chamada Nova Ciência fora uma tomada de posição muito claramente anti-kelseniana, além de modo geral anti-positivista, e, por essa razão, merecia sua atenção, tanto quanto as antigas críticas diretas ao seu trabalho, muito embora seja verdade que ele não poderia ter declarado publicamente estar sendo atacado em um livro que sequer o mencionava; especialmente considerando que o público norte-americano não fazia ideia (e, com ressalvas, não o faz ainda hoje) do contexto, dos antecedentes e, enfim, do que estava em jogo na discussão tratada.

O **problema de pesquisa**, portanto, que precisa ser formulado seria o seguinte: em que medida a teoria da democracia explica a crítica de Hans Kelsen à *New Science of Politics* de Eric Voegelin?

Se chama atenção, agora, para dois aspectos dessa pergunta. Em primeiro lugar, não se busca tratar sobremaneira dos assuntos das *religiões políticas* e afins, mas tão somente sobre os argumentos da *New Science* que poderiam ser compreendidos por Kelsen como antidemocráticos. Mais importante, no entanto, é o propósito de compreender o âmbito geral da crítica fundamentalmente como uma defesa não simplesmente da ideia “correta” de democracia, mas do caráter do regime democrático. O desafio é interessante pelo fato de o “debate” entre os autores não estar aparentemente pautado no conceito de democracia, tanto que, embora a palavra apareça com frequência nos textos, ela raramente é posta em evidência.

Nessa pesquisa, o que se pretende argumentar é que a Nova Ciência é apresentada por Kelsen como uma teoria que, pretendendo combater e corrigir certos “equívocos” aparentes do positivismo, acaba por se posicionar perigosamente contra aquilo que Kelsen entendia por democracia. De modo geral, será relativamente fácil demonstrar como as críticas lançadas aos positivistas e a Weber, especialmente na introdução da *New Science*, corresponde quase que perfeitamente aos ataques dirigidos contra Kelsen em textos anteriores. Mas, tenham em mente, não bastará argumentar simplesmente que Kelsen aproveitou a oportunidade de defender-se tardiamente contra seu detrator ou então lhe retribuir a indelicadeza. De fato, fosse esse o caso, bastaria a Kelsen um comentário mais ou menos geral sobre a introdução da obra. O argumento é que, estejam os autores perfeitamente conscientes ou não, o ponto central da disputa entre os autores é o conceito de democracia e seu poder político transformador – sua essência e valor. Se a **hipótese** está ou não correta, e em que medida, isso é algo que se pretende demonstrar, e não somente fazer presumir.

O propósito da demonstração, então, leva diretamente ao problema da **metodologia da pesquisa**. Aqui, mais do que *esclarecer* e *criticar*, tem-se a necessidade de *demonstrar* algo, com isso querendo dizer que é preciso *corroborar* uma hipótese sobre a realidade, e submetê-la com honestidade ao teste da evidência para que ela possa, em último caso, ser falseada. Não se trata de mera análise, mas de comprovação empírica.

Pois bem, se o trabalho é empírico, e não meramente conceitual, seria preciso naturalmente esclarecer as condições e os critérios pelos quais a nossa hipótese possa ser corroborada – e não efetivamente verificada – ou então falseada. Supostamente, conjunções como *método de pesquisa* e *método de procedimento* deveriam servir a este propósito específico. O assunto, todavia, não parece tão simples que se possa resumí-lo à escolha e à execução de uma receita procedural. Faz alguns séculos que manuais de pesquisa científica insistem, sobre o método (de pesquisa), que este pode ser indutivo ou dedutivo, por exemplo, ou então também, mais recentemente, hermenêutico, sistêmico, filosófico, dialético etc. Tudo depende, cumpre dizer, do autor que apresenta estas proposições e do que se pretende dizer por essas palavras. Não é inteiramente claro se o *método de pesquisa*, em contraposição ao *método de procedimento* (se é que esta duplicação pode sequer ser considerada), pode ser satisfatoriamente esclarecido por estas designações categóricas, ou se estas palavras constrangem o discurso de modo

mais do que meramente poético. Se busca explicar que tais categorias, embora intimamente relacionadas, não podem ser confundidas conceitualmente: método e procedimento.

De modo inicial, existe uma certa imprecisão acerca daquilo que pode ser chamado de *método*, *método científico* ou *método da pesquisa científica*. Desde a perspectiva assumida por este trabalho, não parece possível sugerir, por exemplo, que o método possa ser *indutivo* ou *dedutivo*, por exemplo. Uma pesquisa que se pretenda científica exige a responsabilidade pública do pesquisador para com aquilo que convencionou-se chamar de ônus da prova; e, assim como no Direito, essa responsabilidade implica na possibilidade de responsabilização como imputação de sanção negativa ou positiva, e, por sua vez, essa possibilidade implica uma referência à regra. Aquilo que se chama método – e aqui se acompanha os positivistas – designa somente o esforço esclarecimento das condições lógicas segundo as quais certas proposições podem ser entendidas por significativas ou, mais adequadamente, empiricamente válidas. Este esforço de esclarecimento das condições lógicas de validade resulta numa decisão, regra ou critério, pelos quais se pode incluir ou excluir certos enunciados, ou melhor, atestar a validade *lógica* das proposições; se poderia chamar esta tomada de posição de *decisão* ou *regra de seleção*, ou então, na terminologia popperiana, *critério de demarcação*. Seja como for, uma decisão ou regra deste tipo é *sempre dedutiva*. Seja como for que se prefira observar, como ideia regulativa ou regra científica, este recurso à lógica para a limitação da experiência decorre precisamente da impossibilidade de recorrer à experiência bruta como fonte de conhecimento seguro. Esta asserção corresponde àquilo que se pode chamar de *problema da indução* ou *problema da lógica indutiva*, ou, pelo menos esse parece o modo pelo qual certos filósofos da ciência do século passado pareciam se aproximar do problema; o destronamento filosófico da experiência, contudo, é mais adequadamente devido aos trabalhos de Hume e especialmente de Kant¹¹. Assim sendo, o que se chamará de método, aqui, é esse

¹¹ Trata-se de um assunto que deverá também ser discutido nesta pesquisa em certa capacidade. Por ora, anotamos brevemente que o chamado ceticismo de Hume é defendido pela primeira vez em, **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000, especialmente nos seguimentos em que trata da sua tese da impossibilidade de conexão necessária; o argumento se torna mais claro, todavia, em **An Enquiry concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University, 2007. O ceticismo é frequentemente indicado como uma postura de suspeita perante a validade de generalizações lógicas, o que é evidentemente uma abordagem imprecisa para a questão. O problema daquilo que se costuma chamar, de modo geral, *lógica indutiva* ou *método indutivo*, a depender de como é tratado o problema, é que não existe nenhuma possibilidade racional de derivar *racionalmente* uma postulação geral desde uma experiência em particular – isso para não

compromisso lógico-dedutivo com o esclarecimento das condições lógicas de controle da validade científica – i.e. de verificabilidade ou, mais adequadamente, falseabilidade empírica – da hipótese de trabalho, na medida em que esta possa ou não ser demonstrável. Mas essa é somente a primeira parte da consideração sobre a metodologia deste trabalho.

O método não é algo que possa ser ingenuamente aplicado a um tipo de raciocínio ou uma investigação em particular. O salto do geral ao particular permanece ainda o grande desafio da pesquisa científica e, nesse sentido, poderá ser a essência da arte acadêmica ou então o pecado mortal do proselitismo. Sejam quais sejam as exigências do método, o pesquisador as atenderá ou as violará no *procedimento*, o qual, como no Direito, indica um conjunto logicamente encadeado de atos que produzem um resultado determinante; somente que aqui não se trata de julgar a validade jurídica de um pedido ou protesto, mas de atestar a validade científica de uma proposição ou hipótese. Essa noção corresponderá mais ou menos à noção de método de procedimento ou técnica de pesquisa. Na prática, como quer que se chame esta técnica de execução nas ciências sociais, tudo indica que a exposição dos argumentos ficará em qualquer lugar entre os paradigmas da interpretação comprehensiva, enquanto o exercício sociológico de buscar compreender o comportamento humano recíproco segundo tipos que encapsulem simbolicamente um conjunto de experiências recorrentes¹², e a estatística social,

mencionarmos o problema menos óbvio da imprecisão geral dos chamados *sense data*. Para Hume, a certeza (ou sua ilusão de segurança) decorre de uma certa adaptação psicológica das expectativas em face do conjunto geral das experiências pregressas. As noções de *similaridade*, *regularidade* e *repetição* da experiência, todavia, do mesmo modo que a convicção de futuro que delas deriva, não é mais que um produto mental das intuições e instintos da máquina humana; é por *costume* ou *habito* e não por *faculdade racional*, sustenta, que o ser humano se torna capaz de formular expectativas morais e cognitivas. Como interpretar este dilema, todavia, é uma polêmica à parte: parte do público, com ou sem razão, acredita que Hume tenha se resignado com este retrato curioso condição humana, e mesmo que tenha se tornado o primeiro conservador moderno, recorrendo à tradição e ao costume para preencher as lacunas antes destinadas à razão. Kant, por outro lado, principalmente em *Critique of Pure Reason*. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, apesar de todas as concessões e elogios à Hume, busca superar o impasse especulativo que Hume havia legado às gerações futuras, fundamentalmente buscando na razão *pura* (i.e. que antecede toda a experiência) os critérios racionais que se prestariam à qualificação da experiência futura e fundamentariam todo o conhecimento possível no entendimento racional, e não na intuição sensível, a qual tem no hábito seu subproduto epistêmico.

¹² Não se pretende ser – muito preciso com esta terminologia; por comprehensivo evocamos possivelmente o *verstehende* weberiano, mas o leitor poderia muito bem tratar de hermenêutica, em qualquer um dos inúmeros significados da palavra, como um indicador paradigmático possivelmente mais adequado. Na mais genérica das hipóteses, poderíamos tratar desta interpretação como “empática”, como certa vez sugeriu Simmel, no sentido de um observador realizar o honestamente o esforço impossível de colocar-se no “lugar dos outros” e imaginar todas as classes de motivações que produzem o comportamento humano.

como o meio de formular hipóteses robustas sobre a possível relação funcional entre dois fenômenos¹³. A própria abordagem nesta Tese de Doutorado se aproxima mais do primeiro tipo, embora não se reclame que esta pesquisa seja sociológica em caráter – porque, evidentemente, esse não é o caso.

É, na verdade, extremamente difícil de precisar exatamente como se procede nesta pesquisa; com efeito, não impossível. Não está certo se se pode sequer nominar o método de procedimento empregado, visto que “pesquisa bibliográfica” seria um nome evidentemente genérico. Seja qual seja a palavra adequada, se trata dessa pesquisa como uma *investigação*; tomem essa palavra em seu sentido mais ingênuo, mas a tomem seriamente. Como detetives, a ideia era a interrogação honesta do material bibliográfico – os “documentos” – em busca de pistas, seguida de longos períodos de especulação acerca do que o material “tentava nos dizer”, por mais estranho que isso possa parecer. Finalmente, entre idas e vindas, repetidas leituras e releituras dos mesmos textos, e especialmente em função da escassez do tempo, certas “trilhas de investigação”, cujo mapeamento se guardava provisoriamente no depósito da memória humana, foram eleitas e seguidas de modo a melhor demonstrar a validade de nossa hipótese – e possivelmente sua verdade – sempre buscando garantir um certo distanciamento emocional e profissional do assunto. O plano, portanto, era seguir cada uma dessas trilhas, cada uma correspondendo à um desafio e um propósito imediato, cuja leitura sistemática permitiria demonstrar (ou rejeitar) o argumento que se havia postulado.

“Na prática”, costuma-se dizer, “as coisas são diferentes”. A investigação foi realizada de acordo com o plano, mas a complexidade do assunto e a inexperiência do investigador podem ter contribuído para a pobreza dos resultados. Se em certos momentos a investigação parece ter sido suspensa para certos excursos e momentos de rasa crítica literária, em outros ela parece querer degenerar em um verdadeiro solilóquio. Eu gostaria de imaginar, contudo, que estes problemas foram menores e menos significativos que minha óbvia proximidade do trabalho me faz crer; o certo é que, em última análise, somente o leitor poderá retirar suas conclusões sobre o assunto. Por ora, resta somente tratar sobre as “trilhas” de

¹³ A estatística social não é necessariamente o único modo de fazê-lo, embora o emprego de métodos quantitativos facilite a postulação de hipóteses desse tipo. Não se pode ignorar também que fenômenos qualitativos também podem ser estudados por métodos quantitativos com um pouco de imaginação; por exemplo, qualidades relativamente subjetivas ou mesmo abstrações objetivas podem ser associadas a grandezas relativamente contingentes (as chamadas *proxys* ou *variáveis de proximidade*). Isso somente serve para demonstrar que entre os paradigmas indicados, não existe nenhum abismo, mas um amplo espaço a ser explorado.

investigação, que na estrutura do trabalho correspondem aos capítulos, cada um com seu propósito, seu objetivo específico; o leitor decidirá se os caminhos levam à algum lugar, ou se, na verdade, descrevem círculos estranhos na mata.

Antes de tratarmos dos capítulos, convém uma indicação tanto do **objetivo geral** desta investigação, o qual remete ao nosso problema, quanto dos **objetivos específicos** que com ele se relacionam, especialmente porque se buscará satisfazer cada objetivo específico em seu capítulo respectivo. De modo geral, o objetivo desta tese é esclarecer, para o público especializado, em que medida a teoria da democracia explica a crítica de Hans Kelsen à *New Science of Politics* de Eric Voegelin. Nosso primeiro objetivo específico seria descobrir as posições teóricas de nossos autores perante as grandes transformações políticas da primeira república austríaca, desde 1918 até 1934. O segundo consistiria em reinterpretar certos aspectos chave da contenda sob a o foco do nacionalismo, visto que tudo indica que a questão central do debate pareça situar-se na relação problemática entre as ideias de povo e Estado. Como terceiro objetivo específico desta tese, é preciso estudar de que modo o desacordo entre os autores estudados nesta tese aparece como uma discussão epistemológica sobre os conceitos de positivismo e método; mais adequadamente, é preciso saber se este não seria um reducionismo inadequado da questão. O quarto e último objetivo específico deste trabalho, e o qual mais diz respeito ao seu objetivo geral, é demonstrar como a questão da democracia origina toda discussão ampla do debate, desde uma interpretação adequada da crítica kelseniana da teoria voegeliniana da representação somada às investigações anteriores.

Sobre os capítulos, finalmente, é preciso dizer que seus temas são relativamente autônomos, mas também se implicam relativamente, de modo que uma ordem precisa para cada momento da investigação não foi fácil de decidir e, por vezes, o leitor precisará se contentar em aguardar para que um determinado assunto possa ser mais bem abordado, enquanto em outros momentos ele precisará retornar uma centena de páginas para lembrar o que foi dito. Esse defeito de concepção, e essa falta de preparo didático, precisam ser admitidos com o respeito da advertência.

Antes de se esclarecer a abordagem para a compreensão do “debate”, i.e., as “trilhas” e a estrutura de investigação, seria conveniente discriminar alguns tópicos de investigação sobre os quais seria melhor, na medida do possível, evitar discutir na pesquisa. O modo pelo qual alguns pesquisadores se aproximaram do “debate”, i.e.,

o modo pelo qual eles delinearam os problemas que eles gostariam de debater, simplesmente não é muito conveniente. Para manter as referências ao mínimo, convém delimitar algumas especulações que parecem improdutivas. Por exemplo, por vezes certos textos tratam do “debate” como uma espécie de desacordo acerca da natureza do totalitarismo. É estranho, contudo, pensar que Kelsen escreveu qualquer coisa sobre o fenômeno histórico do totalitarismo, apesar de haver certa proximidade entre esse fenômeno histórico e o conceito abstrato geralmente negativo de “autocracia”¹⁴ sobre o qual Kelsen trata em seus escritos sobre democracia. Se tem em mente, especialmente, a proposição discutivelmente sociológica segundo a qual Kelsen associa, enquanto *tendência*, uma postura de absolutismo filosófico à uma preferência pelo absolutismo político¹⁵. Tal postulação, para além de ser um argumento muito fraco, simplesmente não reduz o escopo crítico ao fenômeno historicamente demarcável do totalitarismo – muito menos busca explicar suas “origens”, que foi mais ou menos a razão de certos trabalhos de Voegelin, ao menos como *ele próprio* os concebia, como também, por exemplo, de Arendt antes dele, o que explicaria superficialmente a relativamente conhecida discordância entre estas figuras.

Mais urgentemente, no entanto, existe uma tendência natural, e até bastante razoável, em contextualizar-se a discussão em dados biográficos dos autores, como se a partir deles fosse possível vislumbrar a problemática da discussão de modo mais ou menos holístico. Fosse o caso, caberia a simples sugestão de que se pressuponha menos, e que se avalie melhor o *que foi dito* no livro de Voegelin e nas críticas de Kelsen *somente pelo que foi dito – at face value*, por assim dizer.

Em primeiro lugar, não são particularmente esclarecedores certos dados biográficos pertinentes à relação pessoal de Kelsen e Voegelin, e como ela teria sido afetada e por quais circunstâncias¹⁶. Outras investigações pautariam suas inferências no fato de Voegelin ter sido aluno de Kelsen e um frequentador de seu

¹⁴ Se utiliza o termo “negativo” aqui simplesmente para indicar que o conceito é construído por exclusão. Em seus textos sobre democracia, Kelsen debruça-se sobre a diferença constitutiva democracia/autocracia. Na maior parte do tempo, contudo, somente uma definição de “democracia” e “democrático” é desenvolvida; “autocracia” e “autocrático” são conceitos que lhes passam a corresponder negativamente. Não seria incorreto, todavia, dizer que Kelsen tem uma concepção negativa de “autocracia” em um sentido mais usual, i.e., como algo indesejável ou objetivamente ruim.

¹⁵ KELSEN, Hans. Absolutism and relativism in philosophy and politics. *The American Political Science Review*, v. 42, n. 5, p. 906–914, 1948.

¹⁶ O próprio Voegelin atesta que sua relação com Kelsen nunca mais foi a mesma após as duras críticas contra a teoria do mestre em *Der Autoritäre Staat*, cf. VOEGELIN, Eric. *Autobiographical Reflections*. Columbia/London: University of Missouri Press, 2011, p. 81, e provavelmente concordamos com ele, pelas razões que serão apresentadas ao longo da tese.

círculo intelectual. Além disso, Kelsen foi *Doktorvater* de Voegelin, e talvez isso devesse indicar que, em algum momento, este esteve mais intelectualmente próximo daquele, e, portanto, deveríamos discutir as razões pelas quais teria se dado um certo afastamento teórico¹⁷. É bom lembrar, parenteticamente, que o conservador Othmar Spann também foi *Doktorvater* de Voegelin, e sua afinidade intelectual com ele deveria ser tanto ou até mais significativa para se qualificar um suposto afastamento intelectual, caso isso fosse conveniente. A influência de Spann fez-se sentir também no nacionalismo de Alfred Verdross¹⁸ (outro proeminente aluno de Kelsen) o que é sinal de que, dos alunos de Kelsen, nenhuma apreciação por sua obra era realmente exigida. A biografia, escrita por Rudolf Métall, se é que pode ser confiada, dá testemunho dessa faceta da personalidade de Hans Kelsen¹⁹. Essa espécie de argumentos biográficos serviria somente para buscar-se entender a passividade de Voegelin perante as críticas que, embora não publicadas, lhe haviam sido encaminhadas por Kelsen justamente para oferecer-lhe a oportunidade de resposta. Mas inferir que o silêncio de Voegelin decorreria de receio ou alguma

¹⁷ Seria, na verdade, um esforço desnecessário, visto que o próprio Voegelin, em suas reflexões autobiográficas, teria dito: "My differences with Kelsen's theory began to evolve gradually. [...] The differences evolved from ideological components in the Pure Theory of Law, which are superimposed on the logic of the legal system proper but do not affect its validity. They can be removed while leaving the core of the theory intact. [...] Hence, my difference from Kelsen developed through my interest in the materials of a political science that had been excluded from Staatslehre understood as Rechtslehre." VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections**. Columbia/London: University of Missouri Press, 2011, p. 48-9. [Tradução livre]: "Minhas diferenças com a teoria de Kelsen começaram a evoluir gradualmente. [...] As diferenças evoluíram a partir de componentes ideológicos da Teoria Pura do Direito, que se sobrepõem à lógica do ordenamento jurídico propriamente dito, mas não afetam sua validade. Eles podem ser removidos deixando o núcleo da teoria intacto. [...] Assim, minha diferença com Kelsen desenvolveu-se através de meu interesse pelos materiais de uma ciência política que havia sido excluída do Staatslehre entendido como Rechtslehre."

¹⁸ CARTY, Anthony. Alfred Verdross and Othmar Spann: German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law. In **European Journal of International Law**, Volume 6, Issue 1, 1995.

¹⁹ Por exemplo: "Aunque Kelsen hizo un gran número de viajes, con el objeto de dictar conferencias en casi todas las grandes ciudades de Europa y en Latinoamérica, nunca los realizó como viajes de placer o con el propósito de ganar adeptos para sus doctrinas, como tampoco por razones materiales o para recibir honores. Siempre fueron por exigencia de sus amigos y seguidores, que deseaban percibir no sólo el saber de los libros sino también la palabra viviente del fundador de la teoría pura del derecho", em MÉTALL, Rudolf Aladár. **Hans Kelsen: Vida y obra**. México: UNAM, 1976, p. 37-8. E, em uma nota mais pessoal: "Para las debilidades humanas, Kelsen ha tenido una indulgencia sin fin. No sólo predica la tolerancia", como veremos mais tarde ao discutir sua teoria da democracia, "sino que la practica él mismo", Ibid, p. 38. [Traduções livres]: "Embora Kelsen tenha feito um grande número de viagens, a fim de ministrar palestras em quase todas as grandes cidades da Europa e da América Latina, nunca as fez como viagens de lazer ou com o propósito de conquistar seguidores para suas doutrinas, nem por motivos materiais ou para receber homenagens. Eram sempre a pedido de seus amigos e seguidores, que desejavam receber não só o conhecimento dos livros, mas também a palavra viva do fundador da teoria pura do direito." "Para fraquezas humanas, Kelsen teve indulgência sem fim. Ele não apenas prega a tolerância, mas também a pratica."

espécie de respeito filial seria um exagero, especialmente considerando-se as dezenas de páginas que Voegelin havia dedicado para a crítica da teoria pura em seu livro *Der Autoritäre Staat*²⁰. Inclusive, é importante notar que Voegelin afirma ter respondido à Kelsen, ao receber suas críticas à *The New Science of Politics*, dizendo-lhe que a publicação delas seria mais danosa para a reputação de Kelsen do que para a sua própria²¹. É preciso admitir que foi uma resposta bastante ousada da parte de Voegelin.

Por vezes, sugere-se que a gravidade dos ataques de Kelsen à obra de Voegelin (para leigos, devem ter parecido quase coléricos) seriam sinais de um certo elemento pessoal nas colocações. Seria difícil corroborar a hipótese. Em primeiro lugar porque Kelsen já havia tido sua obra atacada pelos mais diversos intelectuais, em todos os graus de rigor e acidez. E, se as “máximas” de seus antigos alunos lhe entristeciam, Kelsen sempre tomou cuidado de não confundir seus sentimentos pessoais à leitura objetiva das publicações²². Talvez seja de conhecimento do público brasileiro, por exemplo, a simetria entre a graça com a qual Kelsen acentuou a capacidade filosófica de Humberto Campagnolo (seu doutorando) e o vigor de sua crítica contra a concepção de Direito internacional dele. Como já se observou, Kelsen sempre foi duro em suas críticas. Não foram poucos os “alvos” que receberam críticas extensas: Ehrlich, Smend, Schmitt, Weber, Marx, Engels, Pachukanis etc. A única característica compartilhada por estes seria a importância reconhecida de seus trabalhos. Nesse sentido, ser criticado por Hans Kelsen era, na verdade, um grande elogio. Mesmo Carl Schmitt, crítico ferrenho da teoria pura e do liberalismo kelseniano, teria recebido uma recomendação de Kelsen – quem reconhecia a importância de seus escritos – para lecionar na universidade de Colônia, por exemplo. Esses dados, por mais interessantes que sejam, não dizem respeito ao conteúdo de sua própria obra e sua polêmica contra a *New Science* de Voegelin.

Outro viés biográfico bastante interessante, embora fundamentalmente improutivo, que tem aparecido nas investigações sobre o “debate”, seria o fato de Kelsen haver desistido da publicação de ambas as suas críticas à Voegelin.

²⁰ VOEGELIN, Eric. The authoritarian state: An essay on the problem of the austrian state. In: WEISS, G.; WIENZIERL, E. (Ed.). **The Collected Works of Eric Voegelin**. Columbia/London: University of Missouri Press, 1989. v. 4, p. 163 e ss.

²¹ VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections**. Columbia/London: University of Missouri Press, 2011, p. 81.

²² O caso de Fritz Sander, ex-aluno que havia lhe atacado pessoal e teoricamente talvez ilustre bem a situação. Aos interessados, cf. MÉTALL, Rudolph Aladár. **Hans Kelsen: Vida y obra**. México: UNAM, 1976, especialmente pp. 45 e ss.

Evidentemente, a resposta de Voegelin (de que Kelsen prejudicaria a própria reputação) não pode ser tomada seriamente. Pelo estilo e teor de suas críticas habituais, nada leva a crer que um velho Kelsen teria sido acometido por receios que o jovem Kelsen não conhecia. Isso parece indicar que Kelsen havia, de algum modo, suspeitado que seus argumentos não eram bons, ou algo assim. Essa tese nos parece absurda, inclusive porque uma parte substancial da crítica, e justamente aquela que será fundamental para este texto, terminou por integrar o extenso *Foundations of Democracy*²³. Ademais, os editores de *Secular Religion* levantaram razões bastante plausíveis para a recusa de Kelsen em publicar o livro, dentre as quais a significativa possibilidade de perseguição política²⁴ em função da defesa do caráter eminentemente teórico dos escritos de Marx e dos marxistas²⁵.

Também é mencionada por estes editores como razão eficaz aquela trazida pela biografia escrita por Métall, que é bastante significativa; a saber, a hipótese de que Kelsen estaria simplesmente incerto acerca de como designar a religião como um preciso e determinado objeto do conhecimento e de crítica²⁶. Essa razão para a não publicação do livro é particularmente importante. E não somente porque o argumento faz sentido por si só; por exemplo: é possível considerar o Budismo (uma doutrina metafísica que não concebe a necessidade de nenhuma divindade em especial) uma religião? De fato, aqui começamos a nos aproximar de algo substantivo. Thomassen chega a afirmar que, caso esse relato seja verdadeiro, teria a consequência de aproximar Kelsen da posição que ele buscava atacar em

²³ KELSEN, Hans. Fundamentos da democracia. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 148-61.

²⁴ A biografia de Kelsen relata inúmeros episódios de perseguição política em função das origens judias de Kelsen. De fato, também perseguições por parte dos conservadores por ele ser um esquerdista radical, e, especialmente após suas obras críticas ao marxismo, por ele ser um ultraliberal ou reacionário. Não seria um exagero supor que, já em avançada idade, Kelsen poderia simplesmente querer evitar novas perseguições em um Estados Unidos ainda não completamente curado do macarthismo.

²⁵ KELSEN, Hans. **Secular Religion**: A polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as "new religions". Mörlnbach: Springer Verlag/Wien, 2012.

²⁶ MÉTALL, Rudolf Aladár. **Hans Kelsen**: Vida y obra. México: UNAM, 1976, p. 96: "Kelsen, aun en contra de la opinión que siguió manteniendo posteriormente de que el concepto de religión sin el concepto de Dios carece de sentido, se dejó influir por las opiniones divergentes de Aldous Huxley y Bertrand Russel, según los cuales podían darse sentimientos religiosos intensivos sin una creencia metafísica en Dios (o en dioses), no se pudo decidir a la publicación del trabajo al que había dedicado varios años." [Tradução livre]: "Kelsen, apesar da visão que mais tarde continuou a sustentar que o conceito de religião sem o conceito de Deus não tem sentido, deixou-se influenciar pelas visões divergentes de Aldous Huxley e Bertrand Russell, segundo as quais sentimentos religiosos intensos poderiam existir sem uma crença metafísica em Deus (ou deuses), ele não conseguiu publicar a obra à qual havia se dedicado por vários anos."

Voegelin²⁷. Se o budismo, do exemplo anterior, pode ser considerado uma religião, por que não o poderiam as doutrinas políticas marxistas ou então as liberais? A questão é interessante, mas também pode ser sumariamente posta de lado em nossa investigação. Um trabalho posterior poderia servir para esclarecer o assunto. O fato é que, em função do recorte metodológico, esta questão simplesmente escapa à hipótese que se pretende corroborar por meio da evidência documental-bibliográfica; e, mesmo que se pretenda argumentar o contrário, parece óbvio que esta pesquisa, com suas próprias preocupações investigativas, não pode simultaneamente dar conta de uma controvérsia conceitual sobre o fenômeno, ou o conjunto de fenômenos, que usualmente se catalogam sob o desígnio geral de religião – muito menos sobre o que, afinal de contas, esse desígnio designa. Mesmo a chamada *Teologia Política*, que provavelmente trata-se de mera retórica política com elementos de eulogia, não poderia receber nenhuma atenção especial nesta investigação sem prejudicar fatalmente o propósito próprio da pesquisa.

Enfim, já se tratou de apresentar o trabalho, sua justificação, utilidade, tema, problema, objetivo, hipótese e metodologia. Acima, alguns parágrafos também foram dedicados ao que *não* incluir na pesquisa. O que resta, finalmente, é um desenho geral dos capítulos que seguirão e dos motivos específicos que levaram a necessidade de escrever cada um deles.

O primeiro capítulo se ocupará de certas posições gerais dos autores no contexto da primeira república austríaca, desde antes da Constituição democrática de 1920 até a sua infeliz derrocada em 1934. Anteriormente, discorreu-se acerca de como argumentos biográficos podem ser problemáticos, mas nem toda contextualização histórica precisa provocar estes mesmos receios. O propósito desse capítulo é demonstrar como certas preocupações teóricas e certas tendências de pensamento começam a emergir em meio a turbulência política daquelas décadas de grandes e trágicas transformações. Não se trata de um trabalho de caráter historiográfico, mas de um esforço pelo entendimento das posições com respeito aos desafios do tempo. Existe uma certa vantagem didática nesse tipo de estratégia também, embora seus efeitos nem sempre se fazem sentir de imediato. Vejam, por exemplo, que Kelsen não é um democrata simplesmente porque lhe roubararam a democracia, como ele também não é um crítico da ideologia da soberania estatal por teimosia orgulhosa e dogmática de permanecer com seu monismo jurídico

²⁷ THOMASSEN, Bjørn. Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen's futile exchange with Eric Voegelin. *In History and Theory*, n.51. Connecticut: Wesleyan University, 2014, p. 438.

internacional, mas é revelador observar a postura do intelectual nos momentos em que as liberdades nascem e morrem, como também de registrar a sua experiência em meio as grandes guerras internacionais, a queda de impérios centenários e o surgimento dos novos estados nacionais. Se não tiverem qualquer valor imediato, estas contextualizações servem para colorir os textos com todas as preocupações que a postura de distanciamento científico buscava esconder. De todo modo, quatro são as questões que se pretende observar mais adequadamente: i) as posturas – ou, possivelmente, as omissões – dos autores após o fim do império e durante o período revolucionário; ii) algumas das suas posições perante duas das grandes conquistas institucionais da primeira república (forma federativa e corte constitucional); ii) como eles reagiram ao momento de ebulação política que resultou na segunda emenda constitucional, em 1929; e iv) como se posicionaram (ou deixaram de fazê-lo) perante o golpe de 1934. Não parece haver nenhuma razão em especial para se discutir o *Anschluss* de 1938, embora isso também possa parecer um equívoco para o leitor.

No segundo capítulo se abordará a questão do nacionalismo. Existem duas questões que os leitores precisam tomar em consideração para compreender este estranho giro investigativo. Em primeiro lugar, ao se considerar as controvérsias mais evidentes entre Kelsen e Voegelin, em torno do positivismo (ou do neokantismo) e da representação, rapidamente se percebe que falta um componente intermediário urgente entre estas questões. A controvérsia em torno do positivismo se apresenta como modo de descrição ou investigação de uma classe de objetos com as quais deveriam ocupar-se as ciências sociais ou, mais sugestivamente, a ciência (ou filosofia) da política. Ao contrário do que diz Voegelin na *New Science of Politics*, o fenômeno e o conceito de representação, eles próprios, não são realmente o objeto amplo de especulação desses esforços supostamente científicos, mas com ele sustentam um tipo importante de relação, ou então, melhor dizendo, a representação aparece como uma função de certas preocupações subjetivas (políticas, religiosas ou morais) perante a configuração deste objeto geral. A representação política – que é *Vertretung*, não *Vorstellung* – é de modo geral apresentada como uma relação pessoal entre um indivíduo (ou grupo de indivíduos), o representante, e outro indivíduo (ou grupo de indivíduos), o representado. Longe de ser um termo incontroverso e preciso, essa palavra pode servir para indicar a relação entre realeza e administração pública, por exemplo, ou então, mais contemporaneamente, entre uma magistratura eletiva e uma coletividade informal articulada em torno de certos

interesses comuns e que obtém alguma medida de sucesso no jogo eleitoral. De outro modo, nos termos em que certos teóricos e especialmente, em nossa pesquisa, Voegelin, tratam deste conceito, a representação é geralmente descrita como um tipo de vínculo entre *representante* e *povo*, *representante* e *estado* ou *representante* e *sociedade*. Que nenhuma dessas palavras possa designar casualmente qualquer objeto específico é um problema, e uma estratégia precisa ser desenvolvida para esclarecer este intermediário entre a ciência e a representação enquanto o objeto indireto do conhecimento, seja esse intermediário o povo, o estado ou a sociedade.

Isso leva à segunda questão que o leitor teria de levar em consideração. O dilema espiritual premente que adquiria centralidade política nas sucessivas transformações constitucionais austríacas, ao menos desde meados do século XIX, era o problema da nação e do nacionalismo. Entre os políticos e intelectuais mais à direita e mais à esquerda, aquilo que se poderia chamar de *questão austríaca*, ou seja, as perguntas sobre o que seria a nação austríaca, qual é o seu caráter, quais são os seus valores ou mesmo se ela sequer existe, adquire inicialmente a força de um reclame antidinástico e, especialmente após a queda dos Habsburgo, torna-se a urgente busca existencial pela independência e manutenção do estado austríaco. Entre Ludwig Glumpowicz, Othmar Spann e as escolas históricas do Direito e da economia, essa questão nacional aparece também para o intelectual dos assuntos públicos como a busca e a exaltação dos interesses e valores da nação. Aquilo que pode ser chamado, ainda hoje, de *nacionalismo* pode ser definido provisoriamente como uma exigência ou postura, seja política ou filosófica, de congruência entre *estado* e *povo* (entendido como *nação*); hoje em dia, porque se lida somente com o *nacionalismo político*, i.e., com os discursos e instituições que exigem e perenizam esta congruência, se costuma esquecer que, especialmente naquele contexto histórico e social, havia também aquilo que se poderia chamar de *nacionalismo teórico*, que partia do pressuposto de que existe a tal comunidade política da nação e ambicionava esclarecê-la e investigá-la em um esforço reclamado como científico. Se demonstrará, por meio de alguns exemplos, que essa perigosa fantasia era partilhada também pelos adversários intelectualmente ativos dos conservadores ainda naqueles períodos de grandes convulsões sociais. O problema da representação não poderia ficar alheio a este contexto de discussão, especialmente porque uma das preocupações que leva Kelsen a criticar a *New Science* de Voegelin se resume na questão de saber se seu adversário trata da representação em sentido

existencial como *representação do povo* ou *representação do estado*. Sem uma compreensão geral acerca da discussão do nacionalismo teórico e de suas tendencias políticas, essa preocupação de Kelsen pode parecer pequena e caprichosa. Se tentará, portanto, demonstrar neste capítulo as posturas de Voegelin e Kelsen quanto à questão; de modo geral, se poderá chamar de *proto-nacionalismo* a posição de Voegelin, e de *antinacionalismo* a de Kelsen, embora os motivos dessa terminologia precisarão ser esclarecidos com algum cuidado em um momento próprio.

O terceiro capítulo desta tese será dedicado ao enfrentamento da controvérsia em torno do positivismo e do método. De forma alguma se ambiciona “resolver” esta discussão, mas tão somente compreender quais são as acusações que Voegelin lança contra o positivismo, como e em que medida elas correspondem às críticas endereçadas contra a Teoria Pura do Direito, bem como, de modo geral, esclarecer qual a posição de Kelsen perante esta ampla controvérsia, se é que existe alguma para além de uma defesa entusiasmada e dogmática de um positivismo genérico. Como não se pretende enfrentar a fundo todas as acusações que o positivismo sofreu ao longo do século passado, ou qual a relação que essa tendência filosófica tem – se é que de fato tem – com a ciência do Direito positivo, esta não deveria ser uma grande dificuldade.

No último capítulo, todas as investigações anteriores irão afluir e misturar-se às águas do argumento maior: o de que toda a controvérsia entre os autores, com suas nuances e seus detalhes, poderia ser explicada em função de um desacordo fundamental quanto ao conceito – e talvez seja melhor dizer: ao *ideal* – de democracia. O contexto da primeira república austríaca, as posições relativas dos autores perante o paradigma do nacionalismo teórico, o impasse permanente entre destrutivismo positivista e fundacionismo ontológico; todas estas questões encontram seus lugares, pouco a pouco, na dialética da representação, da democracia e da verdade.

A exposição, seria justo dizer, não segue sem suas próprias dificuldades; e, tal como nos capítulos anteriores, a dificuldade de elaboração de um tipo de quadro analítico mais ou menos preciso exige a construção de uma narrativa em que cada assunto seja apresentado dinamicamente e posto em relação com o assunto seguinte. Se dividirá este capítulo em duas partes: a primeira procura resgatar, ou *fazer aparecer*, o problema da democracia da discussão voegeliniana da

representação, que era, segundo parece, o que pretendia Kelsen. Com isso, já se demonstra alguma evidência de que a hipótese seja, em alguma medida, significativa.

Na segunda parte, contudo, se abordará o modo como os autores entendem e preceituam a democracia, cujas concepções estiveram até então ausentes, e ficará claro que isso significa acima de tudo dizer *o que eles exigem como ideal democrático*. O esclarecimento desses conceitos contribuirá para a estruturação da hipótese da Tese de Doutorado, mas ainda deixa um certo espaço para uma consideração caridosa com o aparente elitismo autoritário – possivelmente religioso – da democracia em sentido voegeliniano.

Ao final do capítulo se dedicará dois trechos, cuja substância decorre largamente de nossa interpretação do capítulo da *New Science* ignorado por Kelsen, que é intitulado *Representation and Truth*. Neste capítulo, Voegelin se esforça numa rearticulação metafísica da aplicação de seu conceito de representação em sentido existencial. Embora essa suspeita possa decorrer também da estranha fraseologia contida nos outros capítulos do livro e mesmo em outros escritos seus, é nestas passagens que Voegelin começa a indicar, não sem algum esoterismo, que o representante em sentido existencial – o *verdadeiro representante* – não é somente o *representante do povo, do estado ou da sociedade*, mas o *representante da verdade* retratada como verdade ontológica da ordem no cosmos, e que somente nessa qualidade ele estaria apto – ou legitimado – para administrar e reger a *pólis*. Essa ideia decorre especialmente de uma interpretação bastante honesta da filosofia platônica, de modo que se acredita que ele não somente entendeu muito bem o que pretendia Platão, mas também o caráter autocrático da filosofia política platônica. Como Kelsen não pôde, contudo, ele próprio responder ao perigosíssimo argumento, se fará uma recuperação de uma posição possível em sua mais dura crítica – entre tantas outras críticas do platonismo – ao engodo filosófico da *Politéia*. A proposta é, por um lado, demonstrar que, do mesmo modo que Voegelin enxerga no ideal platônico a organização da *pólis* em torno da verdade, Kelsen denuncia na *Politéia* um tipo tão intenso de vontade de dominação que os autoproclamados amantes da verdade estariam até mesmo dispostos a defender a suprema mentira – o mito fenício – somente para satisfazê-la. Por outro lado, e por baixo de toda essa crítica política, ficará implícita a relação entre a grande ambição da filosofia moderna, que é o triunfo da razão sobre a natureza, e a grande ambição da política moderna, que é o

triunfo da razão sobre o poder, triunfo representado pela ideia de que *veritas, non auctoritas facit legem*. Está máxima, contudo, não se encontra realmente em jogo; somente como interpretá-la democraticamente.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O EXPERIMENTO DEMOCRÁTICO NA PRIMEIRA REPÚBLICA AUSTRÍACA

Este capítulo trata de como os autores que integram o referencial teórico da Tese de Doutorado compreendem e se apropriam teoricamente do surgimento da primeira república austríaca e como encararam seu desaparecimento. Se dividiu o capítulo em quatro segmentos, nos quais se tratará sobre os seguintes assuntos: i) as circunstâncias internacionais que levaram ao surgimento da primeira república austríaca; ii) o surgimento da corte constitucional e a forma federativa de Estado como conquistas institucionais da primeira república; iii) a segunda emenda constitucional (de 1929) como um episódio transitório em direção ao autoritarismo; iv) o golpe austro-fascista e suas circunstâncias próprias. Os dois primeiros segmentos convêm à introdução da novidade histórica da república, mas o foco recai somente sobre as circunstâncias que seriam tematizadas pelos golpistas do austro-fascismo (e também por Voegelin): o tratado de paz, a presença do comunismo internacional, a corte constitucional, a forma federativa. De modo geral, estes primeiros segmentos podem ser entendidos como parte do esforço de contextualização das considerações seguintes. Para o propósito desta pesquisa, portanto, os dois últimos segmentos são mais importantes porque, ora mais ora menos discretamente, levantam os tópicos que serão discutidos nos capítulos seguintes.

2.1. Certas circunstâncias internacionais determinantes

Finda a 1^a Guerra Mundial e, enquanto os europeus médios lamentavam seus mortos, o alto europeísmo assiste – ora ativa, ora passivamente – o fim surpreendente dos últimos três grandes impérios do continente. Para ser mais preciso, o imperialismo espanhol somente iniciava uma longa e discreta definha, do mesmo modo que o português. Portugal, na verdade, havia se tornado uma república em 1910, e o (ainda hoje) Reino da Espanha já não era um grande império expansionista desde o século XVIII. Suas pretensões imperiais eram de todo modo irrelevantes para a vizinhança europeia pois ambos os Estados mantinham seus domínios fora dos limites tradicionais do continente. As revoluções americanas foram tão severas para estes dois antigos impérios quanto o haviam sido, anteriormente, para o inglês. Espanha, Portugal e Inglaterra, contudo, já haviam ultrapassado os dilemas relativos às aspirações monárquico-imperiais de linhagens dinásticas e, por

bem ou por mal, haviam também sobrevivido a um processo histórico de “estatização objetiva”. Isto é, haviam mais ou menos passado de *Estados sob soberanos* à - *Estados soberanos*; um processo que apresentaria, ainda nas próximas décadas, suas próprias dificuldades. Enquanto a Inglaterra seguiria mais ou menos à moda inglesa de progresso gradual e (até hoje) bastante aquém das expectativas, seus antigos concorrentes cairiam na mesma estupidez da vizinhança continental a partir da década de 1930 – se fala do Estado Novo em 1933 e da vitória franquista em 1939. Se as ditaduras da década de 1930 não são um fenômeno exclusivamente europeu, também é verdade que elas possuiriam todas um aroma tipicamente europeu de oportunismo político e fraude intelectual. Ao final da Primeira Guerra, no entanto, esse destino nem havia se imaginado, e muito menos se o preparava. Também este era o caso da Áustria nascente, cuja ambivalência das tendências internas ainda não permitia deduzir seu futuro austro-fascista e, posteriormente, nazista.

Neste primeiro momento do século XX, o que intrigava o alto europeísmo era o fim do império dos Romanov, dos Hohenzollern e dos Habsburgo. Também se especulava bastante, é verdade, que haveria grandes oportunidades decorrentes da queda dos Otomanos, notadamente para ingleses e franceses, mas o destino daquelas três dinastias era, comprehensivelmente, mais urgente para a vizinhança europeia. Nenhum destes quatro impérios era particularmente estável domesticamente, mas seria um exagero sugerir que seus desaparecimentos teriam sido inevitáveis se não fosse a atuação de certas forças internacionais. O destino dos três impérios derrotados na Primeira Guerra fora selado por instrumentos normativos cuja forma legal era a de tratado internacional; o Tratado de Versalhes destruiu os Hohenzollern, os de Trianon e Saint-Germain os Habsburgo, e o Império Otomano finalmente ruiu sob a paz de Sèvres. Os Romanov, por outro lado, sucumbiram sob forças muito mais sinistras. Enquanto Wilhelm II, que havia sido derrotado, pôde seguir vivo e livre por mais algumas décadas, o vitorioso Nicolau II – o outro primo-irmão de George V – foi assassinado pelos bolcheviques, juntamente com sua família, mesmo após abdicar do seu direito ao trono. O fantasma do comunismo, que havia fracassado em materializar-se no século anterior, ganhava um corpo finalmente. E este comunismo real e tópico seria agora *la nourriture* para assombrações particulares ao redor do mundo; de fato, seria difícil subestimar o quanto a transição autoritária na Áustria deve ao *medo vermelho*. Este mesmo medo

é, na verdade, uma constante em diversos episódios, chamados enganadoramente de “contrarrevolucionários”, que foram assistidos ao largo de um longo século XX.

Estes dois parágrafos introdutórios são convenientes porque ajudam a contextualizar certos eventos-chave que levariam ao nascimento da primeira república austríaca formalizada com a promulgação da Constituição de 1920, sua transformação autoritária nas etapas de 1929 e 1934, e sua incorporação ao terceiro império alemão em 1938. A primeira das circunstâncias juridicamente determinantes para a compreensão deste período histórico é o próprio tratado de Saint-Germain, sobre o qual ambos Kelsen e Voegelin, até certo ponto, silenciaram. Então, para que se possa prosseguir para os dilemas constitucionais e, na verdade, para as considerações dos autores sobre estes dilemas, algumas questões devem ser esclarecidas. Este tratado, por exemplo, é importante e deve ser mencionado aqui por duas excelentes razões.

A primeira razão pela qual o Tratado de Saint-Germain é importante é porque, enquanto instrumento jurídico, ele se apresenta enquanto *tratado*, e, no entanto, como quase todo *tratado de paz*, trata-se de um instrumento *sui generis* que envolve uma série de circunstâncias para além da adoção de um conjunto de normas textualmente determináveis. Neste caso, em especial, estão implicados uma série de dilemas jurídicos.

Na leitura corriqueira dos fatos históricos, costuma-se dizer, por exemplo, que um Estado (com “e” maiúsculo) chamado Império Austro-Húngaro foi dissolvido, ao fim da Primeira Guerra, em uma série de outros Estados autônomos ou soberanos – o que quer que signifique esta palavra. Se isto é assim, pergunta-se: quem o dissolveu? Como? Se o Império Austro-Húngaro não mais existia, quem assinou os tratados de Trianon e Saint-Germain? E, mais importantemente, com quais prerrogativas? Estas perguntas não são secundárias; elas implicam diretamente nas discussões contidas na ciência política de Voegelin e na teoria do Direito Internacional de Kelsen, o que torna o relativo silêncio desses autores um tanto desconcertante. Mas permitem alguns esclarecimentos.

Domesticamente, a Áustria-Hungria não existia enquanto Estado unitário, mas como um conjunto de estados sob o domínio imperial da dinastia Habsburgo. De fato, nem esse tanto é incontroverso, e esta leitura das circunstâncias variaria bastante a depender da posição geográfica do intérprete à época dos fatos – i.e., a depender se

este se encontrava em Budapeste ou em Viena²⁸. E essa interessante situação antecedia em muito à formalização da Monarquia Dual no *Ausgleich* de 1867. Era realmente a condição existencial definitiva do império dos Habsburgo desde seu berço, no princípio do século XVIII. O *império* e o *dualismo*, por mais que dissociáveis categoricamente, eram na verdade um único fenômeno híbrido, desde que instaurado pela Sanção Pragmática de 1713 e reassegurado pela de 1723. E o que foi alcançado com a Sanção Pragmática do século XVIII, era o que se reafirmava no Compromisso austro-húngaro do século XIX: por um lado, e somente para fins internacionais, a unidade indivisível das terras sob domínio da monarquia dos Habsburgo, a qual, afinal de contas, nunca foi mais do que uma “organização para conduzir política externa”²⁹; e, por outro lado, uma divisão in-unível, i.e., a autodeterminação interna das duas metades do império, cada uma com seu próprio corpo legislativo e administrativo, o que, na prática, se traduz em relativa independência doméstica da metade húngara. Nem mesmo Maria Theresa e Joseph II, cujas reformas institucionais cumpriram a missão histórica do absolutismo ao centralizar administrativamente o estado austríaco pré-nacional, puderam – nem por súplica, nem por autoridade – ultrapassar a fronteira da Hungria. Pelo menos, não de modo duradouro³⁰. Em apertada síntese: “Maria Theresa was the true founder of the

²⁸ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 144: “This asymmetry was the background to the problem over nomenclature – of Austria-Hungary and ‘Cislethania’, but not Austria. It also lay behind the battles over the use of the terms ‘k.k’, *kaiserlich-königlich* (imperial-royal), and ‘k. und k.’, *kaiserlich und königlich* (imperial and royal), for the Dual Monarchy’s various joint institutions. The former suggested that there was still an overall empire, in which there was a Hungarian kingdom, whereas the latter suggested there were two separate state entities, an imperial Austria and a royal Hungary. The latter Hungarian view won out, characteristically.” [Tradução livre]: “Essa assimetria foi o pano de fundo do problema sobre a nomenclatura – da Áustria-Hungria e da “Cisletânia”, mas não da Áustria. Também está por trás das batalhas sobre o uso dos termos ‘k.k’, *kaiserlich-königlich* (imperial-real) e ‘k. und k.’, *kaiserlich und königlich* (imperial e real), para as várias instituições conjuntas da Monarquia Dual. O primeiro sugeriu que ainda havia um império geral, no qual havia um reino húngaro, enquanto o último sugeriu que havia duas entidades estatais separadas, uma Áustria imperial e uma Hungria real. A última visão húngara venceu, caracteristicamente.”

²⁹ TAYLOR, Alan John Percival. **The Habsburg Monarchy 1809-1918: a history of the Austrian Empire and Austria-Hungary**. London: Hamish Hamilton, 1948.

³⁰ ANDERSON, Perry. **Lineages of the Absolutist State**. London: NLB, 1974, p. 320-1: “Joseph II’s death was the signal for rapid and general seigneurial reaction. His successor Leopold II was immediately forced to rescind the Land Laws of 1789, and restore the political powers of the Magyar nobility. The Hungarian Estates legally annulled Joseph’s reforms, and ended taxation of noble land. The onset of the French Revolution and the Napoleonic Wars henceforward drove the dynasty and aristocracy together throughout the Empire, clinching them in a common conservatism. The singular episode of a too ‘enlightened’ despotism was over.” [Tradução livre]: “A morte de Joseph II foi o sinal para uma reação senhorial rápida e geral. Seu sucessor Leopoldo II foi imediatamente forçado a rescindir as Leis de Terras de 1789 e restaurar os poderes políticos da nobreza magiar. Os estados húngaros anularam legalmente as reformas de Joseph e acabaram com a tributação de terras nobres. O início da Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas levaram a dinastia e a aristocracia a se unirem por todo o Império, unindo-as em um

Austrian Empire; by arresting her reforms at the frontier of hungary, she was also the founder of Dualism”³¹.

Para o velho absolutismo, o que havia restado de duradouro das longínquas reformas theresiana e josephina foi a relativa centralidade administrativa da Áustria e a unidade do exército dos Habsburgo. Após o fracasso do liberalismo pós-1848 em avançar uma política estatal nacionalista e democrática, do Compromisso de 1867 o imperador Francis Joseph não recebera (e nem havia requerido) muito mais do que esta antiga herança³².

Tendo isto em mente, é fácil compreender no que consistiu a dissolução do Império Austro-Húngaro. Uma leitura excessivamente dogmática desta impressionante transição insistiria, talvez, que se tratou simplesmente da substituição do princípio dinástico pelo princípio nacionalista enquanto lógica de organização política dos Estados; outra leitura, excessivamente realista, insistiria que, na verdade, tratou-se de uma estratégia de precaução, por parte dos vencedores da guerra, para impedir que os vencidos pudessem rearticular uma retaliação.

Juridicamente, no entanto, a questão se resumia nos efeitos normativos do Tratado de Saint-Germain. Nem a Áustria, nem a Hungria haviam sido propriamente participantes da Grande Guerra. De fato, segundo os termos do Compromisso de 1867, a Áustria nem sequer existia formalmente, apenas informalmente a “Cisleitânia”, enquanto um conjunto de estados representados pelo velho Conselho Imperial. Antes da assinatura/ratificação do texto do tratado, o que restava do antigo Conselho Imperial (*Reichsrat*) já se transformara em assembleia constituinte para aprovar uma nova constituição para a “Áustria Alemã”, tendo Charles primeiro “optado” (leia-se: sendo coagido pelos governos vencedores) em abster-se de participar no processo.

Em abril de 1919, a *Habsburguergesetz* destronava a dinastia Habsburgo e o imperador se recolhia em exílio. Em setembro, o tratado foi assinado (mas, obviamente, não negociado) pelo Chanceler Karl Renner, de modo que o instrumento, longe de ser um acordo de reparações e de não-agressão firmado com

conservadorismo comum. Terminara o episódio singular de um despotismo demasiado ‘esclarecido’.”

³¹ TAYLOR, Alan John Percival. **The Habsburg Monarchy 1809-1918: a history of the Austrian Empire and Austria-Hungary.** London: Hamish Hamilton, 1948, p. 17. [Tradução livre]: “Maria Teresa foi a verdadeira fundadora do Império Austríaco; ao deter suas reformas na fronteira da Hungria, ela também foi a fundadora do Dualismo.”

³² Ibid. p. 134-5: “The ‘common monarchy’ was confined to the Emperor and his court, the Minister of Foreign Affairs, and the Minister of War.” [Tradução livre]: “A ‘monarquia comum’ estava confinada ao Imperador e sua corte, ao Ministro das Relações Exteriores e ao Ministro da Guerra.”

o representante internacional natural do Império Austro-húngaro, foi na verdade um ato internacional de reconhecimento da existência independente da Áustria e, ao mesmo tempo, de estabelecimento de certos limites territoriais e normativos que este Estado deveria observar para a manutenção das relações internacionais futuras. Kelsen, que se limitou a comentar os efeitos do tratado no contexto dos atos constitucionais transitórios³³, não deixou de comentar também, sobre a transição constitucional, que se tratava de um ato fundacional verdadeiramente revolucionário, enquanto por *revolução* se possa entender justamente a descontinuidade entre as duas realidades constitucionais³⁴. Na transição constitucional seguinte, seria Voegelin a elogiar e reclamar, à sua própria maneira, o caráter revolucionário do novo ato constituinte.

A segunda razão pela qual o Tratado de Saint-Germain é importante é bem mais direta. É ele que de fato inaugura a questão nacional austríaca, sobre a qual

³³ Notar especialmente o comentário à lei de 21 de outubro de 1919, em KELSEN, Hans. *Die Verfassungsgesetze der Republik Österreich – Teil 4*. In **Hans Kelsen Werke**, Band 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 447 e ss., cujo segundo artigo determina a mudança de nomenclatura (de República da Áustria Alemã para República da Áustria) e o terceiro revoga a provisão que determinava que a Áustria Alemã era um componente do Império Alemão, que visava impedir qualquer tentativa de *Anschluss* com a Alemanha.

³⁴ KELSEN, Hans. *Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich – Teil 1*. In **Hans Kelsen Werke**, Band 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 37: “Die Gründung des Staates Deutschösterreich trägt rein revolutionären Charakter, den die Verfassung, in der die rechtliche Existenz des neuen Staates zum Ausdrucke kommt, steh in keinem rechtlichen Zusammenhang mit der Verfassung des alten Österreich. Die Kontinuität zwischen der Rechts- und Staatsordnung des alten Österreich und der Deutschösterreich ist unterbrochen. Es ist insbesondere nicht möglich, in dem Manifest des Kaisers von 16. Oktober eine Brücke zu finden, indem man die Provisorische Nationalversammlung Deutschösterreich als eine jener Nationalräte betrachtet, die im Sinne des Manifestes zu bilden gewesen wären. Denn das Manifest setzt ausdrücklich die Weitergeltung der alten Verfassung voraus. Welche Kompetenz diese Nationalräte bei Fortbestand des Reichsrates und der Landtage für eine Umgestaltung der Verfassung hätten haben können, ist kaum zu entscheiden, zumal wenn diese Umgestaltung, wie es das Manifest fordert, auf gesetzlichem Wege, d.h. durch Reichs- und Landesgesetze zu vollziehen gewesen wäre. Die Nationalversammlung Deutschösterreichs hat jedoch sofort die gesamte Staatsgewalt für ein bestimmtes Gebiet arrogiert und sich damit bewußt auf eine revolutionäre Basis gestellt. Revolution aber ist – vom juristischen Standpunkte aus gesehen – nichts anderes als der Bruch der Rechtskontinuität.” [Tradução livre]: “A fundação do estado da Áustria Alemã é de caráter puramente revolucionário, pois a Constituição na qual a existência legal do novo Estado é expressa não tem nenhuma conexão legal com a Constituição da velha Áustria. A continuidade entre a ordem jurídica e política da velha Áustria e da Áustria alemã é rompida. Em particular, não é possível encontrar uma ponte no manifesto do Kaiser de 16 de outubro considerando a Assembleia Nacional Provisória da Alemanha-Áustria como um daqueles Conselhos Nacionais que deveriam ter sido formados de acordo com o manifesto. Porque o manifesto exige expressamente a continuação da validade da antiga Constituição. É difícil decidir que competência esses conselhos nacionais poderiam ter para uma reformulação da Constituição se o conselho imperial [Reichsrat] e os parlamentos estaduais tivessem continuado a existir, especialmente se essa reformulação, como exige o manifesto, tivesse que ser realizada por meios legais, ou seja, por meio de leis nacionais e estaduais. No entanto, a Assembleia Nacional da Áustria Alemã imediatamente se arrogou todo o poder do Estado para uma área específica e, assim, deliberadamente se colocou em uma base revolucionária. Do ponto de vista legal, porém, a revolução nada mais é do que uma quebra da continuidade legal.”

trataremos indiretamente no próximo capítulo. De imediato, tenham em mente o seguinte: realisticamente, o tratado foi um instrumento de política internacional por parte dos países vencedores da Grande Guerra. Estes países justificaram o instrumento segundo o dogma de autodeterminação dos povos, o que significava que a Áustria deveria reconstruir-se como um Estado nacional e não simplesmente um Estado sob julgo imperial. Se os austríacos pudessem decidir a questão por si mesmos, no entanto, eles seriam alemães. O próprio nome “Áustria Alemã” (*Deutschösterreich*), com o qual se autodenominava o projeto revolucionário-transitório, podia ser muito melhor compreendido como Império (*Reich*) Alemão (*Deutsch*) do Leste (*Ost*). Assim, o efeito mais importante do Tratado de Saint-Germain, ao menos no que concerniria a compreensão vulgar dos eventos da primeira república, foi o de proibir não somente o nome “Áustria Alemã”, mas de impedir que este novo Estado viesse, de imediato ou no futuro, a fundir-se com ou incorporar-se à Alemanha³⁵. Nem Kelsen, nem Voegelin, ignoraram este efeito em particular. O primeiro, contudo, era francamente indiferente com relação à ideia de nacionalidade senão como instituição jurídica específica e, na verdade, tal como será possível demonstrar mais tarde, era discretamente crítico do nacionalismo enquanto princípio político. O segundo seguiria a moda histórica posterior de exagerá-lo para a compreensão das convulsões sociais que sobreviriam. É provável, inclusive, que a tese que ora iniciamos, e que criticará esta posição voegeliniana, somente seja possível em função do transcurso deste século de necessário distanciamento histórico dos fatos. O fato é que, como será possível observar, Voegelin transforma esta questão em um importante pressuposto do seu *Der Autoritäre Staat*: a democracia na Áustria era uma ficção porque não existia nesse Estado um *demos* – o que seria o mesmo que dizer *nação* ou *povo* – que pudesse ser politicamente representado.

2.2. Federação e Corte: duas conquistas jurídico-institucionais da constituição da primeira república

Dentre os juristas e intelectuais austríacos do período, e com a possível exceção de uns poucos que atuaram diretamente em função de partidos ou de governos, é difícil imaginar quem tenha participado mais do que Hans Kelsen da produção e outorga da Constituição da República da Áustria. Na verdade, ele próprio

³⁵ BRAUNTHAL, Julius. **The Tragedy of Austria**. London: Victor Gollancz, 1948, pp. 38 e ss.

diz que, enquanto membro da comissão constitucional liderada por Karl Renner e Ignaz Seipel, sua participação havia sido bastante pequena nos atos constitucionais preparatórios, sendo seu papel o de arranjar as demandas políticas que emergiam no debate permanente em institutos jurídicos tecnicamente funcionais que constariam no texto da Constituição definitiva³⁶. Nesse sentido, duas grandes contribuições merecem destaque nesta pesquisa, uma no campo institucional e outra no campo teórico-dogmático.

No campo dos arranjos institucionais, sua maior conquista técnica foi a transformação da antiga Corte Imperial em uma legítima Corte Constitucional, dotada de competência para a realização do que hoje chamamos de controle concentrado de constitucionalidade. Na terminologia do próprio Hans Kelsen, talvez fosse mais adequado tratar-se de uma *garantia jurisdicional da constituição*. Para ele, o Direito, enquanto um processo dinâmico de criação de normas jurídicas, envolve a ativação de um complexo de normas gerais e particulares (um *sistema normativo*), o qual abrange desde as normas superiores do sistema (que, para ele, eram as normas de Direito Internacional consuetudinário), alcançando normas cada vez mais restritas e dependentes (as constituições, leis, normas individuais judiciais e administrativas e, também, cada ato jurídico de execução). Para garantir-se a regularidade das normas inferiores, i.e., sua adequação aos conteúdos das normas mais gerais, uma série de subsistemas de asseguração são formulados como mecanismos de eficácia associados a processos ou autoridades específicas (policiais, juízes, legisladores, processos administrativos e judiciais etc.).

A garantia das normas superiores, por outro lado, é complexa precisamente porque não costuma existir procedimentos ou regras de competência suficientemente eficazes para o controle da referibilidade de normas inferiores – vide, por exemplo, a situação da garantia das normas de Direito Internacional –, a qual, por esta razão, se torna excessivamente dependente de certos fatores *externos*, e mais notavelmente de cálculos de utilidade política e/ou econômica. A garantia da regularidade constitucional, em especial, pode ser assegurada por inúmeros fenômenos concorrentes, e nem todos de caráter necessariamente jurídico (podem ser, por ex.: econômicos, morais, religiosos etc.). Nesse sentido, a existência de uma corte superior especializada foi a resposta técnica que somente um jurista poderia oferecer àquele problema que era político em essência, e austríaco de modo particular.

³⁶ KELSEN, Hans. **Autobiografia de Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 47.

Afinal, um dos grandes problemas da Áustria nascente era a inexistência de garantia de regularidade constitucional, ou, dito de outro modo: a incerteza de que aqueles que estariam ocupando posições-chave no poder público cumpririam ou não as novas determinações constitucionais acordadas. A insegurança estava especialmente associada à desconfiança que os maiores partidos – especialmente o Partido Socialdemocrata e o Partido Cristão-Social – tinham uns dos outros. Estes se preocupavam sobremaneira com o possível oportunismo dos adversários que, em situação de maioria na Assembleia Nacional, poderiam aprovar leis contrárias ao acordo constitucional. A cláusula de maioria qualificada para emendas constitucionais, somente por sua existência, não fornecia segurança suficiente contra possíveis golpes parlamentares. Assim, a solução tecnológica oferecida por Kelsen foi a sua Corte Constitucional, a qual deveria funcionar como uma espécie de legislador negativo, invalidando leis que afrontassem diretamente disposições constitucionais sem a qualificação para emendar a constituição³⁷. Essa tecnologia jurídica era uma da qual Kelsen se orgulhava sobremaneira, e é realmente possível que ela tenha atrasado a escalada autoritária na Áustria por alguns anos.

A segunda contribuição direta de Kelsen naquele contexto histórico foi de caráter teórico-dogmático. Tratamos da sua teoria jurídica da federação. Quando as reflexões históricas sobre o período se referem à constituição da primeira república, elas costumam dar mais atenção ao seu aspecto federativo do que à novidade da Corte Constitucional³⁸. Nesse sentido, é especialmente enfatizada a tensão entre tendências federalistas e centralistas da nova constituição³⁹. Estas palavras, contudo, são utilizadas um pouco arbitrariamente, o que não chega a ser problemático para

³⁷ KELSEN, Hans. A garantia jurisdicional da Constituição. In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, pp. 119 es ss.

³⁸ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 205: "Written largely by Hans Kelsen, the constitution framed the Austrian Republic as a federal state, with the provinces represented in the Bundesrat (Federal Chamber) to partner the Nationalrat (National Chamber), where deputies were elected in a reasonably sophisticated system of proportional representation." [Tradução livre]: "Escrita em grande parte por Hans Kelsen, a Constituição enquadrou a República Austríaca como um Estado federal, com as províncias representadas no Bundesrat (Câmara Federal) para fazer parceria com o Nationalrat (Câmara Nacional), onde os deputados eram eleitos em um sistema razoavelmente sofisticado de representação proporcional."

³⁹ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 205: "This was a fairly centralized federal system, with the Bundesrat only having a delaying veto on the Nationalrat's legislative decisions." BRAUNTHAL, Julius. **The Tragedy of Austria**. London: Victor Gollancz, 1948, p. 45: "The Austrian Constitution represents a compromise between centralism and federalism." [Tradução livre]: "Este era um sistema federal bastante centralizado, com a Assembléia Federal [Bundesrat] tendo apenas um voto retardado sobre as decisões legislativas da Assembléia Nacional [Nationalrat]."

julgamentos históricos gerais. Contudo, ao obscurecer a significação jurídica do fenômeno, prejudica-se a compreensão histórica particular dos dilemas austríacos.

A demanda por uma forma federalista de Estado não era de forma alguma uma grande novidade. Se pudermos acreditar nas palavras de Otto Bauer, os socialdemocratas já exigiam a federalização da Áustria desde pelo menos 1899⁴⁰. Contudo, entre 1918 e 1920, durante o processo constituinte, a forma federativa parecia muito mais uma concessão aos cristão-sociais, ao passo em que a esquerda tentava (e fracassava em) avançar um projeto de caráter mais centralista. A situação foi assim descrita por Kelsen:

O que levava os socialdemocratas a acelerar os trabalhos era o perigo de que a falência da Constituinte pudesse induzir os *governos das províncias [Länder]*, que pressionavam por uma Constituição, a realizá-la através de um acordo entre os próprios *Länder*, excluindo o parlamento central; e tal Constituição confederativa não podia obviamente agradar a uma socialdemocracia então orientada num sentido fortemente centralista. Por outro lado, para o partido cristão-social a rápida conclusão do projeto que a situação propunha representava uma ocasião extremamente favorável para evitar uma nova disciplina dos direitos fundamentais e de liberdade, e portanto aquele arranjo das relações entre Estado e igreja, igreja e escola, que havia sido realizado na *constituição de Weimar*.⁴¹

O que deveria ser entendido por federação, por outro lado, permanecia então um grande mistério. Por exemplo, a antiga demanda dos socialdemocratas, mencionada por Bauer⁴², era por uma federação de nações, mas durante o período revolucionário pós-guerra, somente os territórios de maioria alemã haviam consentido em integrar a Áustria Alemã – com efeito, nem todos. Os checos, os magiares, os sérvios e os poloneses, por outro lado, já haviam seguido seus rumos e, falando francamente, sequer foram convidados a integrar a nova aliança⁴³.

Aliás, a própria natureza da federação era, em grande medida, uma ficção ora histórica, ora política, que se afirmava sem grande precisão analítica. Caso a palavra fosse utilizada em um sentido muito amplo, até mesmo o Império Austro-Húngaro e o

⁴⁰ BAUER, Otto. *The Question of nationalities and Social Democracy*. Traduzido por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 422.

⁴¹ KELSEN, Hans. *A pressão pela reforma constitucional*. In *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 214-5.

⁴² Op cit.

⁴³ O que levou Voegelin a acentuar que a composição da federação não passava, na verdade, do resíduo etnicamente alemão das ruínas do antigo império, cf. VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 4: *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 152 e ss.

Segundo Reich Alemão poderiam ser entendidos por exemplos de federalismo. O primeiro consistia em uma *união real*, mas somente para fins internacionais; como vimos, a situação doméstica na Áustria-Hungria era de uma independência mútua praticamente perfeita. O Segundo Reich, por sua vez, sequer possuía um exército comum, e cada território possuía seu próprio monarca com um exército nacional, cabendo ao imperador do Reich um papel mais de articulador de políticas internacionais do que de autoridade em assuntos domésticos. Enquanto Franz Joseph era Imperador da Áustria e Rei da Hungria, Wilhelm II era Imperador do Reich somente enquanto um *princeps*, o primeiro entre seus semelhantes; domesticamente, todavia, ele permanecia somente Rei da Prússia⁴⁴.

A essência do federalismo, até aquele momento, era uma discussão de natureza mais filosófico-política que jurídico-institucional. De modo geral, se a tratava como uma espécie de categoria histórica para se referir a uma forma de Estado específica (em contraposição, por um lado, à *confederação de Estados* e, por outro, ao *Estado unitário*), mas, enquanto categoria política genérica, não era somente os socialistas austríacos do período que pautavam a sua demanda pública. No início do século passado, o exemplo mais vivo de *estado federal* era o Estados Unidos da América, que desde meados do século anterior havia se convertido em uma espécie de laboratório histórico-social que alimentava as especulações políticas europeias. De fato, é com base neste protótipo que se alcança uma noção geral acerca do que era possível entender por federalismo naquele contexto histórico. A questão era saber se este exemplo serviria aos dilemas políticos do período.

Em primeiro lugar, assim como os Estados Unidos, qualquer estado federal deveria ser, para efeitos internacionais, um único Estado soberano, ao passo que também se apresentaria, para efeitos internos, como um conjunto de Estados relativamente independentes, relativamente coordenados por meio de uma burocracia *sui generis*: a União. Em segundo lugar, na ausência de um monarca

⁴⁴ ALLINSON, Mark. **Germany and Austria since 1814**. London and New York: Routledge, 2015, p. 34: “The new *Reich* was structured along federal lines, a system which allowed power sharing between the central government and the twentyfive constituent states. Apart from three *freie Städte* (the ‘free cities’ Hamburg, Bremen and Lübeck), all were monarchies whose ruling kings, grand dukes, dukes and princes retained their titles. In theory, the *Reich* represented no more than a contract between these local sovereigns, whose individual governments continued to exercise authority over local matters such as education, policing and public hygiene.” [Tradução livre]: “O novo Reich foi estruturado em termos federativos, um sistema que permitia o compartilhamento de poder entre o governo central e os vinte e cinco estados constituintes. Além de três *freie Städte* (as ‘cidades livres’ Hamburgo, Bremen e Lübeck), todas eram monarquias cujos reis governantes, grão-duques, duques e príncipes mantinham seus títulos. Em teoria, o Reich representava apenas um contrato entre esses soberanos locais, cujos governos individuais continuaram a exercer autoridade sobre assuntos locais como educação, policiamento e higiene pública”.

eletivo ou dinástico determinável, este Estado não se pode entender como *união pessoal*, *união real* ou, de modo geral, *império*, que, enquanto categorias, ainda estavam firmemente associadas a prerrogativas pessoalmente determináveis. Em terceiro lugar este estilo de coordenação doméstica, assim como no caso da *união real*, se dá de modo permanente, de modo que a organização se constitui numa espécie de *união indissolúvel*, diferentemente de “mera” *confederação de Estados*. Estes tipos certamente estavam todos associados à noção de federação que se discutia em 1918-1920. E essas eram as qualidades que precisariam ser mais bem articuladas, não somente no vocabulário político, mas também na técnica administrativa e nos arranjos jurídicos.

Uma dificuldade especial dessa categorização resulta da evidente diferença de gênese entre o federalismo estadunidense e o federalismo austríaco. Ao menos em termos históricos, o federalismo estadunidense resulta de um acordo internacional entre Estados que, abandonando sua recém conquistada soberania, concordam em transformarem-se em uma federação soberana permanente – ao menos, este era o teatro americano. Sob esta perspectiva, a Constituição dos Estados Unidos poderia ser entendida como um tratado internacional, e de fato ela apresenta a estrutura textual de um. Seguindo em sentido diverso, a Constituição da Áustria, como bem notou Kelsen, é a constituição de um Estado unitário que optou por assumir forma federativa⁴⁵, legitimando *ex post facto* a emancipação revolucionária de alguns *Länder* que ocorreu anteriormente, e reconhecendo e instituindo os outros que comporiam a república formalizada em 1920.

Contrariando a noção internacionalista antiquada do *federalismo*⁴⁶, Kelsen caracteriza esta forma de organização pela existência de um ordenamento jurídico federal ao lado de ordenamentos locais, todos como sistemas parciais. A existência de uma Constituição formal não é propriamente uma necessidade, mas é perfeitamente possível que cada sistema parcial tenha sua própria Constituição parcial (inclusive o ordenamento federal) e que cada um desses instrumentos parciais seja, por sua vez, legitimado por uma constituição *central* ou *total*. No caso da Áustria – assim como também no caso do Brasil contemporâneo – observa-se

⁴⁵ KELSEN, Hans. A jurisdição constitucional e administrativa a serviço do Estado federativo segundo a nova Constituição federal austríaca de 1º de outubro de 1920. In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 7.

⁴⁶ A palavra *federalismo* deriva de *foedus*, que corresponde mais ou menos à noção moderna de tratado internacional. Estados ou, se a palavra incomoda, *unidades políticas* que se relacionavam por meio de um instrumento deste tipo eram, entre si, *foederati*.

uma Constituição parcial para cada estado membro cujo fundamento de validade encontra-se na constituição central⁴⁷, sem que haja a necessidade de que o ordenamento federal possua uma Constituição formal própria, tendo cada magistratura – i.e., autoridade pública, seja esta parte dos poderes administrativo, judiciário ou legislativo – em âmbito federal suas competências delimitadas na própria Constituição central. Isso não significa que a administração estadual seja subordinada à federal, mas tão somente que a legalidade de suas competências seja determinada por um único e mesmo instrumento⁴⁸. É com base nessa circunstância, aliás, que o próprio Kelsen explica o caráter “centralista” e as vantagens de uma corte constitucional para garantir a regularidade da Constituição central.

É da própria natureza da forma federalista de Estado, enquanto arranjo jurídico específico, que se podia acusar uma tensão entre tendências políticas *centralistas* e *federalistas*, entendida esta última como *descentralismo* na distribuição de prerrogativas e competências no interior da federação. Essa tensão marcou uma interessante dinâmica da democracia austríaca, sobretudo nos nove primeiros anos. Os socialdemocratas, que eram maioria durante o período revolucionário passaram a situação de oposição semipermanente então em 1920, o que restringiu sua atividade política à única província sobre a qual eles ainda mantinham uma maioria local, no caso: Viena.

Em consequência dessa situação, o *partido socialdemocrata* teve antes de mais nada de passar da posição inicial centralista a uma oposição federalista, enquanto no partido cristão-social, que está no governo tanto da União quanto da maior parte dos estados, às

⁴⁷ Ressalvas para o Brasil enquanto um federalismo de 3^a geração.

⁴⁸ Uma pequena nota, por conveniência, se faz necessária. Antes mesmo da promulgação da constituição de 1920, o desenho geral do federalismo austríaco já estava mais ou menos encaminhado por força da lei constitucional de 14 de novembro de 1918, a qual é comentada, em KELSEN, Hans. *Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich – Teil 1. In Hans Kelsen Werke*, Band 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 115-26, por Adolf Merkl, cuja capacidade para assuntos de Direito Administrativo era reconhecida por Kelsen. O fato de Kelsen ter incluído estes comentários faz supor que ele concordava com ele desde uma perspectiva jurídico-dogmática, o que era razoável. Isso não quer dizer, por outro lado, que a concepção kelseniana do federalismo decorra destes comentários ou da situação austríaca de modo geral. Kelsen propôs uma teoria geral do federalismo que terminou por integrar sua teoria geral do Estado, a qual, por sua vez, era parte da teoria geral do Direito. De modo que o federalismo não pode ser compreendido senão como a concorrência de normas jurídicas cujo âmbito espacial (territorial) de validade é ora local, ora amplo-estatal. Nada impede que concebamos, por exemplo, concorrência de normas jurídicas segundo critérios diferentes do espacial; por ex.: funcional, pessoal ou profissional. Merkl somente comentou a situação austríaca; e o fez brilhantemente, mas sem uma referência conceitual às teorias do Estado e do Direito, que é o que caracteriza o esforço de Kelsen.

tendências federalistas iniciais contrapõem-se em certas matérias acentuadas aspirações centralistas.⁴⁹

Estas duas contribuições particulares de Kelsen, a corte constitucional e a teoria do federalismo, remetem a dificuldades políticas muito próprias daquele contexto histórico-constitucional da Áustria, as quais exigiam um tratamento técnico-jurídico adequado: a garantia constitucional e a distribuição de competências. Por isso essas observações se fizeram convenientes. Mais do que isso, como logo se conhecerá, estas serão as barreiras que o oportunismo político precisará vencer (e vencerá) para a consolidação de um regime autoritário nas duas transições constitucionais seguintes. A vitória do austro-fascismo consistirá simultaneamente na derrocada da corte constitucional e na centralização de competências normativas, especialmente nas mãos do poder executivo⁵⁰.

Nada disso significa que as outras contribuições intelectuais de Kelsen no período tenham sido desimportantes. Somente acentuamos aqui os assuntos que foram politicamente determinantes para a novela constituinte da Áustria. Não poderíamos deixar de notar, por outro lado, que Kelsen foi um comentador rigoroso dos atos constitucionais da Áustria Alemã e, posteriormente, da Áustria, mesmo antes da promulgação da constituição⁵¹. Também, em publicação de caráter mais marcadamente político, e ainda durante o período revolucionário, Kelsen faz uma defesa pública do sistema de voto proporcional (*Proportionalwahlsystem*) defendido por Karl Renner (cujo nome popular era *Proporz*, em contraposição ao *Majorz*); e a primeira parte desse artigo⁵² contém o germe do que seria a sua teoria da democracia, apresentada inicialmente em *Von Wesen und Wert der Demokratie*, a qual é importante para o período por motivos próprios. Por fim, também a crítica da soberania estatal e a defesa da primazia do Direito Internacional sobre o estatal, defendida pela primeira vez em *Das problem der Souveränität und die Theorie des Volkerrecht*, são argumentos absolutamente provocadores, considerando-se a época de sua publicação. Poderíamos citar outros exemplos, mas ocorre que nenhum

⁴⁹ KELSEN, Hans. A pressão pela reforma constitucional. In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 217.

⁵⁰ A questão específica da posição sobre o parlamentarismo de Kelsen vs. o anti-parlamentarismo de Voegelin será discutida em um momento mais adequado (mais ao final desta Tese).

⁵¹ As quatro primeiras partes, correspondentes aos atos constitucionais pré-constituição, se encontram no quinto volume do *Werke*. As partes que comentam a constituição definitiva está programada para o sétimo volume, segundo os editores.

⁵² KELSEN, Hans. Das Proportional(wahl)system. In **Hans Kelsen Werke**, Band 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, pp. 26 e ss.

destes seriam os assuntos em evidência nos períodos de transformação constitucional tratados aqui, como logo se evidenciará.

No que toca a leitura de Voegelin sobre estas questões constitucionais da primeira república, a situação política de impasse e a incerteza à esta associada, nada de particularmente surpreendente pode se depreender. Durante o período em que ocorria a transição democrático-revolucionária, e durante os primeiros anos que seguiram a fundação formal da república pela promulgação constitucional, as orientações categóricas e formas intelectuais que caracterizariam o pensamento de Voegelin ainda estava nos primeiros estágios de sua formação. Ele ainda era um estudante, e sua tese de doutorado – deveras importante para a compreensão de seus trabalhos posteriores – somente seria defendida em 1922, sob a tutela de Hans Kelsen e Othmar Spann. Naquele momento, portanto, ele sequer esboçava um interesse particular pela questão austríaca e muito menos se sabe de sua posição política geral sobre tais assuntos. É possível aceitar que seja verdade seu testemunho próprio de que ele tenha votado, inicialmente, em favor dos socialdemocratas, embora tenha claramente apoiado os cristão-sociais nas eleições posteriores⁵³. Sua crítica, em 1929, ao oportunismo político dos cristão-sociais, por outro lado, é bastante ambígua e, como se verá, tinha pouca relação com seu entusiasmo pelo crescente autoritarismo de Estado e por uma retórica nacionalista à qual reclamava caráter teórico.

Desta sua publicação de 1929, é possível dizer que a leitura das circunstâncias histórico-políticas da constituição republicana não era nem exagerada, nem particularmente exótica. Somente era o caso de perceber-se que Voegelin ambicionava uma abordagem – por falta de um termo melhor: – “holística” para a descrição destas circunstâncias, o que se traduziu numa diferença mais de acentuação do que de conteúdo quando comparada aos juízos de Kelsen. Por exemplo: assim como Kelsen, Voegelin entendia que a Áustria era de fato um Estado unitário que havia optados *a posteriori* pela forma federativa de administração, como também que o tipo [federação] era largamente histórico-contingente e sua transposição para o Estado austríaco implicava certas dificuldades conceituais⁵⁴. Ele

⁵³ VOEGELIN, Eric. *Autobiographical Reflections*. Columbia: University of Missouri Press, 2011.

⁵⁴ Embora se possa notar certa motivação nacional nas considerações, em VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 153: “The resolution of October 30, 1918, of the provisional National Assembly had established Austria as a centralized, unitary state without even mentioning the provinces [Länder] in the constitutional text. There were strong indications that Austria could have developed into a unitary state without

também havia entendido, mais fundamentalmente, que o arranjo federalista, em contraposição à uma alternativa centralista, havia sido resultado de uma concessão dos socialdemocratas aos cristão-sociais, na medida em que estes fracassavam em avançar um modelo centralista e uma revisão ampliativa de direitos fundamentais individuais e coletivos inspirados em Weimar⁵⁵ – ou seja, exatamente o mesmo

suffering all too great inner distress. The federal state, in the full sense of the word, is attached to specific, historical situations: to the small states under sovereign princes of Germany, or to the colonial foundings in America. The Austrian crown provinces, by contrast, were already unified under the Habsburg monarchy for many decades and some even for many centuries. Within the German provinces that comprise the present territory of the Austrian republic, no ethnic differences such as those between the German southwest and the heavily Slavic central and eastern Germany existed. It would be equally difficult to describe the provincial units as carriers of independent, intellectually highly developed cultures. In brief: There has never existed such an essential difference between a Tyrolian and a Salzburger, an East Tyrolian and a Carinthian, a Lower and an Upper Austrian farmer, a Styrian and Burgenlander, that this difference could have served as the basis of even a modest political independence". [Tradução livre]: "A resolução de 30 de outubro de 1918 da Assembleia Nacional provisória estabeleceu a Áustria como um Estado centralizado e unitário, sem sequer mencionar as províncias [Länder] no texto constitucional. Havia fortes indícios de que a Áustria poderia ter se desenvolvido em um Estado unitário sem sofrer muito estresse interno. O Estado federal, no sentido pleno da palavra, está ligado a situações históricas específicas: aos pequenos estados sob os príncipes soberanos da Alemanha, ou às fundações coloniais na América. As províncias da coroa austríaca, ao contrário, já estavam unificadas sob a monarquia dos Habsburgos por muitas décadas e algumas até por muitos séculos. Dentro das províncias alemãs que compreendem o atual território da república austríaca, não existiam diferenças étnicas como aquelas entre o sudoeste alemão e a fortemente eslava central e oriental da Alemanha. Seria igualmente difícil descrever as unidades provinciais como portadoras de culturas independentes e intelectualmente altamente desenvolvidas. Em suma: nunca existiu uma diferença tão essencial entre um tirolês e um salzburguês, um tirolês oriental e um caríntio, um agricultor da baixa e da alta austríaca, um estiriano e um burgenlandês, que essa diferença pudesse servir de base até para uma independência política modesta."

⁵⁵ VOEGELIN, Eric. *The Austrian Constitutional Reform of 1929*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 154: "As beffited the situation, the constitution of 1920 was a federal constitution. But the defeat of the idea of a unitary state was not so much a victory of the state governments over the Viennese central government as it was the first expression of a consolidation of political power relationships. Federalist policy clashed with the interests of the Christian Socialist Party, and the growth of the states' power was at the same time a growth of the bourgeois opposition. In the summer of 1920 this power has become so strong that the Social Democratic Party could no longer assert the fundamental rights and freedoms that had been patterned on the Weimar constitution (by which the Catholic marriage law would probably have fallen at the same time), but was forced to content itself with the promise of a later treatment of the matter (which has not occurred to date). The demands for a unitary state or a federal state had become the demands of the two major power groups that were gradually becoming equally balanced, the social democratic and bourgeois parties. At that time, the social democratic impulse had already found its main support in the urban district of Vienna, whereas the base of bourgeois power was in the provinces. In the period prior to 1920, the opposition between Vienna and the states that had always been latently present in the monarchy developed with full intensity." [Tradução livre]: "Como convinha à situação, a Constituição de 1920 era uma Constituição federal. Mas a derrota da ideia de um estado unitário não foi tanto uma vitória dos governos estaduais sobre o governo central vienense, mas sim a primeira expressão de uma consolidação das relações de poder político. A política federalista colidiu com os interesses do Partido Socialista Cristão, e o crescimento do poder dos estados foi ao mesmo tempo um crescimento da oposição burguesa. No verão de 1920, esse poder tornou-se tão forte que o Partido Social Democrata não podia mais afirmar os direitos e liberdades fundamentais que haviam sido modelados na constituição de Weimar (pela qual a lei do casamento católico provavelmente teria caído ao mesmo tempo), mas foi forçado a se contentar com a promessa de um tratamento posterior do assunto (o que não ocorreu até agora). As demandas por um Estado unitário ou um Estado federal tornaram-se as demandas dos dois principais grupos de poder que

entendimento de Kelsen⁵⁶. O que se nota, contudo, como foco das considerações, é a exagerada menção do fracasso de Karl Renner em avançar um modelo centralista de Estado, e também a caracterização negativa do impasse entre partidos como condição permanente da República⁵⁷.

Longe de ser uma questão menor, contudo, esta diferença de acentuação fundamental se demonstrará sintomática para a compreensão dos trabalhos posteriores de Voegelin, inclusive de sua contenda contra Kelsen. O argumento que Voegelin buscava construir, afinal de contas, não envolvia simplesmente questionar o federalismo enquanto um arranjo mais inconveniente que um possível centralismo, seja por razões de justiça ou de expediência. A crítica mais ou menos discreta ao federalismo segue da concepção de que este arranjo obscurece, assegura e perpetua, como em uma triste balança, o impasse dinâmico entre os poderes partidários⁵⁸. E o problema dos partidos, como se verá em capítulo próprio, é que, enquanto representantes de interesses particulares, eles obstruem o processo supostamente histórico de formação de uma consciência política verdadeiramente nacional que corresponda à uma sociedade mais ou menos homogeneizada e apta a produzir “decisões políticas”.

foram gradualmente se igualando, os partidos social-democratas e burgueses. Naquela época, o impulso social-democrata já havia encontrado seu principal apoio no distrito urbano de Viena, enquanto a base do poder burguês estava nas províncias. No período anterior a 1920, a oposição entre Viena e os estados que sempre estiveram presentes de forma latente na monarquia desenvolveu-se com plena intensidade.”

⁵⁶ Kelsen, por mais que fosse abertamente defensor dos direitos civis e humanos, não estava particularmente preocupado com esse fracasso. A carta de direitos anteriormente vigente, e que foi recepcionada pelo poder constituinte, parecia – mesmo que provisoriamente – suficiente para ele.

⁵⁷ VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, pp. 153 e 155.

⁵⁸ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 157: “The stronger reality of the provinces was sufficient to establish the state formally as a federal state and to play an increasing role in the symbolism of the state: Austria had transformed itself from a republic to a federal state and its legislative organ from National Council to a Bundestag. But this real supremacy over the democratic substance of the state structure was once again restricted significantly by a different, still stronger reality factor — the party organizations, which play a similar role in the history of the republic as did the nationalities in the monarchy.” [Tradução livre]: “A realidade mais forte das províncias foi suficiente para estabelecer o estado formalmente como um Estado federal e desempenhar um papel crescente no simbolismo do Estado: a Áustria havia se transformado de uma república em um Estado federal e seu órgão legislativo de Conselho Nacional em um Bundestag [assembleia federal]. Mas essa supremacia real sobre a substância democrática da estrutura do Estado foi mais uma vez restringida significativamente por um fator de realidade diferente e ainda mais forte – as organizações partidárias, que desempenham um papel semelhante na história da república como o fizeram as nacionalidades na monarquia.”

2.3. Sobre a novela constitucional de 1929⁵⁹

Diferentemente do texto supramencionado de Voegelin, em que ele comenta a reforma de 1929, os textos de Kelsen sobre o assunto antecedem a reforma, de modo que neles se comenta, na verdade, somente o rascunho – a proposta inicial – da reforma que foi realmente aprovada. Isso significa que, desde uma perspectiva técnica, estes comentários deveriam ser avaliados com algum cuidado historiográfico e contrastados com a reforma que efetivamente sucedeu em dezembro de 1929⁶⁰. Essa seria, evidentemente, uma recomendação necessária se esta pesquisa se ocupasse de avaliar os aspectos particulares da reforma constitucional de 1929. No entanto, mesmo que algumas dentre as críticas de Kelsen possam ser politicamente intempestivas, sua preocupação geral permaneceu bem orientada. O que já será possível demonstrar.

Aqui nesta Tese de Doutorado, se tratará da novela de 1929 como uma espécie de evento transitório, no qual o ímpeto autoritário dos adversários da democracia conquista sua primeira vitória no sentido de enfraquecê-la. Mas para que

⁵⁹ Em termos de linguagem acadêmica, não sei se é um título adequado para esta seção do capítulo.

No que concerne ao conteúdo desta, no entanto, eu achei um título bastante feliz. O objeto da seção é, acima de tudo, a percepção dos autores sobre as circunstâncias políticas que acompanharam a aprovação da segunda emenda constitucional à B-VG/20, bem como suas possíveis consequências. Nesse sentido, o título é um jogo de palavras. *Novelle*, em alemão, é um termo que pode se referir ou à um gênero textual-literário específico ou, no “juridiquês”, à emenda de um texto legal (o que inclui os textos constitucionais). É certo que o modo tecnicamente correto de traduzir-se o termo *Bundes-verfassungsnovelle* seria *Emenda à Constituição Federal*; mas quem, como nós, focar na leitura dos eventos históricos em questão – mesmo que a nós somente interesse informarmo-nos sobre a opinião de certos autores –, apreciará que a excentricidade da sucessão quase parece um tipo muito estúpido de ficção épica, uma *novela constitucional* cujo conteúdo é incrivelmente verdadeiro.

⁶⁰ Para ilustrar, considere o seguinte comentário de Kelsen sobre a proposta, no que concerne a eleição do presidente federal, em KELSEN, Hans. As linhas fundamentais da reforma constitucional (I). In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 226: “Este último deve ser eleito pelo povo. Se na votação popular nenhum dos candidatos obtiver a maioria dos votos válidos, o poder de elegê-lo passa à Assembleia Federal. Já que nas condições políticas existentes na Áustria é totalmente improvável que a primeira votação leve a tal resultado, para a eleição do presidente federal vai ser a *Assembleia Federal*, na prática, que será levada em conta, e não o povo. A assembleia deve escolher entre os três candidatos que tiverem obtido o maior número de votos na eleição popular. Assim sendo, existe a possibilidade de que o Parlamento eleja *precisamente* o candidato que menos confiança obteve do povo, o que, naturalmente, colocará o Parlamento em nítido antagonismo com aquele. Com isso o projeto, que está posto sob o signo do combate ao parlamentarismo, acaba por fortalecê-lo”. O resultado final da reforma constitucional, contudo, seguiu no sentido de que, na circunstância de nenhum candidato alcançar mais da metade dos votos válidos, se deveria instaurar um segundo turno disputado somente pelos dois candidatos mais votados (B-VG/30, Artikel 60, §2º). Do mesmo modo, a transformação do Bundesrat em Länder- und Ständerat (mencionado no em B-VG/30, Artikel 24, *caput*), que foi corretamente alardeada por Kelsen (Op cit. p. 223), não chegou a se concretizar na reforma. A efetiva transformação daquele órgão federativo-parlamentar em órgão corporativo somente se realizou com a constituição autoritária de 1934.

essa caracterização seja possível, alguns esclarecimentos históricos são necessários.

Retornando brevemente ao tratado de Saint-Germain, um de seus efeitos práticos determinantes para o curso dos eventos transcorridos a primeira república foi a imposição, por parte dos vencedores, de que a Áustria livre não poderia manter um exército nacional particularmente numeroso⁶¹. Durante o período revolucionário, na verdade, o exército imperial já havia se desmanchado, de modo que os esforços de emancipação política pós-imperial e de pacificação dos *Länder* remanescentes foram assegurados por grupos armados independentes, ou então vinculados a forças privadas ou partidárias relativamente articuladas – chamadas geralmente de *forças paramilitares* ou *exércitos privados*; nesta pesquisa, se adotará a denominação de *milícias*.

No cenário político pós-constituição, com a impossibilidade de desenvolver-se uma organização militar centralizada oficial que fosse suficientemente eficaz para a manutenção da segurança pública, estas milícias transformaram-se e, de certo modo, formalizaram-se. Nomeadas ou não, articuladas ou não, tendencialmente violentas ou não, de todo modo elas permaneceram ativas. Havia, dignos de nota, certos grupos de direita⁶² relativamente independentes de *Frontkämpfer*, mas os grupos mais importantes eram, sem dúvida, o *Republikanische Schutzbund* vinculado frouxamente ao partido social-democrata e fortemente às alas mais à esquerda deste, e a *Heimwehr*⁶³ (mais tarde: *Heimatschutz*), que era um grupo de direita

⁶¹ Não conseguimos mais localizar a informação em nosso material, mas acreditamos que as forças militares não podiam consistir em mais 30.000 homens.

⁶² Que ora favoreceriam os pan-alemães, ora os cristão-sociais, ora (mais tarde) os nazistas, ora um ideário geral não perfeitamente representável. Em tese, por estas milícias não consistirem em forças nacionais oficiais (embora muitas delas pudessem ser chamadas de nacionalistas), nada impedia que elas atuassem internacionalmente. De fato, a atuação de milícias alemãs em solo austríaco – em especial a SS – pode ser verificada mesmo antes da anexação de 1938. Em nota adicional, o conceito de “direita” como categoria sociologicamente conveniente poderia levantar certas suspeitas de alguns leitores contemporâneos; de fato, o conceito era tão flúido e escorregadio no período em tela quanto ainda o é hoje – se não, mais! Para julgamentos históricos gerais, contudo, não acredito que a categorização seja particularmente polêmica. Por um lado, não seria exagerado sugerir que estes agentes políticos, de modo geral, reclamavam (ou, ao menos, aceitavam em certa medida) eles próprios o emprego da categoria. De outro modo, o leitor poderá restringir o uso da denominação de modo puramente negativo, fazendo significar *não-socialista* (e possivelmente liberal), diminuindo assim (embora de forma alguma eliminando) a generalidade da proposição, ou então simplesmente *não-socialdemocrata*, e aí cometendo o pecado oposto, abrangendo muito pouco, embora igualmente sem maiores consequências.

⁶³ BELLER, Steven. *A Concise History of Austria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 208: “The state, moreover, was never able to achieve a monopoly of force. Private armies continued to exist even after the state and its borders had been secured. On the left, the Social Democrats had their own military force, the Republikanische Schutzbund (Republican Defence League), led by the former army minister Julius Deutsch. On the right, there were initially groups of ‘Frontkämpfer’ (battle-front veterans), but these were eventually superseded by the Heimwehr

partidariamente indiferente, ou melhor: agressivamente anti-partidário e antiparlamentarista⁶⁴. Mais tarde, a *Heimwehr* seria crucial para a escalada autoritária de Engelbert Dollfuss, e seria também sua ponte de colaboração direta com Mussolini, mas mesmo a novela de 1929 seria impensável sem sua presença.

Por ora, e para a presente narrativa, tudo começará, por assim dizer, em 1927:

A fire fight between Schutzbund and Frontkämpfer units in Schattendorf, Burgenland in January 1927 led to the deaths of a man and a child. At the subsequent murder trial of the accused Frontkämpfer, the jury acquitted them in a travesty of justice that infuriated the Viennese working classes. This led to a mass demonstration on 15 July that got out of Social Democratic control, and the Justice Ministry was set alight. When the police failed to restore order, Schober called army units. There were scenes on the urbane Ringstrasse resembling civil war, and by day's end 89 demonstrators were dead, 600 severely wounded. In protest the Social Democrats called a national general strike for 16 July, but the response was patchy, and the government, aided by Heimwehr units, rode the strike out. The Social Democrats were defeated at home; the government was strengthened, as was the Heimwehr. The republic has suffered a body blow from which it never fully recovered.⁶⁵

(Home Defence).” [Tradução livre]: “O Estado, além disso, nunca foi capaz de obter o monopólio da força. Exércitos privados continuaram a existir mesmo depois que o estado e suas fronteiras foram asseguradas. À esquerda, os social-democratas tinham sua própria força militar, a Republikanische Schutzbund (Liga de Defesa Republicana), liderada pelo ex-ministro do Exército Julius Deutsch. À direita, havia inicialmente grupos de 'Frontkämpfer' (veteranos da frente de batalha), mas estes foram eventualmente substituídos pelo Heimwehr (Home Defense).”

⁶⁴ VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 167-8: “In its struggle against anti-state internationalism, the Home Defense Force emphasizes its non partisanship. Its attacks are aimed directly at the Social Democratic Party only because this party preaches class struggle and arouses dissatisfaction among the masses [...]. Its nonpartisan character manifests itself in its opposition to the party machines.” [Tradução livre]: “Em sua luta contra o internacionalismo antiestatal, a Força de Defesa Doméstica [*Heimwehr*] enfatiza seu apartidarismo. Seus ataques são direcionados diretamente ao Partido Social Democrata apenas porque este partido prega a luta de classes e desperta a insatisfação das massas [...]. Seu caráter apartidário se manifesta em sua oposição às máquinas partidárias.”

⁶⁵ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 211-2. [Tradução livre]: “Um tiroteio entre unidades da Schutzbund e de Frontkämpfer em Schattendorf, Burgenland, em janeiro de 1927, levou à morte de um homem e uma criança. No subsequente julgamento de assassinato dos membros de Frontkämpfer acusados, o júri os absolveu em uma farsa de justiça que enfureceu as classes trabalhadoras vienenses. Isso levou a uma manifestação em massa em 15 de julho que saiu do controle social-democrata, e o Ministério da Justiça foi incendiado. Quando a polícia não conseguiu restaurar a ordem, Schober chamou unidades do exército. No final do dia, 89 manifestantes estavam mortos, 600 gravemente feridos. Em protesto, os social-democratas convocaram uma greve geral nacional para 16 de julho, mas a resposta foi mal organizada, e o governo, auxiliado por unidades do Heimwehr, pôs fim à greve. Os sociais-democratas foram derrotados em casa, e o governo foi fortalecido, assim como o Heimwehr. A república sofreu um golpe do qual nunca se recuperou totalmente.”

A manifestação em 15 de julho de 1927, embora convocada e amplamente apoiada pelos social-democratas, manteve, em larga medida, um caráter espontâneo e extrapartidário. Nesse sentido, não é particularmente surpreendente que tanto a direção socialdemocrata, quanto os milicianos do *Schutzbund* tenham fracassado em acalmar os manifestantes quando estes se tornaram violentos ao ponto de incendiar o palácio de justiça. A decisão de escalar a violência contra aqueles, contudo, foi tomada por Johannes Schober, político cristão-social que havia sido chanceler entre 1921-1922, e era naquele momento chefe geral da polícia em nível federal. Sua estratégia de armar a polícia e ordenar que esta atirasse contra manifestantes havia sido inicialmente impedida pela administração local. A decisão somente pôde ser tomada porque Schober, contornando a administração vienense completamente, pediu autorização ao então chanceler Ignaz Seipel. A participação ativa dos cristão-sociais na escalada de violência que resultou no massacre não impediu que eles, de algum modo, conseguissem convencer seus seguidores (e, até certo ponto, a si próprios) de que a culpa do ocorrido era, na verdade, da esquerda marxista⁶⁶.

A percepção de que os social-democratas haviam sido derrotados em casa é um tanto exagerada, tendo em vista que eles permaneceram sendo o partido mais amplamente representado no parlamento durante os próximos anos ainda e mantendo margens mais ou menos estáveis. Sugerir que o episódio não teve certos vencedores, por outro lado, seria um equívoco. De modo especial, a *Heimwehr*,

⁶⁶ O depoimento de Kurt Schuschnigg sobre o episódio deve servir para ilustrar o argumento da direita política que provavelmente circulava naquele momento, em SCHUSCHNIGG, Kurt. **Farewell Austria**. London: Cassel and Company, 1938, p. 104: "From the House of Parliament, which faces the Law Court, I was na eyewitness of what happened, and I am able to confirm from personal experience that the disaster, which might have become ever greater than it was, could have apparently been avoided if the government had acted and opposed its armed forces to the raging mob in time. But such intervention was not allowed by the laws then in force, for the police was under the direct control of the Socialist Mayor of Vienna, who refused to give the necessary orders. Police action, when it did occur, was belated, a fact which resulted in heavy loss on both sides. Had the authorities been able, in good time, to make it clear how grave the situation was, most of those demonstrators who eventually paid with their lives for the folly of their leaders, might have escaped. The police acted with great energy and paid a heavy toll in blood, thus saving the capital from consequences that might have been incalculable." [Tradução livre]: "Da Casa do Parlamento, que fica em frente ao Tribunal de Justiça, fui testemunha ocular do que aconteceu e posso confirmar por experiência própria que o desastre, que poderia ter se tornado cada vez maior do que foi, aparentemente poderia ter sido evitado se o governo tivesse agido e opusedo suas forças armadas à multidão enfurecida a tempo. Mas tal intervenção não era permitida pelas leis então vigentes, pois a polícia estava sob controle direto do prefeito socialista de Viena, que se recusava a dar as ordens necessárias. A ação policial, quando ocorreu, foi tardia, fato que resultou em pesadas perdas para ambas as partes. Se as autoridades tivessem podido, em tempo útil, deixar clara a gravidade da situação, a maior parte dos manifestantes que acabaram por pagar com a vida a loucura dos seus dirigentes, poderiam ter escapado. A polícia agiu com muita energia e pagou pesado tributo com sangue, salvando assim a capital de consequências que poderiam ser incalculáveis."

percebida como uma força nacional capaz de combater a esquerda marxista e judia, como que da noite para o dia transforma-se em uma espécie de campeã política para quase todos os conservadores austríacos. Angariando novos membros e incorporando paulatinamente grupos menores de direita, ela ganha notoriedade e cresce numericamente nos anos seguintes. Mais relevantemente, ela ganha dois aliados importantíssimos. Dentro do país, Ignaz Seipel passa adotar publicamente uma posição apologética – e até bastante promocional – da *Heimwehr*. É difícil adivinhar quais eram os planos que um calculista político capaz como Seipel tinha para aquela milícia em particular, mas enquanto padre ele comungava da posição antidemocrática geral da igreja católica⁶⁷, e era ainda mais entusiástico com relação as agendas antiparlamentar e pró-corporativista esposada pela *Heimwehr*; também é possível que, num momento em que uma direita até então bastante fragmentária passa a unir-se em torno da *Heimwehr*, ser tomado por um adversário desta seria, no mínimo, um inconveniente político. O aliado que os milicianos ganham fora do país é ainda mais importante. Benito Mussolini passa a fornecer recursos financeiros e armamentos para que a *Heimwehr* possa combater a suposta ameaça do comunismo e, simultaneamente, fomentar o fascismo na Áustria.

Com a renúncia de Seipel em 1929, a *Heimwehr* fica carente de uma liderança que possa capitanejar uma reforma constitucional de tipo fascista-corporativista. O sucessor de Seipel, Ernst Streeruwitz, não conta com a mesma simpatia dos milicianos, e o partido Cristão-Social é lembrado mais uma vez que a *Heimwehr* não é um braço armado do partido e, na verdade, é francamente aversa (assim como Seipel) ao próprio conceito de partidos políticos de modo geral. Partidos políticos, afinal de contas, são artefatos da democracia parlamentar, ao passo que uma “verdadeira democracia” – um chavão de Seipel – somente seria possível mediante o seu desaparecimento.

Em setembro, a *Heimwehr* ameaça remover Streeruwitz à força caso este não encaminhe uma reforma total da constituição⁶⁸ – de acordo, é claro, com um ideal

⁶⁷ CARTER-SINCLAIR, Michael. “All the German Princes Driven Out!” The Catholic Church in Vienna and the First Austrian Republic. In MILLER, Paul; MORELON, Claire. **Embers of Empire**: Continuity and Rupture in the Habsburg Successor States after 1918. New York: Berghahn, 2019, pp. 117 e ss.

⁶⁸ KONDERT, Reinhart. **The Rise and Early History of the Austrian Heimwehr** (tese de doutorado). Texas: Rice University, 1972, p. 133: “In mid-September the Heimwehr took its ‘bold’ step. In a newspaper article which was entitled ‘Last Warning’, published in the Alpländische Heimatwehr, it issued a virtual ultimatum to Streeruwitz government and demanded ‘total reforms’. If the Streeruwitz felt itself to weak to effectuate the ‘appropriate’ constitutional reforms, it would have to be removed by force.” [Tradução livre]: “Em meados de setembro, o Heimwehr deu seu passo

difuso de corporativismo antiparlamentarista. Aconselhado por Seipel, Streeruwitz renúncia e em seu lugar entra novamente Johannes Schober, que em função da sua atuação violenta em 1927 contra os manifestantes ficou conhecido entre o público conservador como uma espécie de defensor da “lei e da ordem”. Mais uma vez na posição de chanceler, e sentado num barril de pólvora chamado *Heimwehr*, Schober assume entusiástico a missão de mudar a lei e a ordem constitucional. É ele quem efetivamente apresenta a proposta de reforma constitucional que será objeto das críticas de Kelsen. Para completar o elenco, apontado como relator para o processo da emenda constitucional, Kurt Schuschnigg – quem mais tarde será o sucessor de Engelbert Dollfuss, e, portanto, o segundo e último ditador da Áustria antes do *Anschluss* – se torna seu mais apaixonado defensor. À época dos fatos, contudo, nem a *Heimwehr*, nem Schober e nem Schuschnigg, seriam suficientemente sagazes (ou politicamente capazes) para aprovar uma reforma radical nos termos demandados pelos fascistas, e a virada austro-fascista deveria aguardar mais uns poucos anos. Por ora, pelo menos, os verdadeiros vencedores foram os cristão-sociais, os quais sequestraram a insatisfação difusa e mal organizada da *Heimwehr* e a transformaram em um programa de enfraquecimento político dos social-democratas, como logo será analisado.

De modo geral, esses são os papéis e os personagens da novela constitucional que mereciam atenção prévia. Agora ficará mais fácil tratar das posições de Kelsen e Voegelin perante o caráter geral da reforma.

Para seu mérito, se nota que a leitura que Voegelin faz da novela não é nem um pouco gentil com os cristão-sociais, embora sua crítica política pareça secundária em seu texto e ele a tente justificar em uma formulação “holística” ou “histórico-espiritual” dos eventos. A sua tese de fundo, como se sabe, é que não existia nenhuma nação austríaca historicamente determinável, e, portanto, a Áustria não era um Estado-nação⁶⁹. Esta proposição é o seu maior pressuposto, e também, paradoxalmente, a tese que se pretende provar nos seus argumentos particulares; esta espécie de retórica *circulus in probando*, por sinal, é característica do trabalho

“ousado”. Em um artigo de jornal intitulado ‘Último Aviso’, publicado no Alpländische Heimatwehr, emitiu um ultimato virtual ao governo de Streeruwitz e exigiu ‘reformas totais’. Se o Streeruwitz se sentisse fraco demais para efetuar as reformas constitucionais ‘apropriadas’, teria de ser removido à força.”

⁶⁹ VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 149.

de Voegelin, como o leitor terá a oportunidade de perceber em outros momentos deste trabalho.

Sugeria ele que, na ausência de um povo austríaco, qualquer processo constituinte somente poderia resultar de uma construção puramente jurídica em torno de axiomas políticos gerais – taxativamente: ou democracia parlamentar, ou ditadura. Contudo, este seria somente um “primeiro momento” do processo constituinte, e ainda deveria seguir um “momento secundário” em que as normas deveriam ser efetivamente articuladas, e isso poderia ocorrer de uma entre duas maneiras: pela atuação técnica de especialistas *ou* pela conveniência política de atores políticos. A hipótese é débil, para dizer o mínimo, mas está claro que se trata de uma tentativa de qualificar em um tipo de grande esquema teórico os resultados observados da constituição de 1920 (“editada” por Kelsen, diz ele) e a emenda de 1929 (articulada pelos interesses do Partido Cristão-Social). O leitor talvez esteja tentado a desprezar completamente esta terminologia, mas já se verá o que ela realmente significa para Voegelin.

De sua parte, Kelsen estava preocupado, antes da aprovação da reforma, que a conversão do *Bundestag* em um *Landes- und Ständestag* seria um desmonte da forma federalista de estado. De fato, dizia ele que “[a] reforma é tão profunda que cabe sinceramente indagar se não estamos diante de uma *mudança total*⁷⁰ da Constituição, no sentido do art. 44-2 da lei constitucional federal”⁷¹. Mesmo que, no fim do dia, a conversão não se tenha concretizado de fato, é preciso admitir que a forma federativa de Estado sofreu ataques bastante consideráveis. Assim o reconheceu o próprio Voegelin quando, corretamente, sugeriu que a independência

⁷⁰ É preciso um certo cuidado na hora de interpretar este termo grifado por Kelsen. Ele se refere aqui ao termo *Gesamtänderung der Bundesverfassung* contido no Art. 44 da B-VG. Esse comentário não possui natureza necessariamente político-teórica ou político-especulativa, mas meramente jurídico-técnica, na medida em que existe uma diferença discreta entre o procedimento para aprovar novas leis constitucionais (44-1) e o procedimento para alterar substancialmente ou totalmente a constituição (44-2). É perfeitamente possível que, ao exigir uma *mudança total* da constituição, a *Heimwehr*, por exemplo, estivesse exigindo a ativação desse procedimento. É importante notar, por outro lado, que o sentido genérico de *mudança total* de uma constituição – como substituir um instrumento por outro, independentemente dos meios – é muito provavelmente o que qualquer outra pessoa teria em mente. Nesse sentido, como vimos, o próprio Kelsen, quem obviamente reconhecia a validade jurídica da B-VG/20, entendeu que a promulgação desta decorreu de um processo revolucionário precisamente porque sua instituição se deu independentemente de qualquer procedimento que poderia estar programado no instrumento anterior. Ou seja, uma *mudança total* pode realmente se dar *fora da constituição* (i.e., fora do Art. 44-2), ou então decorrer de atos antijurídicos e validados (ou simplesmente desprezados) somente *ex post facto*. Ver AUSTRIA. [Constituição (1920-1934; 1945-)]. **Bundes-Verfassungsgesetz Republik Österreich**. Wien, Österreich: Konstituierende Nationalversammlung, 1920.

⁷¹ KELSEN, Hans. A pressão pela reforma constitucional. In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 224.

da Viena Vermelha, em especial, estava sob ataque⁷². Disse ele que, desde a reforma, a “Austria would be a unitary state for one-third of its population and a federal state for the remaining two-thirds”⁷³.

A perda de independência de Viena significava a perda de capacidade política do Partido Socialdemocrata em aprovar e executar políticas públicas. A proibição, para a administração, de instaurar novos tributos autonomamente era especialmente polêmica. Por um lado, havia a percepção ordoliberal de que a sobretribuição politicamente motivada era danosa à economia do Estado como um todo, e, por outro, a percepção progressista de que os programas sociais dos marxistas, como o programa habitacional de Vienna, custosos como eram, existiam justamente para corrigir falhas de mercado, e que altas tributações eram justificadas precisamente pelas dramáticas circunstâncias econômicas que se verificavam na Áustria⁷⁴. Não é, de forma alguma, uma discussão que soaria estranha ainda nos dias de hoje. De todo modo, é bastante difícil justificar em termos puramente econômicos a retirada excepcional de uma prerrogativa política de um governo provincial específico, e justamente o único nas mãos dos socialdemocratas, resguardando aos demais a faculdade de arbitrar autonomamente seus próprios tributos.

Ainda assim, desde uma perspectiva ingenuamente otimista, o deslocamento desde um federalismo acentuado em direção ao centralismo parcial pós-reforma não precisa ser entendido como especialmente antidemocrático somente porque prejudicial aos socialdemocratas. De modo geral, o caráter político da reforma talvez possa ser entendido como a relativização das prerrogativas do parlamento em favor de um presidencialismo moderado. Algumas das propostas chegaram a ser celebradas por Kelsen, como, por exemplo, a limitação da imunidade dos

⁷² VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 157: “According to the revision, the distribution of powers between federation and states apportions the provinces a share of jurisdictions that is so negligible and insignificant that one can hardly speak of an independent legal and therefore political existence of the member states anymore. From these meager remains, according to the proposal, Vienna was to give up even more. The taxation power (the most important remaining one) was removed from Vienna’s legislative powers (Article 109 Rv.) and was to come under special regulation by the constitutional law governing finances.” [Tradução livre]: “De acordo com a revisão, a distribuição de poderes entre a federação e os estados atribui às províncias uma parte das jurisdições que é tão desprezível e insignificante que dificilmente se pode falar de uma existência jurídica independente e, portanto, política dos estados membros. Desses escassos restos, segundo a proposta, Viena abria mão ainda mais. O poder tributário (o mais importante remanescente) foi removido dos poderes legislativos de Viena (Artigo 109 Rv.) e passou a ser regulado de forma especial pela lei constitucional que rege as finanças.”

⁷³ Ibid. p. 158. [Tradução livre]: “Austria seria um Estado unitário para um terço de sua população e um Estado federal para os outros dois terços.”

⁷⁴ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

parlamentares e, também, no que diz respeito ao processo legislativo, a possibilidade de consulta popular na hipótese de inércia do legislativo⁷⁵. Mesmo a inovação mais polêmica da reforma, que foi a possibilidade de o presidente federal – agora eleito por voto popular – editar decretos de necessidade (*Notverordnungen*), a qual foi sobriamente criticada por Kelsen⁷⁶, restou por não ser mais que um artefato simbólico e, nesse sentido, muito menos severo do que poderia ter sido. Do modo como foi incorporada à constituição, esta prerrogativa legislativa do presidente restou sensivelmente limitada, de modo a não poder alterar disposições constitucionais e nem orçamentárias, e podendo sobretudo ser quase que prontamente repelida por maioria simples do *Nationalrat*. De fato, até hoje, este instrumento que continua presente na constituição austríaca nunca chegou a ser utilizado⁷⁷. A razão para isso parece óbvia: em situação de “normalidade constitucional”, nenhum presidente esteve ainda disposto a arcar com os custos políticos de editar um decreto de necessidade⁷⁸. Isso, é claro, é uma situação que pode mudar a qualquer momento⁷⁹.

Sobre um outro ponto em especial, no que toca à composição dos membros das cortes administrativa e constitucional, a reforma foi, em termos de pragmatismo político, mais notadamente oportunista. A corte constitucional havia se demonstrado um obstáculo ao governo federal em mais de uma oportunidade. Surpreendentemente, o maior inconveniente da atuação da corte era relativo à um assunto bem pouco político em natureza: a possibilidade de agentes públicos

⁷⁵ KELSEN, Hans. A pressão pela reforma constitucional. In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 225.

⁷⁶ Ibid. 226-9.

⁷⁷ WIEDERIN, Ewald. Das Notverordnungsrecht des Bundespräsident. In **Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs**, nº 8. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2018, p. 391: “Seit Schaffung der Art. 18 Abs. 3 bis 5 B-VG sind nahezu 90 Jahre vergangen, der erste Anwendungsfall dieser Notverordnungsbefugnis steht aber bis heute aus. In der rechtswissenschaftlichen Literatur wird sie deshalb mitunter als totes Recht qualifiziert.” [Tradução livre]: “Passaram-se quase 90 anos desde a criação do Art. 18 § 3º ao 5º B-VG, mas ainda não foi feita a primeira aplicação dessa faculdade de emitir decretos de emergência. Na literatura jurídica, portanto, às vezes é qualificado como direito morto.”

⁷⁸ Devo anotar, por outro lado, que o poder análogo das agências de segurança pública de editarem decretos no silêncio da lei, que foi uma parte da proposta efetivamente criticada por Kelsen, em KELSEN, Hans. A pressão pela reforma constitucional. In **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 228, parece ter sido incluída na constituição, ao menos segundo o testemunho de Voegelin, em VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 163; e ambos entendem esses poderes como uma afronta à democracia parlamentar. Não sei dizer se esta emenda foi de fato incluída nas provisões constitucionais, mas não é mais possível encontrar esta autorização nos parágrafos do art. 18 hoje em dia.

⁷⁹ Sabemos, por exemplo, que o instrumento correspondente no Brasil – a medida provisória – foi e é amplamente utilizada em período de “democracia normal”, inclusive sendo editada por governos de posições políticas bastante antagônicas.

declararem dispensas matrimoniais para a realização de novos matrimônios juridicamente válidos. A questão de fundo, no entanto, não consiste tanto em uma divergência hermenêutica acerca da distribuição constitucional de competências e muito menos no choque entre as mundividências cristã-católica e secular sobre o assunto do casamento, mas antes no desconforto da coalizão majoritária conservadora com a atuação regular da corte constitucional. Os cristão-sociais, em particular, tornavam-se cada vez mais avessos à possibilidade de uma corte técnica obstruir a eficácia de leis aprovadas pelo parlamento por eles dominado em função de tecnicidades constitucionais. Eles então aproveitaram o momento dramático da reforma e – para recorrer à terminologia empregada por Voegelin: – “politizaram” as cortes, i.e., livraram-se de juízes apartidários e nomearam juízes direta ou indiretamente associados aos próprios cristão-sociais⁸⁰.

Por sua vez, o Partido Social-Democrata, o qual não entendia o valor estratégico da corte constitucional para a manutenção do Estado democrático, fracassou em barrar esta reforma em especial. De fato, a esquerda foi bastante conivente com a medida. E o depoimento de Kelsen é particularmente doloroso:

O plano do governo era dissolver a Corte Constitucional existente e substituí-la por uma nova cujos membros seriam nomeados pelo governo. Isso deveria dar ao governo a possibilidade de compor a Corte de maneira a tornar impossível a continuação da sua jurisprudência nos casos de dispensa matrimonial. Tal reforma só era possível por meio de uma lei constitucional, e a necessária maioria de dois terços no parlamento não seria alcançada sem o consentimento do partido social-democrata. Para obter esse consentimento dos social-democratas para a reorganização da Corte Constitucional, o governo se declarou disposto a nomear dois dos 14 futuros membros da nova Corte por sugestão do partido social-democrata. O presidente do partido social-democrata à época, que era ao mesmo tempo prefeito e governador de Viena, Karl Seitz, tentou indicar-me – embora eu nunca tivesse pertencido ao partido – como homem de confiança do partido na nova Corte Constitucional. Recusei resolutamente, em primeiro lugar porque não queria exercer uma função judicial como homem de confiança de partido nenhum; considerava isso totalmente incompatível com a independência de um magistrado, mesmo supondo, como Seitz assegurou-me enfaticamente, que eu não precisaria assumir nenhum vínculo com o partido. E em segundo lugar porque eu considerava um erro grave do partido social-democrata concordar com a proposta do governo. Sua presença na Corte só podia ter por efeito dar uma aparência de objetividade às decisões dela. Declarei ao prefeito Seitz que eu

⁸⁰ Embora ele se referira de modo especial à corte administrativa, em VOEGELIN, Eric. *The Austrian Constitutional Reform of 1929*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 173-4), o mesmo pode ser dito da corte constitucional.

considerava a eliminação de uma Corte Constitucional independente do governo um passo funesto, ainda mais porque as tendências fascistas do partido social-cristão já eram bastante claras naquela época. Os acontecimentos ulteriores deram-me razão. Mas o partido social-democrata acreditava dever aceitar a reforma constitucional proposta pelo governo para salvar a autonomia de Viena, que o governo ameaçava restringir caso o partido não aceitasse a reforma. Assim, a reforma constitucional com reorganização da Corte Constitucional foi aprovada pelo parlamento.⁸¹

Grave como este depoimento é, também vale notar que ele foi produzido quase duas décadas após a emenda de 1929. É possível que este distanciamento implique em alguma imprecisão do relato, e também é possível que Kelsen esteja exagerando sua própria capacidade de diagnóstico político (ou mesmo mentindo). Seja como for, o fato é que a emenda constitucional não teria sido politicamente possível não fosse a pressão semipermanente da *Heimwehr*, e, portanto, o risco de uma virada fascista era bastante real mesmo em 1929. É incerto, por outro lado, o quanto os conservadores – mesmo dentro da ala cristã-social – eram interessados no desmantelamento das instituições democráticas da república, embora alguns anos mais tarde essa seria uma certeza indiscutível. Ademais, embora talvez se trate de uma interpretação um tanto cínica do episódio, também é possível que Kelsen teria ressentido o ataque à grande conquista – largamente sua – que era a corte constitucional; ou então que sua saída se devia a outras razões de natureza mais pessoal: por exemplo, o medo da perseguição política sua, que então se intensificava. Mas, se for possível acreditar em suas palavras, não seria nem um pouco surpreendente que Kelsen teria enxergado tanto no ataque à autonomia de Viena, quanto especialmente no ataque à corte, um sinal agourento de desmonte democrático. Sua decisão de não permanecer na corte constitucional – se é que foi realmente uma decisão sua – sugere uma intensa insatisfação por parte de Kelsen com o novo estado de coisas. Logo após sua saída, ele aproveitaria um convite para lecionar em Colônia e depois Genebra – e para lá segue, por um tempo.

Voegelin também ficou extremamente insatisfeito com a reforma de 1929, embora, cumpre notar, não pelas mesmas razões de Kelsen, e nem por outras quais hoje seria natural inferir. A diferença geral entre a posição de ambos é que, enquanto Kelsen ressentia profundamente a mudança e o que ela sugere para o futuro da Áustria, Voegelin, por sua parte, lamenta-se que esta mudança não foi

⁸¹ KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, pp. 91-3.

suficientemente radical. É verdade que Voegelin recriminou a postura oportunista dos cristão-sociais, mas não simplesmente por conta do aparelhamento das cortes ou da investida contra seus principais oponentes. É sintomático que ele tenha aproveitado a oportunidade para responsabilizar politicamente os social-democratas, especialmente na figura de Karl Renner, por sua convivência política em certas oportunidades⁸². O que incomodava Voegelin sobremaneira era o fato de os partidos conservadores terem instrumentalizado as demandas da *Heimwehr* – que ele toma por demandas do público como um todo – para cimentar seus próprios interesses, deixando desatendidos os clamores reformistas/revolucionários.

Em resumo, o que Voegelin realmente lamenta é que as coisas tenham, no fundo, permanecido as mesmas – *plus ça change, plus c'est la même chose*. Ou melhor: por mais que os social-democratas tenham, por ora, sofrido um duro golpe pelas mãos dos cristão-sociais, a situação política austríaca permanece caracterizada pela disputa permanente entre os interesses políticos particulares representados pelos grandes partidos, e não por uma espécie de “consciência nacional”⁸³.

⁸² Para além de passagens indicadas em notas anteriores, ele também critica a postura de Renner em resignar-se com a reforma de 1929, em VOEGELIN, Eric. *The Austrian Constitutional Reform of 1929*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 175: “[...] Dr. Renner assumes the attitude of a man who has done his duty by warning the republic Against the danger of the Home Defense Force and who must now must [sic] leave it to the bourgeois majority to deal with the situation”. E, adiante, na mesma página: “The turn of phrase by which Dr. Renner turns the republic over to the majority parties as though it were their private affair is remarkable: Not only does it accurately appraise the current situation (namely, that the state is now in fact a private affair of the bourgeois party machines), it also prepared to regard this political attitude as a matter of course. A better illustration of the lack of a suprapartisan consciousness of statehood can hardly be given.” [Traduções livres]: “Dr. Renner assume a atitude de um homem que cumpriu seu dever alertando a república contra o perigo da Força de Defesa Nacional e que agora deve [sic] deixar para a maioria burguesa lidar com a situação.” “A frase pela qual o Dr. Renner entrega a república aos partidos majoritários como se fosse um assunto privado deles é notável: ela não apenas avalia com precisão a situação atual (ou seja, que o estado agora é de fato um assunto privado de as máquinas partidárias burguesas), como também faz encarar esta atitude política como algo óbvio. Uma ilustração melhor da falta de uma consciência suprapartidária de estado dificilmente pode ser dada.”

⁸³ VOEGELIN, Eric. *The Austrian Constitutional Reform of 1929*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, 174: “At the end of the reform and compared to 1920, the power relationship has shifted only slightly to the advantage of the bourgeois party machines. [...] No one is satisfied with the results [...].” “For the moment, therefore, the driving forces of Austrian politics have retained their power. The basic situation of the population and the territory remains the opposition between Vienna and the provinces.” (ibid. p. 177) [Tradução livre]: “No final da reforma e em comparação com 1920, a relação de poder mudou apenas ligeiramente para a vantagem das máquinas partidárias burguesas. [...] Ninguém está satisfeito com os resultados [...].” “No momento, portanto, as forças motrizes da política austríaca mantiveram seu poder. A situação básica da população e do território continua sendo a oposição entre Viena e as províncias.”

Arriscando-se um pouco mais em sua já bastante ousada especulação político-filosófica, Voegelin chega a sugerir que esta disputa entre os partidos sujeita a Áustria ao efeito de duas forças internacionais que dificilmente servirão para a unificação nacional: o marxismo dos social-democratas e o catolicismo dos cristão-sociais⁸⁴. E ele também adverte discretamente que, caso não se avance para além das mudanças iniciadas por esta reforma constitucional, estas forças espirituais perniciosas continuarão a determinar o futuro político da Áustria⁸⁵.

A solução para o problema austríaco, por outro lado, não envolveria somente a adoção de certas mudanças institucionais. Se por um lado é verdade que Voegelin havia notado a diferença, anteriormente comentada, entre instituições jurídicas elaboradas por “especialistas” (i.e., por Kelsen, no exemplo de 1920) e instituições improvisadas por políticos oportunistas (como no caso da reforma de 1929), também é verdade que Voegelin não enxergava nenhuma diferença fundamental entre estes “momentos” instituïntes. É por essa razão que ele os qualificou como meramente *secundários*⁸⁶! A questão *primeira*, contudo, é saber se um determinado Estado, e a Áustria em particular, pode constituir-se em um efetivo Estado-nação capaz de imaginar suas próprias instituições, ou se, como desde 1920, as instituições seriam o produto de interesses privados preponderantes em torno dos axiomas genéricos da

⁸⁴ Ibid. p. 177-8: “These trends are further enhanced by the social and cultural differences between residents of a large city and inhabitants of the countryside. Because Austria is not a national state and because its consciousness of statehood is still in its most modest beginnings, the Austrian people continues to be torn between the two great, state-transcending world-views of Marxist internationalism and Catholocism. Insofar as Marxisms regards the state as the instrument of the exploiting class and urges commitment to the class struggle, it is not [...] the appropriate foundation for constructive politics. Yet the way in which the majority parties regard the state as their private domain [...] is also unlikely to contribute much to the unification of the people.” [Tradução livre]: “Essas tendências são ainda mais acentuadas pelas diferenças sociais e culturais entre os moradores de uma grande cidade e os habitantes do campo. Como a Áustria não é um Estado nacional e porque sua consciência de Estado ainda está em seus primórdios mais modestos, o povo austríaco continua dividido entre as duas grandes visões de mundo que transcendem o Estado: o internacionalismo marxista e o catolicismo. Na medida em que os marxismos consideram o Estado como o instrumento da classe exploradora e incitam o compromisso com a luta de classes, não é [...] o fundamento apropriado para uma política construtiva. No entanto, a maneira pela qual os partidos majoritários consideram o Estado como seu domínio privado [...] também não deve contribuir muito para a unificação do povo”.

⁸⁵ VOEGELIN, Eric. *The Austrian Constitutional Reform of 1929*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 178: “Since the foundation of the republic, the opposition of these two spiritual powers that are damaging to the state has been the driving force of Austrian political life. By the look of matters currently, it appears that it will remain the driving force in the future as well.” [Tradução livre]: “Desde a fundação da república, a oposição desses dois poderes espirituais que são prejudiciais ao estado tem sido a força motriz da vida política austríaca. Pela aparência das coisas atualmente, parece que continuará sendo a força motriz no futuro também.”

⁸⁶ Ibid. p. 150.

democracia parlamentar ou da ditadura. É assim, afinal de contas, que Voegelin começara o seu texto.

Ele parecia acreditar sinceramente que somente a formação de uma consciência nacional poderia se sobrepor as forças que ele imaginava ameaçar a Áustria naquele momento:

An incipient consciousness of statehood is not a political program; it expresses itself in the attitude of the citizens toward the state and toward political existence, and in order to become a dependable habit, it requires a prolonged period of quiet growth. As the case of the Austrian Home Defense Force indicates, the consciousness of statehood can sniff out its enemies with a reliable instinct: internationalism, intellectual Jewry, party machines.⁸⁷

E naquela altura da história, como esta citação anterior já parece sugerir, a aposta de Voegelin era na *Heimehr* como agente histórico do desenvolvimento de uma consciência nacional austríaca⁸⁸, embora ele também termine por reconhecer que, no caso de um *Anschluss*, a identidade nacional alemã poderia também cumprir esse papel histórico⁸⁹. Em poucos anos, no entanto, a nova constituição autoritária e o movimento austro-fascista se apresentariam como alternativas ainda mais interessantes.

⁸⁷ Ibid. 169. [Tradução livre]: "Uma consciência incipiente de Estado não é um programa político; ela se expressa na atitude dos cidadãos em relação ao Estado e à existência política e, para se tornar um hábito confiável, requer um período prolongado de crescimento silencioso. Como o caso da Força de Defesa Interna Austríaca indica, a consciência de Estado pode farejar seus inimigos com um instinto confiável: internacionalismo, judaísmo intelectual, máquinas partidárias."

⁸⁸ VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003, p. 178-9: "At present, the only sign that this fundamental problem of Austrian politics might be resolved some day is the Home Defense Force movement. From this movement or from other movements that replace it and have the same goal of creating a consciousness of statehood, we may be able to expect a gradual reform of public life." [Tradução livre]: "No momento, o único sinal de que esse problema fundamental da política austríaca pode ser resolvido algum dia é o movimento da Força de Defesa Doméstica [*Heimwehr*]. Deste movimento ou de outros movimentos que o substituam e tenham o mesmo objetivo de criar uma consciência de Estado, podemos esperar uma reforma gradual da vida pública".

⁸⁹ Ibid. p. 179: "Another solution that would relegate the secondary moments of the constitutional framing process to their properly subordinate place would be annexation to Germany. This step would make the German nation into the meaning of politics for Austria as well." [Tradução livre]: "Outra solução que relegaria os momentos secundários do processo de enquadramento constitucional ao seu devido lugar subordinado seria a anexação à Alemanha. Este passo faria da nação alemã o significado da política também para a Áustria."

2.4. A virada austro-fascista de 1933-1934

A história do golpe de Estado que assassinou a primeira república austríaca é bastante conhecida. Mesmo que nenhum remonte histórico possa gabar-se de reunir todas as circunstâncias que ajudariam a entender o evento em sua particularidade fenomênica, não é particularmente difícil abstrair-se as forças mais gerais que foram atuantes (como aspirações difusas e medos públicos, por exemplo) para oferecer um relatório geral do episódio. Visto de modo amplo, afinal de contas, o golpe austro-fascista foi somente mais um episódio europeu daquela espécie de oportunismo autoritário tão comum na Europa continental da década de 1930. Se suas circunstâncias jurídicas podem ser tomadas por determinantes em alguma medida, o golpe pode ser reduzido à um número bastante diminuto de atos flagrantemente ilegais – e cuja ilegalidade seria inutilmente protestada.

Não se conseguiu encontrar nenhum escrito de Kelsen tratando diretamente sobre o drama político do golpe austro-fascista, embora não seria difícil de deduzir suas posições políticas a partir dos tópicos que serão discutidos ao longo desta tese. Voegelin, por outro lado, escreveu um bom número de páginas sobre o período, e retornaremos às suas considerações ao longo dos próximos capítulos também. No momento, é conveniente somente lembrar que o capítulo de *Der Autoritäre Staat* no qual ele discute a transição constitucional segue imediatamente do capítulo no qual ele critica os pressupostos da Teoria Pura do Direito de Kelsen, e é em parte uma continuação daquele. Dito isso, é importante aproveitar este momento de nossas considerações para fazer um pequeno panorama de alguns argumentos que foram levantados por Voegelin e, também, de certo modo, daquilo que ele deixou de dizer com respeito às circunstâncias políticas deste evento histórico.

O primeiro movimento juridicamente relevante diz respeito à chamada “auto-eliminação [ou auto desligamento; *Selbstausschalten*] do parlamento” em março de 1933, locução que se refere ao fechamento do *Nationalrat* decretado por Engelbert Dolfuss depois que Karl Renner, seguido por mais dois suplentes, abdicaram todos da presidência da câmara por motivos políticos e não inteiramente relevantes para o relato. A denotação *auto desligamento*, no entanto, é bastante enganadora, visto ter se tratado de claro “hetero-”fechamento do parlamento inteiramente determinado pelo chanceler. Quando os parlamentares tentaram reunir-se alguns dias depois, foram impedidos de entrar, ou então escoltados para fora do parlamento por força policial a mando do próprio Dolfuss. Como o papel do *Bundesrat* era meramente

acessório no processo legislativo, a Áustria ficou desde então carente de um parlamento competente para aprovar leis e emendas constitucionais. Dolfuss então assumiu formalmente a função do legislativo, exercendo-a por meio de decretos governamentais cuja legalidade fundamentava em uma certa *lei de empoderamento para decisões econômicas em tempo de guerra* (*Kriegswirtschaftliches Ermächtigungsgesetz*).

During this whole period scarcely a single day passed without the promulgation of governmental decrees, every one of which was in flagrant breach of the constitutional laws: the House of Parliament was closed, the censorship of the Press introduced, trial by jury abolished, the (Austrian) Habeas Corpus Act abrogated, the Constitutional Court annulled, concentration camps established, one-third of the income of the Viennese Municipality confiscated, workers' associations suppressed, the traditional May-Day procession prohibited.⁹⁰

Não é propriamente o propósito desta pesquisa uma avaliação minuciosa do texto desta antiga lei imperial. Certamente sua validade deve ter sido questionada pelos juristas à época segundo os critérios da constituição republicana. Aliás, além da validade formal da *lei de empoderamento*, é provável que os juristas tenham questionado a legalidade/constitucionalidade de cada decreto emergencial promulgado pelo chanceler com base nestes mesmos pressupostos constitucionais. Pensamos que esse deve ter sido o caso porque Voegelin reserva alguns parágrafos para discutir o tema das interpretações diversas sobre o assunto, ainda que ele não indique as fontes dos argumentos contraditórios que ele supostamente resume.

Embora ele reconheça que alguns dos argumentos relativos à legalidade/constitucionalidade das medidas sejam interessantes, estes esforços seriam, em sua opinião, desnecessários. Seria um erro, segundo Voegelin, discutir a adequação das medidas à Constituição republicana porque a própria realidade constitucional havia fundamentalmente se transformado. Ou seja, mesmo antes da votação da Constituição autoritária de maio de 1934, já havia ocorrido uma mudança constitucional que tornava supérfluo qualquer exame de constitucionalidade segundo os termos da Constituição republicana. A república, sugere, já havia sido suplantada.

⁹⁰ BRAUNTHAL, Julius. **The Tragedy of Austria**. London: Victor Gollancz, 1948, p. 96. [Tradução livre]: "Durante todo esse período, dificilmente um único dia se passou sem a promulgação de decretos governamentais, cada um dos quais em flagrante violação das leis constitucionais: a Casa do Parlamento foi fechada, a censura à imprensa introduzida, o julgamento por júri abolido, o Ato (Austríaco) de Habeas Corpus revogado, o Tribunal Constitucional anulado, campos de concentração estabelecidos, um terço da renda do município vienense confiscado, associações de trabalhadores suprimidas, a tradicional procissão de 1º de maio proibida."

Em nota antecipatória, cumpre notar que reverbera, nesta proposição, a muito problemática contraposição entre Constituição em sentido jurídico-formal e Constituição em sentido histórico-político, sobre a qual certos juristas ainda hoje parecem insistir⁹¹.

Voegelin considerava que este dito equívoco de se avaliar a constitucionalidade dos atos jurídicos excepcionais segundo a Constituição republicana, e não segundo a “nova realidade constitucional”, cuja efetividade é disputável, era uma decorrência dos pressupostos equivocados da própria Teoria Pura de Hans Kelsen:

In analyzing Kelsen's “pure theory of law,” we found that his first delimitation of the law as subject matter is based on the standpoint of the dogmatist and practitioner of law. From this point of view, “law” is the embodiment of the norms that must be adopted as premises by the practitioner of law in deciding a concrete legal case. The elaboration of these norms by legal dogmatics, we noted, prepares them for the practitioner of law. To assess the scientific significance of the analysis presented here, we must therefore first answer the question: which practitioners of law did the legal dogmatists identify with, who examined whether the wartime regulations were in accordance with the law and the constitution? The answer is clear: they identify with the constitutional court in its capacity as the court that reviews the regulations. In other words, the legal dogmatists work on the norms in all those ways the constitutional court would have had

⁹¹ Como veremos no próximo capítulo, foi Schmitt quem ofereceu a mais poderosa forma deste argumento infeliz e, nesse sentido, foi ele quem provavelmente serviu de influência para este diagnóstico problemático oferecido por Voegelin. Aos juristas atentos, notamos aquilo que estamos chamando aqui de Constituição em sentido jurídico-formal e Constituição em sentido histórico-político parece corresponder ao que até mesmo a melhor doutrina contemporânea insiste (por razões que me escapam) em chamar de Constituição em sentido formal e material, respectivamente; cito nominalmente os trabalhos de BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 15^a ed. Belo Horizonte: PUC, 2016. p. 81-2, e SARLET, Ingo Wolfgang. Do poder constituinte e da mudança (reforma e mutação) constitucional. In SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**. 6^a ed. São Paulo: Saraiva, 2017, p. 93, porque, apesar de poder destacar a qualidade geral das obras, elas nos mostram o quanto estas noções permanecem firmemente arraigadas mesmo no imaginário de intelectuais altamente qualificados. E não é por menos, a terminologia é tão sedutora que até mesmo Kelsen não se furtava de utilizá-la, embora cumpra notar que ele fala em Constituição em sentido material somente como as “regras que regulam a criação de normas jurídicas gerais, em particular a criação de estatutos”, ao passo que seria possível indicar a noção de Constituição em sentido formal somente como a diferenciação das técnicas legislativas instintivas de leis ordinárias e constitucionais, tendo a segunda um custo político mais elevado (i.e. um procedimento normativo mais “gravoso” ou “qualificado”), cf. KELSEN, Hans. **Teoria geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, p. 182-3; seja como for, no próximo capítulo já se demonstrará que Kelsen não incorre no equívoco de pressupor um “Estado” ou “comunidade política” de qualquer espécie preexistente ao Direito e que, por ser titular de alguma espécie de “poder” *sui generis*, possa de algum modo constituí-lo “politicamente”. Vale notar que a oposição entre as noções de Constituição em sentido histórico-político (substantivo ou material) e jurídico-formal (formal) é acima de tudo tributária da antiga teoria do *poder constituinte*, sobre a qual – sinto que devo informar – insistem também Bonavides e Sarlet (supra). Uma abordagem mais compreensiva do assunto nesta tese, todavia, não será inteiramente possível.

to work on them if it had been called upon to review whether those regulations conformed to the laws and the constitution.⁹²

O que Voegelin quer dizer é que qualquer exame jurídico acerca da constitucionalidade deste excepcional instrumento normativo, segundo um pressuposto implícito da teoria de Kelsen, somente seria possível na medida em que a corte constitucional pudesse eventualmente decidir sobre a inconstitucionalidade do uso do instrumento ou das normas particulares introduzidas por ele. Subacente à esta asserção está a proposição de que, aparentemente segundo a Teoria Pura do Direito, um enunciado jurídico cientificamente correto não passaria de uma “antecipação” ou “profecia” acerca de como a corte constitucional viria a decidir, uma “profecia” que, aliás, somente poderia ser confirmada posteriormente com base na atuação da própria corte. Cumpre advertir aos nossos contemporâneos que essa aparente equiparação do positivismo kelseniano ao realismo jurídico americano, todavia, deveria ser recebida com bastante ceticismo.

Seria por esta razão, todavia, que tal exame de constitucionalidade estaria prejudicado, ou seja, pelo simples fato de que, por força de decreto extraordinário desta mesma espécie, a corte havia perdido a prerrogativa de decidir a inconstitucionalidade destas regulamentações:

This situation changed radically when the federal government, by a decree based on the Enabling Act of May 23, 1933 (BGBI [Bundesgesetzblatt, or Federal Law Gazette], no. 191), made it impossible for the constitutional court to function as a court of review concerning these regulations. Though the decree did not formally rescind the constitutional court's authority to review regulations but merely through a technical stipulation made it impossible for the court to carry out its function, from the overall political situation it was quite clear that for the foreseeable future there was no intention of enabling the constitutional court again to review the wartime statutory

⁹² VOEGLIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 231. [Tradução livre]: “Ao analisar a ‘Teoria Pura do Direito’ de Kelsen, descobrimos que sua primeira delimitação do direito como objeto de estudo é baseada na perspectiva do dogmático e praticante do direito. Desse ponto de vista, o ‘Direito’ é a manifestação das normas que devem ser adotadas como premissas pelo praticante do Direito na decisão de um caso jurídico concreto. A elaboração dessas normas pela dogmática jurídica, notamos, prepara-as para o praticante do direito. Para avaliar o significado científico da análise aqui apresentada, devemos, portanto, primeiro responder à pergunta: com quais profissionais do direito os dogmáticos jurídicos se identificam, que examinam se os regulamentos do tempo de guerra estão de acordo com a lei e a constituição? A resposta é clara: eles se identificam com o tribunal constitucional na qualidade de tribunal que revisa os regulamentos. Em outras palavras, os dogmáticos jurídicos trabalham nas normas segundo como o tribunal constitucional teria que trabalhar se tivesse sido chamado para revisar se esses regulamentos estariam em conformidade com as leis e a constituição.”

regulations, which proved to be the case. From the day this decree was issued in the given political situation, the unlawfulness or unconstitutionality of the wartime regulations could no longer be determined.⁹³

Voegelin sequer elucida sobre a possibilidade de questionar-se a constitucionalidade do decreto de afastamento de competência da corte constitucional para avaliar este decreto contra ela própria. É frustrante o quanto a questão em si é irrelevante para a narrativa construída em seu livro. Diplomaticamente, ele entende a possibilidade de que, mesmo na ausência da corte constitucional, parte da doutrina ainda possa acusar e repreender “erros de julgamento” [*misjudgements*] por parte do governo, mas também diz que este seria um equívoco da doutrina. Afinal de contas, o governo federal não estava tomando decisões “erradas” porque estava “mal-informado”. Ele sabia exatamente o que estava fazendo⁹⁴ – e, realmente, é impossível discordar do fato⁹⁵.

A proposição de Voegelin de que, mesmo em 1933, uma transição constitucional de caráter autoritário já havia se efetivado e que, portanto, já não havia como se falar da inconstitucionalidade das medidas do governo Dolfuss, evidentemente é contestável. É de conhecimento geral que lideranças da ala mais “à direita” dos socialdemocratas (como, por ex., Seitz e Renner) declararam estar dispostos a cooperar para uma solução democrática para a crise política que Dulfuss havia pessoalmente produzido⁹⁶. E, se a opinião dos adversários mais “ideológicos” do governo pode encontrar exemplo no relato de Julius Braunthaul, também estes

⁹³VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, 232. [Tradução livre]: "Essa situação mudou radicalmente quando o governo federal, por decreto baseado na Lei Habilitante de 23 de maio de 1933 (BGBI [Bundesgesetzblatt, ou Federal Law Gazette], nº 191), impossibilitou que o tribunal constitucional funcionasse como um tribunal de revisão relativo a esses regulamentos. Embora o decreto não tenha rescindido formalmente a autoridade do tribunal constitucional para revisar os regulamentos, apenas por meio de uma estipulação técnica tornou impossível para o tribunal desempenhar sua função; da situação política geral ficou bastante claro que, para no futuro previsível, não havia intenção de permitir que o tribunal constitucional revisasse novamente os regulamentos estatutários de guerra, o que se provou ser o caso. Desde o dia em que este decreto foi emitido na situação política dada, a ilegalidade ou inconstitucionalidade dos regulamentos de guerra mais não poderia mais ser determinada."

⁹⁴VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 234.

⁹⁵O leitor provavelmente estaria correto em entender um relativo alinhamento desta retórica àquela espécie de realismo político tão comum no período, mas, de nossa parte, prová-lo exigiria um excursão significativo.

⁹⁶KITCHEN, Martin. *The Coming of Austrian Fascism*. London: Routledge, 2016.

adversários mais “à esquerda” acreditavam que uma restauração pacífica para a crise ainda era possível antes do fevereiro de 1934⁹⁷:

Until the very day When Dolfuss smashed the Social Democratic Party and set the seal of doom on the Republic, nothing, however distasteful, had been done that could not have been retrieved. But the intention of the Government was glaringly clear to everyone. It was manifest that its unconstitutional legislation aimed at nothing less than the entire abolition of the Republic, and that, after its fall, arbitrary will would be substituted for the law, despotism for self-government, and that freedom of mind would come to an end – as had been so evident in Germany.⁹⁸

Em 12 de fevereiro iniciou-se um curto e violento episódio. Seria difícil operar criteriosamente uma denominação para o fenômeno. A depender da semântica de seus narradores, se poderia chamá-lo de guerra civil, revolução, contrarrevolução, manifestação violenta etc. O governo tentou como pôde vender a narrativa de que os socialistas buscavam realizar um golpe de Estado, mas que o governo havia diligentemente impedido que este “golpe comunista” se concretizasse.

O certo é que a erupção pode ser somente parcialmente rastreada a circunstâncias historicamente determináveis. Por um lado, havia uma atmosfera tensa de irresignação crescente contra o que cada vez mais parecia um golpe autoritário em curso. De modo particular, pronunciamentos recentes do governo alimentavam a guerra cultural permanente contra o “marxismo judeu” da esquerda, e seus esforços de desarmamento da *Schutzbund* acentuavam o medo, entre seus adversários, de que seria impossível resistir pelas armas um possível golpe final. A esfera política é em qualquer momento um espaço de especulação sobre as verdadeiras intenções dos adversários, e com o tempo a semântica do medo se torna inevitável. Nestas condições, o estopim que levou à explosão de violência – em si

⁹⁷ Uso o exemplo de Braunthal porque, enquanto socialista convicto, tendo sido inclusive editor do *Arbeiter Zeitung*, suponho que sua posição possa ser tomada como representativa da ala “à esquerda” dos socialdemocratas. Reconheço que as boas práticas historiográficas – para as quais eu não possuo qualquer preparo em particular – pressuponham que seu depoimento deveria ser recolhido com algum grau de suspeita, e que qualquer generalização rígida deveria estar condicionada à uma investigação mais aprofundada sobre as perspectivas dos diversos atores políticos e demais agentes históricos, especialmente outros opositores do regime austro-fascista.

⁹⁸ BRAUNTHAL, Julius. **The Tragedy of Austria**. London: Victor Gollancz, 1948, p. 97. [Tradução livre]: “Até o dia em que Dolfuss esmagou o Partido Social-Democrata e selou a condenação da República, nada, por mais desagradável que fosse, havia sido feito que não pudesse ser remediado. Mas a intenção do governo era claramente clara para todos. Era manifesto que sua legislação unconstitutional visava nada menos que a abolição total da República, e que, após sua queda, o arbítrio substituiria a lei, o despotismo o autogoverno, e que a liberdade de pensamento chegaria ao fim – como tinha sido tão evidente na Alemanha.”

mesmo, um evento banal⁹⁹ – é pouco importante. O confronto era, no fim das contas, se não inevitável, cada vez menos improvável.

Este confronto não havia sido premeditado. Foi, antes, o resultado de uma escalada de ações preventivas por parte da polícia e de uma *Schutzbund* relativamente desorganizada, embora seja inegável também que o governo aproveitou a oportunidade para perseguir e desmoralizar seus adversários socialdemocratas. O próprio partido foi tornado ilegal ao final do confronto – em 16 de fevereiro – e suas lideranças estavam, em sua maioria, foragidas ou presas. Em um momento de cínica clareza, Schuschnigg relata, sobre o evento, que:

The Socialists were asking the Chancellor to throw overboard the very core of the new constitution. They wanted to preserve party power and to secure the existence of a political state within the state, which at the best could only offer temporary truce. All this could only have come about if the Chancellor and his colleagues had altered their course and renounced their firm conviction that the only possible hope of saving Austria was by abolishing the party system. [...] This they would not do. The government could not be held responsible for the February outbreak of 1934, which they neither caused nor, still less, desired, but which must rather be regarded as a natural calamity, brought about by a number of fanatics who, actuated by party spirit and obstinately determined to seize supreme power in a state which they were not otherwise prepared to serve, gave signal for revolt.¹⁰⁰

⁹⁹ KITCHEN, Martin. **The Coming of Austrian Fascism**. London: Routledge, 2016, p. 202: "At 3.30 a.m. on 12 February 1934, a telephone girl in Linz overheard a curious conversation. A Mr Alois Jalkotzky from the 13th district of Vienna (telephone number R31-9-44) called a number in Linz and gave the following message: 'Uncle Otto's and Auntie's condition will be decided tomorrow. The latter says wait. Don't do anything for the time being.' The girl recognized the voice at the other end of the line as being that of Richard Bernaschek, the party secretary of Upper Austria and leader of the local *Schutzbund*, a man well known for his militant views. It did not need much imagination to work out that 'Uncle Otto' was Otto Bauer, and that 'Auntie' was the Social Democratic Party. The girl, who obviously had little sympathy for the Social Democrats, and a strong sense of her obligations as a civil servant, decided to inform the police." [Tradução livre]: "Às 3h30 da manhã de 12 de fevereiro de 1934, uma telefonista em Linz ouviu uma conversa curiosa. Um certo Sr. Alois Jalkotzky do 13º distrito de Viena (número de telefone R31-9-44) ligou para um número em Linz e deu a seguinte mensagem: 'A condição do tio Otto e da tia será decidida amanhã. O último diz esperar. Não faça nada por enquanto.' A garota reconheceu a voz do outro lado da linha como sendo a de Richard Bernaschek, o secretário do partido na Alta Áustria e líder da *Schutzbund* local, um homem conhecido por suas ideias militantes. Não era preciso muita imaginação para descobrir que "Tio Otto" era Otto Bauer e que "Tia" era o Partido Social Democrata. A garota, que obviamente tinha pouca simpatia pelos social-democratas e um forte senso de suas obrigações como funcionária pública, decidiu informar a polícia".

¹⁰⁰ SCHUSCHNIGG, Kurt. **Farewell Austria**. London: Cassel and Company, 1938, p. 192. [Tradução livre]: "Os socialistas estavam pedindo ao chanceler que jogasse fora o próprio cerne da nova constituição. Eles queriam preservar o poder partidário e garantir a existência de um Estado político dentro do Estado, o que na melhor das hipóteses só poderia oferecer uma trégua temporária. Tudo isso poderia ter acontecido se o chanceler e seus colegas tivessem mudado de curso e renunciado à sua firme convicção de que a única esperança possível de salvar a Áustria era abolir o sistema partidário. [...] Isso eles não fariam. O governo não poderia ser responsabilizado pela episódio de fevereiro de 1934, o qual ele não causou nem, muito menos,

Lembrando: este foi o político que sucedeu Dolfuss após seu assassinato! É sintomático que ele tenha justificado a extrema violência usada pelas forças do governo e seus aliados contra os seus adversários com a retórica de que o governo estava lutando, na verdade, contra o *sistema partidário* como tal, e não, como parecia, contra seu *partido adversário*. A causa do episódio, diz ele, era o fanatismo partidário, o qual era especialmente acentuado pela oposição entre capital e províncias e, de algum modo, pelo tratado de paz¹⁰¹. Infeliz coincidência que justamente o Partido Socialdemocrata tenha sido extinto e que justamente suas lideranças tenham sido presas ou executadas. A culpa do confronto, segundo essa lógica, era dos socialdemocratas porque eles insistiam irracionalmente na manutenção da república democrática. Se eles tivessem docilmente permitido que Dolfuss levasse adiante sua Constituição autoritária, esse banho de sangue desnecessário poderia ter sido evitado. Essa era a lição a se aprender do episódio, segundo o austro-fascismo. Aproveito para anotar que nem sequer Kurt Schuschnigg dava por certo, até aquele momento ao menos, que a transição constitucional autoritária já havia se consolidado, embora, após o episódio, tenha se tornado quase completa¹⁰². Se a memória de Schuschnigg representa a posição geral conservadora sobre o período, é somente mais uma evidência de que a transição constitucional sugerida por Voegelin não passava de uma mentira ou um sintoma de uma imaginação histórica muito fértil. É certo, todavia, que o relato não deveria ser ingenuamente confiado. Se pode sugerir que a indicação de uma suposta transição constitucional, como no caso da designação soberana na teologia política schmittiana, é muito possivelmente exemplo de um vício historiográfico bastante comum. É perigosamente fácil declarar um *Estado*, um *povo* ou um *soberano*, de modo *ex post facto*, ou seja, uma vez que já temos instituições, eleitores e governo. Trata-se menos de uma falácia lógica que de uma mentira politicamente conveniente.

É difícil, todavia, oferecer à Schuschnigg a atenuante moral de que o mal que ele buscava justificar não nascia de vil oportunismo, mas de um tipo mórbido de

desejou, e que deve ser considerado como uma calamidade natural, provocada por um número de fanáticos que, movidos pelo espírito partidário e obstinadamente determinados a tomar o poder supremo em um estado que eles não estavam preparados para servir, deu sinal de revolta."

¹⁰¹ Ibid. p. 190-1.

¹⁰² SCHUSCHNIGG, Kurt. **Farewell Austria**. London: Cassel and Company, 1938, p. 195: "The political reconstruction of Austria, which found expression in the new constitution, now almost completed, had as its first and essential pre-requisite the prevention of all party formations." [Tradução livre]: "A reconstrução política da Áustria, que encontrou expressão na nova constituição, agora quase concluída, teve como primeiro e essencial pré-requisito a prevenção de todas as formações partidárias."

estupidez política. Noto ao leitor que ele foi protagonista de um episódio emblemático deste momento político:

Of those executed Georg Weissel became a martyr. He was the commander of the Floridorf fire brigade, an educated man with his engineer's diploma and a member of the left opposition. Although there was no evidence whatsoever that he had actually fired a shot himself, he accepted full responsibility for everything that had been done by the men under his command. When the police arrived and he realized that further fighting was useless, he had ordered his men to surrender. In court Weissel gave an extraordinary display of personal courage and loyalty to his comrades. His only request was that he should be shot rather than hanged. The court strongly supported this plea in its submission to the government and implied that the man should be pardoned. The judge argued that Weissel had fought bravely during the war, had admitted his crime, was a brave and decent man, and was married with a four-year-old child. Schuschnigg's refusal to consider commuting the death sentence was a vindictive act of political justice against a fine man. [...] Weissel was a well-known member of the left opposition, and as such was a marked man. His political stance was his death warrant; he was hanged.¹⁰³

É extremamente interessante que em seu livro sobre a constituição do Estado autoritário, e especialmente em seus comentários sobre a transição constitucional, Voegelin não tenha vislumbrado a necessidade de oferecer ao menos um parágrafo sobre o que ocorreu naquele triste fevereiro de 1934. Certamente, um evento político daquela proporção deveria merecer alguma consideração em suas longas especulações histórico-espirituais. “Voluminoso é o silêncio”, como costuma-se falar.

Por outro lado, o que havia para dizer? Segundo sua leitura, a constituição autoritária já estava vigente desde o fechamento do parlamento em 1933, e a suspensão de prerrogativas da corte constitucional já havia tornado este fato irreversível mediante vias normais. Que diferença faria então a dissolução do Partido

¹⁰³ KITCHEN, Martin. **The Coming of Austrian Fascism**. London: Routledge, 2016, p. 249-50. [Tradução livre]: "Dentre os executados, Georg Weissel tornou-se um mártir. Ele era o comandante do corpo de bombeiros de Floridorf, um homem educado com diploma de engenheiro e um membro da oposição de esquerda. Embora não houvesse nenhuma evidência de que ele sequer tivesse disparado um tiro, ele assumiu total responsabilidade por tudo o que havia sido feito pelos homens sob seu comando. Quando a polícia chegou e ele percebeu que continuar lutando seria inútil, ele ordenou que seus homens se rendessem. No tribunal, Weissel deu uma demonstração extraordinária de coragem pessoal e lealdade para com seus camaradas. Seu único pedido foi que ele deveria ser baleado em vez de enforcado. O tribunal apoiou fortemente este apelo em em ofício ao governo e insinuou que o homem deveria ser perdoado. O juiz argumentou que Weissel lutou bravamente durante a guerra, havia admitido seu crime, era um homem corajoso e decente, era casado e tinha um filho de quatro anos. A recusa de Schuschnigg em considerar a comutação da sentença de morte foi um ato vingativo de justiça política contra um bom homem. [...] Weissel era um conhecido membro da oposição de esquerda e, como tal, era um homem marcado. Sua postura política foi sua sentença de morte; ele foi enforcado."

Socialdemocrata e a perseguição e execução de suas mais notáveis lideranças¹⁰⁴? De fato, o episódio só não pode ser ignorado completamente porque o governo decidiu – desnecessariamente, diria Voegelin – autorizar o *Nationalrat* a reunir-se uma última vez para votar a aprovação da nova constituição em abril de 1934.

Para Voegelin, o governo federal já havia se tornado o legislador constitucional *de facto* e, portanto, bastaria que Dolfuss outorgasse o novo texto constitucional para que este se tornasse vigente. Ao recompor o *Nationalrat* para a aprovação do texto, o governo federal trazia uma complicação desnecessária para a transição constitucional. Por um lado, a transição constitucional que – segundo ele – já havia se concretizado rompe com a necessidade de legitimação parlamentar, a qual se caracteriza simbolicamente pela atuação do *Nationalrat*. Por outro lado, o governo busca a aprovação do parlamento para ensaiar um tipo de continuidade formal entre as duas realidades constitucionais. Essa suposta continuidade formal se designa em termos kelsenianos, diz Voegelin, como aprovação do novo texto segundo condições normativas exigidas pelo texto anterior¹⁰⁵. E ele não estava errado quanto ao assunto. Afinal, como vimos, Kelsen havia considerado a transição constitucional anterior, da imperial para a republicana, uma revolução por essa mesma razão.

Politicamente, a questão era inconveniente porque o governo federal já havia conquistado o “*consentement coutumier*” da população e também os instrumentos

¹⁰⁴ É irônico que, logo após criticar a Teoria Pura do Direito de fetiche legalista e de ignorar a realidade social circundante, o próprio Voegelin tenha assumido a posição de que o governo havia tombado a constituição por força de conjunto de decretos e que a realidade social da perseguição política dos adversários não tenha nenhum significado em especial para o golpe.

¹⁰⁵ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 213: “According to the theorems of pure theory of law, the continuity of a legal order is preserved even when there is a change in the constitution if those changes of the constitutional law take on the forms stipulated for them by the constitution itself. In other words, even when the form of government is radically changed — from monarchy to republic, from parliamentarian democracy to dictatorship — the continuity of the legal order is uninterrupted as long as the transitions proceed in the way stipulated in the norms of the constitution. However, if two government forms of the same content follow upon each other without being connected “legally” through such a procedure, then the continuum is interrupted; a “violation of the law,” a “revolution” in the legal-logical sense, has occurred.” [Tradução livre]: “De acordo com os teoremas da teoria pura do direito, a continuidade de uma ordem jurídica é preservada mesmo quando há uma mudança na constituição se essas mudanças na lei constitucional assumirem as formas estipuladas para elas pela própria constituição. Em outras palavras, mesmo quando a forma de governo é radicalmente mudada — da monarquia para a república, da democracia parlamentar para a ditadura — a continuidade da ordem jurídica é ininterrupta desde que as transições ocorram na forma estipulada nas normas constitucionais. No entanto, se duas formas de governo de mesmo conteúdo se sucedem sem estarem conectadas “legalmente” através de tal procedimento, então o continuum é interrompido; ocorreu uma “violação da lei”, uma “revolução” no sentido jurídico-lógico.”

efetivos para assegurar seu domínio¹⁰⁶. Colocar a conclusão do projeto constitucional à disposição do parlamento poderia significar, na pior das hipóteses, desestabilizar e pôr a perder o que se havia conquistado. “Teoricamente”, todavia, o esforço também era inconveniente porque prestava tributo a uma metafísica positivista ou materialista, ou a uma espécie de fetichismo legalista que precisava ser superado por categorias mais aptas a identificar os verdadeiros fundamentos da legitimidade do novo Estado autoritário¹⁰⁷.

O fato é que, a despeito da desimportância do assunto para o que Voegelin considerava ser uma teoria bem-informada, ele próprio não pôde conter-se em explorar as implicações desta tentativa de legitimar a nova constituição por meio da aprovação do *Nationalrat*. E, desde o ponto de vista da adequação dos atos à técnica constitucional, duas questões se sobressairiam às demais.

Em primeiro lugar, era necessário saber se o procedimento de aprovação do novo texto constitucional era compatível com aquele previsto no artigo 44.2 da B-VF para a aprovação de uma modificação total da constituição [*Gesamtänderung der Bundesverfassung*]. Nos termos da constituição republicana, exigia-se a aprovação de dois terços do parlamento nacional acompanhada de plebiscito popular que a referendasse. Voegelin brevemente escanteia esta questão sugerindo que a mera aprovação do parlamento seria suficiente porque a *lei de empoderamento*

¹⁰⁶ Ibid, p. 235: “Though the wartime statutory regulations were still designated by that name, they were in actuality the products of an original legislative power and—if the federal government was willing and politically able to do so, to extend them to this point—of an original constitution-instituting power. The federal government had become the supreme legislator and author of the constitution for Austria, and it held this position legitimately because it had prevailed as such and was sufficiently supported by its practical means of power and the *consentement coutumier* of the population.” [Tradução livre]: “Embora os regulamentos estatutários do tempo de guerra ainda fossem designados por esse nome, eles eram, na verdade, produtos de um poder legislativo original e – se o governo federal estivesse disposto e politicamente capaz de fazê-lo, estendê-los até este ponto – de um poder constitucional-instituinte original. O governo federal tornou-se o legislador supremo e autor da constituição da Áustria, e manteve essa posição legitimamente porque prevaleceu como tal e foi suficientemente apoiado por seus meios práticos de poder e pelo *consentement coutumier* da população.”

¹⁰⁷ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 246: “The efforts to establish legal continuity in the so-called formal sense — in what we would call the materialist or metaphysical-positivist sense — are relevant not in regard to whether they were clearly successful in every detail but because of the fact that they were undertaken at all. This fact is the manifestation of a certain misgiving about letting the new source of the constitution-issuing power appear openly and of the desire to legitimate it as much as possible through the forms of parliamentary democracy.” [Tradução livre]: “Os esforços para estabelecer a continuidade legal no chamado sentido formal – no que chamaríamos de sentido materialista ou metafísico-positivista – são relevantes não pelo fato de terem sido claramente bem-sucedidos em todos os detalhes, mas pelo fato de sequer terem sido empreendidos. Este fato é a manifestação de um certo receio em deixar a nova fonte do poder constitucional aparecer abertamente e do desejo de legitimá-la tanto quanto possível através das formas de democracia parlamentar”.

anteriormente mencionada haveria afastado a necessidade de um plebiscito¹⁰⁸. Em segundo lugar, porém, a questão mais urgente era a de saber se os legisladores autorizados a compor o *Nationalrat* para aquela ocasião efetivamente constituíam um parlamento *nacional* nos termos da B-VF. Neste tocante, suas considerações, embora não fossem surpreendentes, foram extensas.

A questão central desta problemática decorria do fato de que o Partido Socialdemocrata havia sido desconstituído e os mandatos de seus membros haviam sido suspensos¹⁰⁹. Suas cadeiras estavam vacantes no parlamento e o presidente Miklas (que era um colaborador de Dolfuss) não quis arriscar a convocação de eleições gerais que pudesse comprometer a aprovação do novo texto constitucional.

Das 165 cadeiras, 75 estavam vacantes e 90 estavam regulares. Partindo do pressuposto de que a aprovação do novo texto precisava da aprovação de dois terços do parlamento, como se deveria contabilizar esta fração? A quantidade de votos necessários para a aprovação da nova constituição seria a de *cento e dez*, e portanto *dois terços* das *cento e sessenta e cinco* cadeiras do parlamento como um todo, ou então *sessenta*, os quais representariam *dois terços* das *noventa cadeiras* não-vacantes restantes? O desacordo entre governo e oposição, nesse sentido, era evidente. No fim, a nova constituição foi aprovada com menos de 80 votos favoráveis¹¹⁰, os quais não seriam suficientes sequer para a aprovação de uma lei ordinária em contexto de normalidade democrática, muito menos para a aprovação de uma mudança total da Constituição¹¹¹.

¹⁰⁸ Ibid. 245: "We could apply the same considerations to the question of whether there are any objections to the Enabling Act of April 30, 1934, because it includes a total revision of the constitution, which, according to article 44.2 of the B-VG of 1920–1929, requires a plebiscite before it can become effective. Though article I of the Enabling Act had repealed this provision, it would have been legally more proper to separate this repeal, as an act all by itself, from the total revision, which could then be passed without a plebiscite." [Tradução livre]: "Poderíamos aplicar as mesmas considerações à questão de saber se há alguma objeção à Lei Habilitante de 30 de abril de 1934, porque inclui uma revisão total da constituição, que, de acordo com o artigo 44.2 do B-VG de 1920-1929, requer um plebiscito antes que possa se tornar efetivo. Embora o artigo I da Lei Habilitante tivesse revogado esta disposição, teria sido juridicamente mais adequado separar esta revogação, como um ato por si só, da revisão total, que poderia então ser aprovada sem um plebiscito."

¹⁰⁹ Aparentemente houve até mesmo uma provisão especial para impedir que os antigos parlamentares socialdemocratas pudessem assumir suas funções no *Nationalrat* por meio de sua desvinculação formal do partido, o que seria realmente um meio de contornar a proibição do partido.

¹¹⁰ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 244.

¹¹¹ Novamente, aqui nos referimos ao procedimento jurídico do art. 44.2 da B-VG.

Para Voegelin, contudo, esta discussão de cifras e números, e toda polêmica que dela seguia, era ainda mais um sintoma de uma metafísica positivista que fracassava em reconhecer a verdadeira questão de fundo¹¹². Não seria uma cifra específica, associada à uma fração mais ou menos arbitrariamente definida, que ajudaria o teórico político (ou jurídico) a determinar questões como: a) o que se deveria entender por assembleia nacional; e b) quando um órgão deste tipo efetivamente existe. A questão determinante para saber se aquele *Nationalrat* reunido, ou mesmo qualquer composição deste que houvesse se reunido desde 1920, era de fato um órgão representante da nação ou, o que equivale ao mesmo, *do povo*, envolve precisar o que é possível entender pelos termos *representação* e *povo* propriamente considerados¹¹³.

O problema decorrente da consideração destes termos, segundo parece sugerir Voegelin, é que a ideia de “representação popular”, i.e., representação do povo, remete à uma concepção de democracia que pressupõe a existência pregressa de um povo unificado e relativamente determinável, um *demos*, insistirá ele em remissão terminológica velada aos “clássicos”. O sistema de eleição proporcional e por listas, todavia, pressupõe um estado de coisas um pouco diferente. Mais precisamente, pressupõe que o fundamento de legitimidade das decisões tomadas pelo parlamento repousa na atuação regular e mesmo no antagonismo habitual de certos interesses privados representados pelos partidos. Em outras palavras: pressupõe não uma democracia, mas um *Parteistaat*¹¹⁴. Essa retórica é fundamental

¹¹² Ibid. p. 244: “All the arguments for and against the presence of a quorum, however, follow exclusively metaphysical-positivist lines and do not consider other contexts of meaning.” [Tradução livre]: “Todos os argumentos a favor e contra a presença de um quórum, entretanto, seguem linhas exclusivamente metafísicas-positivistas e não consideram outros contextos de significado.”

¹¹³ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 241: “Such a purely positivist-metaphysical interpretation could by no means be adequate, however, since, as we have shown, election regulations for the National Council themselves had included other contexts of meaning, most specifically the context of ‘representation of the people.’” [Tradução livre]: “Tal interpretação puramente positivista-metafísica não poderia ser de forma alguma adequada, uma vez que, como mostramos, os próprios regulamentos eleitorais para o Conselho Nacional incluíram outros contextos de significado, mais especificamente o contexto de “representação do povo”.”

¹¹⁴ Id.: “The election regulations for the National Council assumed that those entitled to vote in an election district formed an electoral body and that those who were elected by this electoral body formed a unified entity. This assumption was not entirely obvious, and it contradicted to some extent the institution of proportional representation, according to which those persons who voted for a list formed an electoral body. If taken to its logical conclusion, proportional representation, with its system of fixed lists, contradicts the principle of democracy if the word *demos* has any meaning at all. Democracy presumes a *demos*, while election by the list system is based on parties.” [Tradução livre]: “O regulamento eleitoral para o Conselho Nacional pressupunha que os eleitores de um distrito eleitoral formavam um corpo eleitoral e que os eleitos por esse corpo

se quisermos realmente entender o argumento que Voegelin estava tentando avançar.

Seu principal argumento vem à lume quando ele comenta sobre a interpretação ordinária de que impedir um partido – especialmente um partido do porte do Partido Socialdemocrata – de participar de votações faz com que o *Nationalrat* reunido em 1934 perca o caráter de uma legítima assembleia nacional pela razão de que uma parte significativa do eleitorado teria perdido sua representação no parlamento e não estaria mais apta a manifestar formalmente sua anuênciam à legislação aprovada. Ninguém hoje tomaria essa afirmação por especialmente problemática. Mas Voegelin insiste que:

This interpretation, however, requires the premise of the party state as its foundation. If our interpretation is based on the classical idea of democratic representation, our above conclusion would be inadmissible, for according to the definition of the classical idea, the “representative” is not the representative of a particular segment of the population but the representative of the “people.” Assigning a representative to a segment of the population, which loses its representation when he resigns, is impossible.¹¹⁵

Este é, de fato, um dos principais argumentos trazidos no livro de Voegelin e não pode ser desprezado por ele estar tratando somente da situação austríaca ou por sua própria teoria da representação ainda não estar plenamente desenvolvida. Esta proposição, como se verá nos próximos capítulos, é inteiramente a razão de Voegelin ter se ocupado de escrever a *New Science of Politics*. Deve ter sido realmente desconfortável para um leitor atento, como Kelsen, lidar com a estranha fraseologia trazida neste parágrafo. Mas esta é precisamente a ideia que Kelsen se ocuparia de atacar na sua resposta a “nova ciência”.

eleitoral formavam uma entidade unificada. Essa suposição não era totalmente óbvia e contradizia em certa medida a instituição da representação proporcional, segundo a qual aqueles que votavam em uma lista formavam um corpo eleitoral. Se levada à sua conclusão lógica, a representação proporcional, com seu sistema de listas fixas, contradiz o princípio da democracia, se é que a palavra *demos* tem algum significado. A democracia pressupõe um *demos*, enquanto a eleição pelo sistema de lista é baseada em partidos”.

¹¹⁵ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 242. [Tradução livre]: “Essa interpretação, entretanto, requer como fundamento a premissa do Estado partidário. Se basearmos nossa interpretação na ideia clássica de representação democrática, nossa conclusão acima seria inadmissível, pois de acordo com a definição da ideia clássica, o “representante” não é o representante de um segmento específico da população, mas o representante do “povo”. Atribuir um representante a um segmento da população, que perde sua representação ao renunciar, é impossível.”

Longe de ser uma estranha metáfora, o que Voegelin literalmente está sugerindo é que o argumento de que uma parte da população (relativa a um distrito ou partido) possa *perder seu representante* é *absurda* (no sentido de autocontraditória¹¹⁶). Não somente absurda, aliás, mas também *antidemocrática*. Esse parágrafo provoca desconforto porque o leitor sente que perdeu algum pedaço do argumento pelo caminho, mas esta é realmente uma ideia inteiramente construída neste momento e ela somente será adequadamente justificada na *New Science*. O ideal, por ora, é tomar seu argumento *at face value*, no sentido de aceitar que, segundo a compreensão de Voegelin acerca do que chama de “ideia clássica de democracia representativa”, não há que se falar em um representante de uma parte da população, mas somente em um representante do “povo”. Como consequência desta ideia, se devemos aceitar a proposição de que aqueles que haviam votado nos socialdemocratas fazem parte do povo, a ausência daqueles que eles haviam elegido não deveria significar nenhum problema em especial. Os 90 legisladores que restaram são representantes deles também afinal, e assim, segundo uma concepção “clássica” de democracia, podem legitimamente decidir pelo povo, estando incluídos neste montante os eleitores dos socialdemocratas.

Mas o argumento de Voegelin, exótico como parece, também não pretendia simplesmente afirmar o caráter democrático daquele parlamento manco. Na verdade, e na linha do que discutimos ao longo dos últimos tópicos, o argumento é bem mais dramático:

Finally, when we define the “entire federal population” not materialistically as the totality of all those entitled to vote and not particularistically as the totality of territorial or personal electoral bodies (electoral districts and parties), but as the totality of the politically united population imbued with the will to the state and its existence, then it becomes very questionable indeed whether the Republic of Austria ever had a constitutional National Council at all. For the lack of a politically united people imbued with the will to existence — that is, of a *demos* — is precisely *the* problem of the Austrian constitution. Understanding the history of Austrian parliamentarianism since 1918 as the history of a latent revolution

¹¹⁶ Id.: “This type of representative democracy with elections organized by local districts is inherently contradictory. In the Austrian case the contradictions become more numerous because we have to consider not only those entitled to vote within an electoral district as an electoral body but must also take into account the context of the division of the population into party organizations.” [Tradução livre]: “Este tipo de democracia representativa com eleições organizadas pelos distritos locais é inherentemente contraditório. No caso austríaco, as contradições tornam-se mais numerosas porque temos que considerar não apenas os votantes dentro de um distrito eleitoral como corpo eleitoral, mas também devemos levar em conta o contexto da divisão da população em organizações partidárias.”

gradually becoming more overt makes it impossible to draw the line at a particular point in time prior to which the parliament was a representation of the people and after which it ceased to be such. It is our opinion that it never was a representation of the people (no more so than in the old Austria). Therefore, in our opinion, there also never was a problem of a possibly unconstitutional National Council. [...] In our opinion, a provision like that of article 24, according to which the National Council was to be elected by the federal population, was never in effect nor could it have been, since at no time during the existence of the Republic of Austria did the context in which alone it could have functioned, namely, the "federal population" [Bundesvolk], exist to a socially relevant degree.¹¹⁷

Mais do que simplesmente buscar legitimar a decisão de um parlamento manco (*rump parliament*) tentando avançar o argumento de que este era, no final das contas, um parlamento nacional porque representava o povo *como um todo* e não somente seu eleitorado, Voegelin retorna à tese que vinha construindo nos anos anteriores. Ele concede aos oponentes dos austro-fascistas que aquele *Nationalrat* não pode ser considerado um parlamento verdadeiramente nacional. Por outro lado, ele emenda dizendo que mesmo a assembleia constituinte de 1918 ou o *Nationalrat* a partir de 1920 não poderiam ser considerados assembleias verdadeiramente nacionais também. Nesse quesito, i.e. em termos de representação democrática, não há razão sequer para diferenciar o funcionamento do *Nationalrat* do antigo *Reichsrat*.

O que impede que estas assembleias (o *Nationalrat* republicano e o *Reichsrat* imperial) se transformem em parlamentos verdadeiramente nacionais, diz Voegelin, é a ausência de um *povo* que possa ser *representado* por qualquer figura que seja. É porque o *povo não existe* que não há que se falar em uma *verdadeira democracia* e, se este deveria ser o critério de legitimidade da atuação das autoridades públicas,

¹¹⁷ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 242-3. [Tradução livre]: "Finalmente, quando definimos 'toda a população federal' não materialisticamente como a totalidade de todos os votantes e não particularisticamente como a totalidade dos órgãos eleitorais territoriais ou pessoais (distritos eleitorais e partidos), mas como a totalidade da população imbuída da vontade de Estado e de sua existência, torna-se muito questionável se a República da Áustria sequer teve uma Assembléia Nacional constitucionalmente legítimo. Porque a falta de um povo politicamente unido e imbuído da vontade de existir – de um *demos* – é precisamente o problema da constituição austríaca. Ao se compreender a história do parlamentarismo austríaco desde 1918 como a história de uma revolução latente tornando-se gradualmente mais aberta, torna-se impossível traçar a linha em um ponto específico no tempo antes do qual o parlamento teria sido uma representação do povo e depois do qual teria deixado de sê-lo. É nossa opinião que nunca houve uma representação do povo (não mais do que na antiga Áustria). Portanto, a nosso ver, também nunca houve o problema de uma Assembléia Nacional possivelmente inconstitucional. [...] Em nossa opinião, uma disposição como a do artigo 24, segundo a qual a Assembléia Nacional seria eleita pela população federal, nunca esteve em vigor e nem poderia, pois em nenhum momento durante a existência do a República da Áustria existiu o contexto específico em que uma tal representação poderia ter funcionado, qual seja: a existência em um grau socialmente relevante da "população federal" [Bundesvolk]."

não há razão para preferir mais um parlamento eleito que um monarca hereditário ou um governo autoritário. Voegelin simplesmente não vê nenhuma diferença significativa entre a promulgação da Constituição de 1920 e a outorga da de 1934.

A única diferença na situação política atual é que agora se vislumbra mais uma vez – contando também com a impressão causada pela *Heimwehr* em 1929 – a emergência de um legítimo espírito nacional, sob tutela do novo regime autoritário austro-fascista. Diferentemente do antigo partidarismo parlamentarista, que somente movia constelações de interesses privados relativamente articulados, agora se poderia contar com a Frente Patriótica de Dolfuss para *representar* os interesses do povo austríaco¹¹⁸ na circunstância de que este faça finalmente sua entrada no palco da história.

Desde esse momento, *representação* e *povo* aparecem como as categorias centrais da chamada “ciência da política” de Voegelin. Mas, nas obras seguintes, a palavra *povo* irá desaparecer – e *demos* não virá ao resgate. De modo que, ao tratar da representação, Voegelin tentará esconder esta categoria sob o signo, mais neutral e místico, de *sociedade*. Kelsen ambiciona demonstrar que, se é verdade que Voegelin nunca deixa claro se, por *sociedade*, ele pretende designar *Estado* ou *povo*, é precisamente porque ele precisa fingir estar tratando do primeiro para reintroduzir o segundo no plano político-filosófico. Essa discussão, contudo, acontecerá no seu devido momento.

Por ora, e precisamente pela razão de que é precisamente a relação (ou a diferença) entre os conceitos de *Estado* e *povo* que deveria contextualizar o verdadeiro problema da ciência da política, que segundo o Voegelin maduro é o conceito de *representação*, será conveniente mudar a abordagem desta investigação. A relação entre *Estado* e *povo*, que Voegelin esconderá sob o conceito de *sociedade*, é precisamente o tema do mais poderoso tema político daquela época: o *nacionalismo*.

¹¹⁸ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 378: “The Patriotic Front is destined to be the political organization of all citizens and it should, therefore, be organized on the lines of the general political interests of the people and not incorporate representatives of particular economic interests.” [Tradução livre]: “A Frente Patriótica está destinada a ser a organização política de todos os cidadãos e deve, portanto, organizar-se segundo os interesses políticos gerais do povo e não incorporar representantes de interesses econômicos particulares.”

3. A QUESTÃO DO NACIONALISMO: UM AJUSTE DE FOCO

Se inicia com alguma relutância o presente capítulo, o qual servirá ajustar certas concepções e elementos da controvérsia entre Kelsen e Voegelin. Para melhor desenvolver as considerações que emergirão nos próximos capítulos, um conjunto de posições gerais sobre o destino da primeira república austríaca, por mais interessantes que o sejam, não servem ou, ao menos, não bastam por si mesmas para o desembaraço de um imenso novelo de ideações genéricas, sejam de natureza teórica ou política, as quais ameaçam carregar e encobrir as interpretações possíveis das categorias do debate.

Por esta razão, pareceu conveniente ao presente trabalho ajustar certas considerações preliminares sob as lentes de um assunto que, certamente, parecerá estranho ao leitor. Se busca ajustar o foco da investigação sobre as considerações teóricas que, uma vez grosseiramente retiradas do tecido sangrento da história, serão agora analisadas sob o macroscópio conceitual do *nacionalismo*. Mas, por que a escolha dessa aparentemente estranha opção de abordagem? E o que se pretende demonstrar por meio dela?

Escrevo estas palavras plenamente consciente que os tópicos da *nação* e do *nacionalismo* são difíceis de obviar sem maiores considerações. Estas ideias, que foram possivelmente os mais importantes objetos de especulação política no século XIX, permanecendo relativamente importantes durante a primeira metade do século XX, foram submetidas, especialmente a partir da segunda metade do século passado, ao escrutínio da historiografia, da sociologia e da filosofia política. Em virtude de certas traduções disponíveis, percebe-se que ainda é comum se estudar, no Brasil, importantes trabalhos de Eric Hobsbawm e Benedict Anderson, por exemplo. Não se pôde averiguar a existência de traduções para o idioma português, mas parece que o importante trabalho de Ernst Gellner também é conhecido, o que será conveniente para nossa abordagem.

É todavia importante perceber que, naquele tempo em que estes importantes trabalhos foram escritos, a teoria e/ou filosofia política do nacionalismo já não necessitava realmente de um diagnóstico, mas tão somente de um obituário. É forçoso admitir que a retórica do nacionalismo volta e meia ressurge – como o velho fantasma que é – para assombrar os discursos políticos contemporâneos. Contudo, e por excelentes razões, o nacionalismo *político* já não encontra seu necessário suporte intelectual em um nacionalismo *filosófico* ou *teórico*. Os autores em análise

escreveram em uma época em que o nacionalismo – ou a nação – era um assunto teórico relevante. Seria inevitável que o desenvolvimento de suas próprias considerações teóricas sofresse uma certa influência formativa, seja pela herança dogmática ou pelo exercício da resistência crítica, dessa atmosfera intelectual geral.

Se esclarece, portanto, que não é o objetivo deste capítulo tratar da essência, da função, da forma, das origens ou das consequências políticas, do nacionalismo. E, no que me toca enquanto animal político, imagino que o nacionalismo pode ser escanteado como aquilo que alguém – acho que John K. Galbraith – já chamou certa vez de *virtude social conveniente*. Explico: assim como a *subserviência* é tomada por virtude feminina em uma sociedade patriarcal, a *caridade* como uma virtude dos ricos em uma sociedade economicamente desigual, e a *humildade* uma virtude dos poderosos em uma sociedade que normalizou diferenciações de tratamento por *gradus dignitatis*, também o *nacionalismo* ou o *patriotismo* (não vejo boas razões para distingui-los) são virtudes políticas que revelam algo de perverso sobre a sociedade em que se vive. Não há razão para se tomar estas supostas virtudes a sério. Há, por outro lado, infinitas oportunidades de desmascará-las. Para concluir esta nota, nada do que será dito terá como efeito ou ambição reduzir a importância dos trabalhos, nos mais diversos campos das ciências sociais e das humanidades, que buscam discutir seriamente a crise, os impactos e a contemporaneidade destes fantasmas. Tudo que se busca aqui é a *oportunidade de entender*.

Mas, por tudo que foi dito, por que o nacionalismo é colocado em foco neste capítulo?

O assunto do nacionalismo, ao menos em sua mal-fadada discussão teórica, era um tópico de abrangência intermediária. Mesmo ao se considerar as grandes diferenças entre os diversos estilos de nacionalismo que irrompiam nos diversos textos do início do século, o certo é que todos – ou a grande maioria – tinham a tendência de implicar e confundir um conjunto de assuntos que seriam tematizados também nos trabalhos de Voegelin, de Kelsen, e de seus contemporâneos, e não porque fossem eles próprios nacionalistas. Apareciam, no contexto dessa discussão política, inúmeras considerações sobre os conceitos de Estado, sociedade, povo, nação, comunidade, nacionalidade, representação, governo, e tantos outros que seriam de interesse para a presente tese.

A principal razão do assunto ser levantado aqui é porque ele representa a oportunidade perfeita para se discutir as ideias de povo e Estado construídas pelos

autores investigados nesta Tese de Doutorado, mas também como estas ideias se relacionam – e, de modo especial, como elas *não* se relacionam. Focar a ótica da discussão no assunto morto do nacionalismo é preferível à uma simples enunciação de tópicos porque nem sempre o material bruto dos textos permitirá a elaboração de um tipo de sistema ou quadro analítico arranjado em disjunções perfeitamente adequadas e incontroversas. Esta estratégia, todavia, terá o feliz efeito de facilitar a compreensão dos tópicos da representação e da democracia no último capítulo.

Tendo justificado assim a opção pela narrativa deste capítulo, se resume finalmente sua estrutura textual. Em uma primeira parte, se admitirá a problematização do nacionalismo oferecida por Gellner com certas ressalvas, e por razões que se esclarecerão em tempo. Além disso, a partir do exemplo de três autores relativamente conhecidos, será preciso demonstrar em que ponto se situava a discussão teórica – mais que meramente política – sobre o tema do nacionalismo na Áustria de Kelsen e Voegelin. Estes exemplos serão pouco convencionais, mas por isso mesmo interessantes. Na segunda parte, se tentará caracterizar o que se pode chamar de *proto-nacionalismo* de Voegelin. Especialmente, este esforço será realizado no sentido de demonstrar como Voegelin constrói uma estrutura argumentativa desde a década de 1920, a qual ainda estará presente na *New Science*, embora raramente percebida. Especialmente ilustrativa talvez seja a conexão entre a abordagem de Voegelin e uma certa influência persistente de Carl Schmitt. Na terceira parte, serão resgatados os conceitos de *Estado* e de *povo* tal como abordados nos escritos de Kelsen. A exposição de ambos é geralmente conhecida e, portanto, ambos poderão ser estudados com alguma brevidade. Se cuidará, todavia, de demonstrar algo que parece ser desconhecido mesmo entre os especialistas de nosso campo, e que estou disposto a designar como um certo *antinacionalismo* por parte de Kelsen. Esta posição geral antinacionalista é o que permitirá Kelsen identificar diversos problemas na teoria da representação de Voegelin. E, fundamentalmente, é o que o forçará a defender sua própria concepção de democracia contra todas as alternativas.

3.1. Primeira parte: um conceito provisório de nacionalismo e os seus dilemas perante a questão austríaca

Em 1937, cerca de um ano após a publicação de *Der Autoritäre Staat*, a posição teórica de Voegelin acerca do destino da Áustria poderia ser resumida em uma tristonha abertura de um texto seu:

Under the aspect of Peaceful Change, Austria offers a curious problem. While other countries are centers of unrest because they have got what they wanted and are trying to keep it against other claimants, or because they have not got what they wanted and are now trying to get it, Austria has been during the greater part of the last two decades a danger-spot of Europe because of its strong inclination towards non-existence.¹¹⁹

A linguagem da colocação pode parecer estranha ao leitor contemporâneo, mas não pode haver dúvidas ao menos sobre sua vocação de fundo. A preocupação que se expressa em ditos como a “inclinação” ou “vontade de existir” da Áustria – como se essa fosse de fato uma questão determinante – é a preocupação dos nacionalistas dos grandes movimentos autoritários daquele contexto europeu. Era especialmente a preocupação que movia a fraude continuada do Austro-Fascismo¹²⁰. “Vontade de existência”, nesse sentido, não é vocabulário filosófico ou alguma grande metáfora, mas um simples jargão político, destes que carregam uma ideia geral ou a promessa de que alguma ideia de fundo realmente existe para fundamentar um reclame. Se sabe, é claro, que no caso de Voegelin, este vocabulário estava associado à denúncia específica de que não havia – *ainda* – um povo austríaco que pudesse tornar o Estado austríaco um legítimo Estado nacional ou Estado-nação¹²¹.

¹¹⁹ VOEGELIN, Eric. The Change in the Ideas on Government and Constitution in Austria since 1918. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 367. [Tradução livre]: “Sob o aspecto da Mudança Pacífica, a Áustria oferece um problema curioso. Enquanto outros países são centros de agitação porque conseguiram o que queriam e estão tentando mantê-lo contra outros reclamantes, ou porque não conseguiram o que queriam e agora estão tentando obtê-lo, a Áustria tem sido durante a maior parte das últimas duas décadas um ponto perigoso da Europa por causa de sua forte inclinação em direção à não-existência.”

¹²⁰ Inspirado por Seipel, também o próprio Kurt Schuschnigg dizia: “A state without the ideal of patriotism and the definite will to exist is, in effect, not conceivable in the long run”, em **Farewell Austria**. London: Cassel and Company, 1938, p. 55. [Tradução livre]: “Um estado sem o ideal de patriotismo e a vontade definida de existir é, com efeito, inconcebível a longo prazo.”

¹²¹ Ele mesmo o esclarece em seguida: “The Austrian constitutional problem can be put in one sentence: Austria is a nationally uniform state without being a national State” (Op cit). [Tradução livre]: “O problema constitucional austríaco pode ser colocado em uma frase: a Áustria é um Estado nacionalmente uniforme sem ser um Estado nacional.”

Essa denúncia em especial o coloca diretamente em suspeita de *nacionalismo*, seja este de caráter político, teórico ou misto. Se indica *suspeita* não de modo incriminador, mas por legítima curiosidade. A questão do *nacionalismo* era corrente, e até mesmo urgente nos círculos europeus desde ao menos o século XIX, mas não necessariamente menos presente no mundo que cercava a Europa. Além do mais, a questão do *nacionalismo*, por mais importante que parecesse para a Europa continental de modo geral, era especialmente complicada para a Áustria nascente, como se acentuou no capítulo anterior. Antes de esclarecer o caráter dessas discussões, no entanto, um pequeno esclarecimento conceitual se faz necessário. E o conceito que nos faltou até então foi justamente o de *nacionalismo*.

3.1.1. Uma abordagem provisional para conceito de *nacionalismo*

Ainda mais obscuros e imprecisos que o conceito de *Estado*, por exemplo, são os conceitos de *nação* e *nacionalismo*. Para abreviar certas discussões desnecessárias, poderíamos dizer que não vemos grandes problemas com a definição de *nacionalismo* que foi oferecida por Ernest Gellner no sentido de que “Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent”¹²². Contudo, convém também concordar com ele quando reconhece que uma tal definição de *nacionalismo* carrega certas dificuldades justamente por ser tributária das noções de *Estado* e *nação*¹²³, que apresentam elas próprias suas complicações. Quanto ao primeiro destes termos – Estado – talvez caberiam certas considerações quanto à sua adesão forte à uma categorização weberiana, mas esta não será especialmente problemática, e o melhor seria, por ora, contornar possíveis dificuldades dessa filiação teórica. Quanto ao segundo termo – nação – seria mais urgente externar mais claramente algumas reservas.

No início de seu importante *Nations and Nationalism*, Gellner suspende a tarefa de responder à pergunta “o que é uma nação(?)” e oferece ao leitor dois tipos ideais provisionais, um “cultural” e outro “voluntarístico”¹²⁴. Mais tarde, ao retomar a

¹²² GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 1. [Tradução livre]: “Nacionalismo é largamente um princípio político, que sustenta que as unidades política e a nacional devem ser congruentes”.

¹²³ Ibid. p. 3.

¹²⁴ Ibid. p. 7. Ninguém pode suspeitar do intelecto de Gellner para objetar que *cultura* e *vontade* são também conceitos bastante problemáticos. Estes tipos ideais devem realmente serem aceitos como provisionais, no sentido de que suas dificuldades devem ser enfrentadas ou contornadas posteriormente.

questão, ele reinterpreta e rejeita ambos estes protótipos voluntarístico¹²⁵ e cultural¹²⁶. Em primeiro lugar, é importante notar que Gellner recorre à noção de sociedade oferecida por Durkheim para explicar a conexão quase mística que os nacionalistas têm com sua nação¹²⁷. Também é importante notar que, ao menos como recorte fenomênico, Gellner esteve disposto a entender o nacionalismo, nestes termos, como um tipo de (auto)enganação social¹²⁸. O essencial, no entanto, é perceber que em

¹²⁵ “If we define nations as groups which *will* themselves to persist as communities, the definition-net that we have cast into the sea will bring forth far too rich a catch. The haul which we shall have trawled in will indeed include the communities we may easily recognize as effective and cohesive nations: these genuine nations do in effect *will* themselves to be such, and their life may indeed constitute a kind of continuous, informal, ever self-reaffirming plebiscite. But (unfortunately for this definition) the same also applies to many other clubs, conspiracies, gangs, teams, parties, not to mention the many numerous communities and associations of the pre-industrial age which were not recruited and defined according to the nationalist principle and which defy it.” (Ibid. pp. 53-4) [Tradução livre]: “Se definirmos as nações como grupos que desejam persistir como comunidades, a rede de definição que lançamos ao mar produzirá uma pescaria rica demais. A pesca que teremos arrastado incluirá de fato as comunidades que podemos facilmente reconhecer como nações efetivas e coesas: essas nações genuínas de fato desejam sê-lo, e sua vida pode de fato constituir uma espécie de plebiscito contínuo, informal, sempre auto-reafirmador. Mas (infelizmente para esta definição) o mesmo também se aplica a muitos outros clubes, conspirações, gangues, times, partidos, sem falar nas inúmeras comunidades e associações da era pré-industrial que não foram recrutadas e definidas de acordo com o princípio nacionalista e que o desafiam.”

¹²⁶ GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 54: “Any definition of nations in terms of shared culture is another net which brings in far too rich a catch. Human history is and continues to be well endowed with cultural differentiations. Cultural boundaries are sometimes sharp and sometimes fuzzy; the patterns are sometimes bold and simple and sometimes tortuous and complex. For all the reasons we have stressed so much, this richness of differentiation does not, and indeed cannot, normally or generally converge either with the boundaries of political units (the jurisdictions of effective authorities) or with the boundaries of units blessed by the democratic sacraments of consent and will.” [Tradução livre]: “Qualquer definição de nações em termos de cultura compartilhada é outra rede que traz uma captura muito rica. A história humana é e continua sendo bem dotada de diferenciações culturais. As fronteiras culturais às vezes são nítidas e às vezes confusas; os padrões às vezes são ousados e simples e às vezes tortuosos e complexos. Por todas as razões que tanto enfatizamos, essa riqueza de diferenciação não converge e, de fato, não pode convergir normal ou geralmente nem com os limites das unidades políticas (as jurisdições das autoridades efetivas) nem com os limites das unidades abençoadas pelos sacramentos democráticos de consentimento e vontade.”

¹²⁷ Ibid. pp. 56 e 56-7: “Durkheim taught that in religious worship society adores its own camouflaged image. In a nationalist age, societies worship themselves brazenly and openly, spurning the camouflage.” “[...] the fact that social self worship, [...] is now an openly avowed collective self-worship, rather than a means of covertly revering society through the image of God, as Durkheim insisted, does not mean that the current style is any more veridical than that of a Durkheimian age.” [Tradução livre]: “Durkheim ensinou que no culto religioso a sociedade adora sua própria imagem camuflada. Em uma era nacionalista, as sociedades se veneram descaradamente e abertamente, rejeitando a camuflagem”. “[...] o fato de que a auto-adoração social, [...] é agora uma auto-adoração coletiva abertamente declarada, em vez de um meio de reverenciar secretamente a sociedade, embora a imagem de Deus, como Durkheim insistiu, não significa que o estilo atual é mais verídico do que o de uma era durkheimiana”.

¹²⁸ Essa aqui é definição mais forte oferecida por Gellner para o conceito de nacionalismo, em Ibid. p. 57: “The basic deception and self-deception practiced by nationalism is this: nationalism is, essentially, the general imposition of a high culture on society, where previously low cultures had taken up the lives of the majority, and in some cases of the totality, of the population. It means that generalized diffusion of a school-mediated, academy-supervised idiom, codified for the requirements of reasonably precise bureaucratic and technological communication. It is the establishment of an anonymous, impersonal society, with mutually substitutable atomized

nenhum momento ele esteve disposto a arriscar uma definição formal ou final para o conceito de nação. E por boas razões, cumpre dizer. O que Gellner precisava fazer era falar sobre esse conceito no contexto do *nacionalismo* enquanto fenômeno histórico, e não da *nação* enquanto ideação política ou politicamente conveniente. O *nacionalismo* – este sim – é o fenômeno histórico que exigia precisão categórica suficiente para o diagnóstico da sua pesquisa. A tese da pesquisa, como se sabe, é que o *nacionalismo* e suas tendências mais sensíveis estão associados, ou até mesmo funcionalmente relacionados com uma longa transição desde o feudalismo até a sociedade industrial. Esta proposição, no entanto, não interessa à esta Tese de Doutorado, e faz pouca diferença falseá-la ou colocá-la a prova. Então, para contextualizar a discussão que segue, é necessário um pequeno ajuste conceitual.

É importante manter o postulado moderno de Gellner, no sentido de reconhecer que o *nacionalismo* é um ideal político que exige congruência entre Estado e nação. Como se imagina esta relação e como se a exige, no entanto, faz diferença. O essencial parece o seguinte: em tese, todo *nacionalista* tem na nação um pressuposto¹²⁹. Dito de outro modo: *nacionalismo* é a postura que supõe a existência de uma classe de entidades chamadas nações, ou ao menos que existe ao menos uma determinada nação (tipicamente, a do próprio teórico). Somente uma pessoa que acredita que uma tal entidade *de fato* existe assume a posição de que o *Estado* deva ser, em alguma medida, relacionado a ela ou mesmo dependente dela. É possível, todavia, desprezar inteiramente a importância política de uma tal entidade, mesmo supondo que ela possa existir, ao menos em tese. Isso pode até parecer uma abstração exagerada para a presente investigação, mas rapidamente se

individuals, held together above all by a shared culture of this kind, in place of a previous complex structure of local groups, sustained by folk cultures reproduced locally and idiosyncratically by the micro-groups themselves. That is what *really* happens.” [Tradução livre]: “A enganação básica, que é a auto-enganação praticada pelo *nacionalismo* é a seguinte: o *nacionalismo* é, essencialmente, a imposição geral de uma alta cultura à sociedade, onde culturas anteriormente baixas ocupavam a vida da maioria e, em alguns casos, da totalidade, da população. Significa a difusão generalizada de um idioma mediado pela escola e supervisionado pela academia, codificado para os requisitos de uma comunicação burocrática e tecnológica razoavelmente precisa. É o estabelecimento de uma sociedade anônima, impessoal, com indivíduos atomizados mutuamente substituíveis, unidos sobretudo por uma cultura compartilhada desse tipo, no lugar de uma estrutura complexa anterior de grupos locais, sustentada por culturas folclóricas reproduzidas local e idiossincraticamente pelos próprios microgrupos. Isso é o que *realmente* acontece.”

¹²⁹ Rigorosamente falando, nem esse tanto é necessariamente verdade. Um cidadão de um estado contemporâneo pode desejar certas vantagens para seu próprio estado nacional – assumindo uma postura entendida como *nacionalista* – para gozar dos benefícios que a elas estariam associados, e não necessariamente porque ele “ama seu país” ou acredita que está “do lado correto da história”. A ideia que se defende aqui deve ser tomada por uma generalidade, ou uma ficção provisional; é válida somente para qualificar a postura de certas pessoas em um contexto histórico que cada vez menos é o presente.

percebe a dificuldade da categorização ao se considerar as questões que circulavam na Áustria durante todo período entre guerras.

3.1.2. A questão nacional enquanto um dilema austríaco

Teorias e discursos públicos de caráter nacionalista eram relativamente comuns no período e particularmente interessantes entre os próprios alemães. Os austríacos, de modo especial, vinham discutindo a questão de modo apaixonado desde ao menos 1848, senão antes. Com o fim do império dos Habsburgo, a questão nacional ressurge e é refletida nos textos de transição pós-imperial. As diversas teorias da nação na Áustria daquele tempo eram muito interessantes. Não se pretende tratar propriamente dos escritos do protofascista Othmar Spann¹³⁰, cuja importância era certamente imensa, ou então, de modo diverso, do sociólogo e jurista judeu Ludwig Glumpowicz, o austríaco que mais escrevia sobre a quimera do povo enquanto uma associação nacional – e não existe razão para presumir que a importância de sua obra tenha diminuído após seu infeliz suicídio em 1909. É, na verdade, para uma nova geração de pensadores que a questão nacional se tornaria um problema, um propósito e um desafio político específico do período.

Se um resumo particularmente perigoso puder ser oferecido, a discussão do nacionalismo até o início do século XX consistia num reclame de caráter liberal e essencialmente anti-dinástico. A preocupação era por fornecer um princípio político de legitimação que pudesse substituir a monarquia. Desde o século XVIII já começavam a aparecer as evocações políticas da “nação”, do “povo” e do “terceiro estado”¹³¹ para o cumprimento desta missão histórica. Na Áustria do século XIX, o nacionalismo era dirigido especificamente contra os Habsburgo. Era, portanto, ainda o velho nacionalismo liberal, mas que provavelmente já convivia com um nacionalismo novo cujas tendências ainda eram indizíveis. Vale dizer ainda que, para

¹³⁰ Quem, juntamente com Kelsen, foi *Doktorvater* de Voegelin.

¹³¹ Hobsbawm corretamente entende a emergência do nacionalismo como um subproduto histórico da dupla revolução (a “política” francesa e a “industrial” inglesa), evento que marca o início da narrativa de sua bastante conhecida “coleção das eras”, e adicionaríamos: muito mais da política que da industrial. Mais importantemente, no entanto, em obra mais bem voltada ao assunto, cf. HOBSBAWN, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, ele reforça que, a despeito dos movimentos intelectuais e revolucionários, de características populares e burguesas, que encontravam um poderoso exemplo na retórica de 1789, o nacionalismo somente transforma-se nesta assombrosa força política que conhecemos hoje a partir do final do século XIX e, especialmente desde a queda do liberalismo e emergência intelectual do novo autoritarismo, no início do século XX.

representantes da esquerda austríaca, o programa de discussão era um pouco diferente e um pouco mais avançado, como já será possível atestar.

Após a queda dos Habsburgo, a questão nacional se transforma. O adversário natural do nacionalismo desaparecera. A questão poderia ter se convertido em como estabelecer relações entre as inúmeras etnias que estiveram até então sob julgo imperial, mas, como discutido anteriormente, somente as províncias alemãs acabaram por participar do processo revolucionário e do novo Estado austríaco. Seria ocasião para arriscar dizer que a questão nacional desapareceria na Áustria. Como se viu no capítulo anterior, no entanto, isso não aconteceu. A “nação austríaca”, fosse ela o que fosse, parecia sobretudo um estranho mistério político. Julius Braunthal faz todas suas considerações sobre as transformações políticas da república austríaca a partir da postulação dessa questão¹³². E, na verdade, a questão *nacional*, ou então *questão austríaca*, permaneceria um tema corrente até mesmo após a emancipação pós- segunda guerra mundial. Steven Beller, por exemplo, fala de segunda república como uma *Austria Inc.*:

[...] The Second Republic resembled more a corporation, *Austria Inc.*, than a parliamentary democracy.

The corollary of this political neo-corporatism was a narrowing and ethnicization of Austrian identity. The rejection of German identity did not result in a return to the supra-national, cosmopolitan and pluralist, ‘old’ Austrian identity of Monarchy. That identity was occasionally employed to burnish Austria’s image with the Western Allies, and Austria gratefully accepted membership in the United Nations. Yet supra-nationality was not something that new, *national* Austria much wanted.¹³³

Se falou antes sobre como o tratado de Saint-Germain havia produzido a Áustria enquanto Estado ao proibir o *Anschluss* daqueles antigos territórios cisletâneos com a nova república de Weimar. Oficialmente, esta exigência estava pautada na ideia muito liberal de autodeterminação dos povos, que é a pauta nacionalista original do velho liberalismo. Entretanto, os austríacos – que se pensavam alemães – não sabiam como entender e justificar *para si mesmos* a

¹³² BRAUNTHAL, Julius. **The Tragedy of Austria**. London: Victor Gollancz, 1948, pp. 17 e ss.

¹³³ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 256. [Tradução livre]: "[...] A Segunda República parecia mais uma corporação, a *Austria Inc.*, do que uma democracia parlamentar. O corolário desse neocorporativismo político foi um estreitamento e uma etnicização da identidade austríaca. A rejeição da identidade alemã não resultou em uma volta à ‘velha’ identidade austríaca supranacional, cosmopolita e pluralista da Monarquia. Essa identidade foi ocasionalmente empregada para polir a imagem da Áustria com os aliados ocidentais, e a Áustria aceitou com gratidão ser membro das Nações Unidas. No entanto, a supranacionalidade não era algo aquela Áustria nova e nacional realmente desejava."

existência de um Estado supostamente nacional separado da Alemanha senão como uma afronta a sua vontade e espírito nacionais. Precisava-se entender novamente se a Áustria era uma nação real ou possível, se nações são condições da democracia ou sequer necessárias para um Estado, e mesmo se uma nação poderia permanecer *uma dividida em dois Estados*, sendo ambos estes Estados alemães.

Assim, a questão nacional se modificou de uma interessante maneira. Já se tem uma boa ideia acerca de como os conservadores austríacos e Voegelin a trataram. Nos próximos parágrafos, se oferecerão alguns exemplos de como esta pauta foi abordada por alguns de seus adversários. Essa discussão será útil para se entenderem duas questões até o final do capítulo: em primeiro lugar, se verá que a posição original de Voegelin, e o que ela se tornou, não é especialmente original ou inovadora quando despida de sua sofável e obscura novilíngua. Em segundo lugar, por outro lado, a posição de Kelsen – que lembra muito a de Gellner, por exemplo – era bem mais provocadora do que se imagina hoje, especialmente considerando seus interlocutores do período.

3.1.3. 1º exemplo não usual de teoria austríaca da nação (Mises)

O economista ultraliberal e amigo pessoal de Hans Kelsen, Ludwig Von Mises, por exemplo, publicou em 1919, na véspera da nova Constituição republicana, uma considerável obra na qual investigava a relação entre nação e Estado¹³⁴. Para ele, a nação era uma comunidade linguística¹³⁵, de modo que “A German is one who thinks

¹³⁴ MISES, Ludwig (Von). **Nation, State and Economy**: contributions to the politics and history of our times. Tradutor: Leland B. Yeager. New York: New York University Press, 1983.

¹³⁵ Ibid. p. 38: “Community of language is at first the consequence of an ethnic or social Community; independently of its origin, however, it itself now becomes a new bond that creates definite social relations. In learning the language, the child absorbs a way of thinking and of expressing his thoughts that is predetermined by the language and so he receives a stamp that he can scarcely remove from his life. The language opens up the way for a person exchanging thoughts with all those who use it; he can influence them and receive influence from them. Community of language binds and difference of language separates persons and peoples. If someone finds the explanation of the nation as a speech community perhaps too paltry, let him just consider what immense significance language has for thinking and for the expression of thought, for social relations, and for all activities of life.” [Tradução livre]: “A comunidade de linguagem é, a princípio, a consequência de uma comunidade étnica ou social; independentemente de sua origem, no entanto, ela próprio agora se torna um novo vínculo que cria relações sociais definidas. Ao aprender a língua, a criança absorve uma forma de pensar e de expressar seus pensamentos que é predeterminada pela língua e assim recebe uma marca que dificilmente poderá retirar de sua vida. A linguagem abre caminho para uma pessoa trocar pensamentos com todos aqueles que a usam; ela pode influenciá-los e receber influência deles. A comunidade de linguagem une e a diferença de linguagem separa pessoas e povos. Se alguém achar que a explicação da nação como uma comunidade de fala talvez seja muito insignificante, considere apenas o imenso significado que a linguagem tem para o pensamento e para a expressão do pensamento, para as relações sociais e para todas as atividades da vida.”

and speaks German”¹³⁶, estando este na Áustria ou na Alemanha. Em si, a proposição não é realmente muito original, mas Mises a toma com toda a seriedade. Ele afirma que americanos e ingleses, por exemplo, constituem uma mesma e única nação¹³⁷, e que o fato de haver dois estados, Estados Unidos e Reino Unido, não deveria significar prova em contrário¹³⁸. Ele nota que, embora geralmente cada pessoa pertença somente à uma única nação, é perfeitamente possível que certas pessoas possam pertencer à mais de uma ao mesmo tempo¹³⁹. Ele também entende que nações não são entidades imutáveis, e de fato mudam como as línguas – unindo-se ou diferenciando-se com o tempo e segundo circunstâncias históricas e sociais¹⁴⁰. O argumento, em si, é débil e axiomático. Ele não possui valor empírico, não porque seja *falso*, mas precisamente porque não pode ser *falseado*. Dito isso, o que importa da doutrina de Mises é o que ele faz do conceito de nação, que é a defesa de sua versão de nacionalismo.

Ele entende que existem diferentes estilos de nacionalismo, mas a ideia que ele próprio defende é bastante arquetípica do liberalismo dos séculos anteriores¹⁴¹. Nesse sentido, a nação aparece como uma demanda que se volta contra o princípio dinástico e pela libertação de um povo¹⁴². Mises qualifica essa sua defesa de um nacionalismo liberal de *pacifista*, porque, segundo ele, tende à paz entre as

¹³⁶ Idem. [Tradução livre]: “Um alemão é aquele que pensa e fala alemão.”

¹³⁷ Ibid. p. 44: “In truth, the English and Americans are a single nation.” [Tradução livre]: “Na verdade, ingleses e americanos são uma só nação.”

¹³⁸ Ibid. p. 45: “That Englishman and Americans belong to different states, that the policies of these states have not always been in consonance, and that the differences between them have occasionally led to war – all this is not proof that Englishman and Americans are not *one* nation.” [Tradução livre]: “Que ingleses e americanos pertençam a estados diferentes, que as políticas desses estados nem sempre tenham estado em consonância e que as diferenças entre eles ocasionalmente tenham levado à guerra – tudo isso não é prova de que ingleses e americanos não sejam uma nação.”

¹³⁹ Ibid. pp. 39 e ss.

¹⁴⁰ MISES, Ludwig (Von). **Nation, State and Economy**: contributions to the politics and history of our times. Tradutor: Leland B. Yeager. New York: New York University Press, 1983, pp. 53 e ss.

¹⁴¹ Ibid. pp. 57 e ss.

¹⁴² Ibid. p. 60: “To the princely principle of subjecting just as much land as obtainable to one’s own rule, the doctrine of freedom opposes the principle of the right of self-determination of peoples, which follows necessarily from the principle of the rights of man. No people and no part of a people shall be held against its will in a political association that it does not want. The totality of freedom-minded persons who are intent on forming a state appears as the political nation; *patrie*, *Vaterland* becomes the designation of the country they inhabit; *patriot* becomes a synonym of *freedom-minded*.” [Tradução livre]: “Ao princípio principesco de sujeitar ao seu próprio governo tanta terra quanto possível, a doutrina da liberdade opõe o princípio do direito à autodeterminação dos povos, que decorre necessariamente do princípio dos direitos do homem. Nenhum povo e nenhuma parte de um povo pode ser mantido contra sua vontade em uma associação política que não deseja. A totalidade das pessoas de espírito livre que pretendem formar um estado aparece como a nação política; *patrie*, *Vaterland* torna-se a designação do país que habitam; *patriota* torna-se sinônimo de liberdade”.

nações¹⁴³. Finalmente, ele sugere que esse nacionalismo liberal tende ao regime democrático e a legitimação pela vontade da maioria¹⁴⁴, e acusa os socialdemocratas e marxistas, além da igreja, *mas principalmente os marxistas*, de pretender abandonar o princípio democrático da vontade da maioria¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibid. p. 62: "So far as relations among peoples are concerned, therefore, the national principle is above all thoroughly peaceful. [...] Only in the course of time does peaceful nationalism, which is hostile to princes but not to peoples also, change into a militaristic nationalism." [Tradução livre]: "No que diz respeito às relações entre os povos, portanto, o princípio nacional é, acima de tudo, completamente pacífico. [...] Somente com o passar do tempo o nacionalismo pacífico, que é hostil aos príncipes, mas não aos povos também, se transforma em um nacionalismo militarista."

¹⁴⁴ Ibid. p 70: "The basic idea of liberalism and of democracy is the Harmony of interests of all sections of a nation and then the harmony of interests of all nations. Since the rightly understood interest of all strata of the population leads to the same political goals and demands, the decision on political questions can be left to the vote of the people. It may be that the majority errs. But only through errors that it itself has committed and whose consequences it itself suffers can a people achieve insight and can it become politically mature. Errors once committed will not be repeated; people will recognize where the best in truth is to be found. Liberal theory denies that there are special interests of particular classes or groups opposing the common good. It can therefore see only justice in the decisions of the majority [...]." [Tradução livre]: "A ideia básica do liberalismo e da democracia é a harmonia dos interesses de todas as seções de uma nação e, portanto, a harmonia dos interesses de todas as nações. Uma vez que o interesse corretamente entendido de todos os estratos da população leva aos mesmos objetivos e demandas políticas, a decisão sobre questões políticas pode ser deixada para o voto do povo. Pode ser que a maioria erre. Mas somente através de erros que ele mesmo cometeu e cujas consequências ele próprio sofre pode um povo adquirir discernimento e amadurecer politicamente. Erros uma vez cometidos não serão repetidos; as pessoas reconhecerão onde o melhor da verdade poderá ser encontrado. A teoria liberal nega que existam interesses especiais de classes ou grupos particulares que se opõem ao bem comum. Portanto, só pode ver justiça nas decisões da maioria [...]."

¹⁴⁵ MISES, Ludwig (Von). **Nation, State and Economy**: contributions to the politics and history of our times. Tradutor: Leland B. Yeager. New York: New York University Press, 1983, p.71-2: "As soon, however, as one admits the possibility and even the necessity of genuinely opposed interests, the democratic principle also has lost its validity as a 'Just' principle. If Marxism and Social Democracy see an irreconcilable opposition of conflicting class interests everywhere, then they must, consistently, also reject the democratic principle. This has long been overlooked, since Marxism, precisely among those two nations among whom it had been able to gain the largest number of adherents, the Germans and Russians, has pursued not only socialist but also democratic goals. But that is only a matter of historical accident, the consequence of quite particular circumstances coming together. The Marxists fought for the right to vote, freedom of the press, and the right to form associations and assemblies as long as they were not the ruling party; where they came to power they did nothing more quickly than set these freedom aside. That quite coincides with the behavior of the Church, which behaves democratically wherever other rule but, where itself rules, wants nothing of democracy. A majority decision can never be 'Just' for the Marxists as it is for liberalism; for them it is always only the expression of the will of a particular class. Even seen from this angle alone, therefore, socialism and democracy are irreconcilable contraries; the term Social Democrat contains a *contradictio in adjecto*." [Tradução livre]: "No entanto, assim que se admite a possibilidade e mesmo a necessidade de interesses genuinamente opostos, o princípio democrático também perde sua validade como princípio 'justo'. Se o marxismo e a socialdemocracia veem uma oposição irreconciliável de interesses de classe conflitantes em todos os lugares, então eles devem, consistentemente, também rejeitar o princípio democrático. Isso tem sido negligenciado por muito tempo, uma vez que o marxismo, precisamente entre as duas nações entre as quais ele conseguiu ganhar o maior número de adeptos, os alemães e os russos, perseguiu não apenas objetivos socialistas, mas também democráticos. Mas isso é apenas uma questão de acidente histórico, a consequência de circunstâncias bastante particulares se juntando. Os marxistas lutaram pelo direito ao voto, pela liberdade de imprensa e pelo direito de formar associações e assembleias, desde que não fossem o partido no poder; onde eles chegaram ao poder, eles não fizeram nada mais rapidamente do que colocar essa liberdade de lado. Isso coincide bastante com o comportamento da Igreja, que se comporta democraticamente onde quer

Olhos destreinados podem acabar por confundir a noção de democracia de Kelsen com este arquétipo liberal que é oferecido por Mises, e se terá a oportunidade de provar o contrário na última parte desta tese. Por ora, é importante observar o motivo de se ter incluído Mises nos exemplos de nacionalismo. Inicialmente, é importante observar que, se comparado com as posições gerais do fascismo e do nazismo, é fácil de perceber que esta espécie de nacionalismo liberal lhes é avessa e contrária. Ao mesmo tempo, ela compartilha com esses movimentos políticos antiliberais um pressuposto de legitimidade popular – a vontade da nação – e, como eles, associa essa demanda ao conceito de democracia. São nós muito difíceis de desatar conceitualmente, e uma avaliação geral dessas proposições exigiria uma revisão crítica de conceitos gerais (democracia, representação, povo, liberalismo etc.) que não pode ser ensaiada aqui em curto parágrafo. Com sorte, ao longo da tese, algumas destas confusões se desfarão.

De imediato, seria um erro agrupar o nacionalismo liberal de Mises, que possui algumas boas provocações¹⁴⁶, com o nacionalismo autoritário esposado pelos

que outros governem, mas, onde ela mesma governa, nada quer de democracia. Uma decisão da maioria nunca pode ser ‘justa’ para os marxistas como é para o liberalismo; para eles, é sempre apenas a expressão da vontade de uma classe particular. Mesmo vistos apenas por esse ângulo, portanto, socialismo e democracia são contrários irreconciliáveis; o termo social-democrata contém uma *contradictio in adjecto*.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Para oferecer um pequeno exemplo, lembro que Mises, que era dogmático, mas ainda um verdadeiro liberal, criticava com razão que, em nome da autonomia nacional, certos Estados pudesse impedir o livre movimento de pessoas e bloquear arbitrariamente fluxos migratórios, o que é um problema ainda – e cada vez mais – contemporâneo. “As the legitimacy principle as understood by the Holy Alliance was already shaken, liberalism proclaimed a new principle for regulating relations among nations. The nationality principle seemed to signify the end of all disputes between nations; it was to be the norm by which all conflict should be peacefully solved. The League of Nations of Versailles adopts this principle also, though, to be sure, only for the nations of Europe. Yet in doing so it overlooks the fact that applying this principle wherever the members of different peoples live mingled together only ignites conflict among peoples all the more. It is still more serious that the League of Nations does not recognize the freedom of movement of the person, that the United States and Australia are still allowed to block themselves off from unwanted immigrants. Such a League of Nations endures so long as it has the power to hold down its adversaries; its authority and the effectiveness of its principles are built on force, to which the disadvantaged must yield but which they will never recognize as right.” MISES, Ludwig (Von). **Nation, State and Economy**: contributions to the politics and history of our times. Tradutor: Leland B. Yeager. New York: New York University Press, 1983, p.120-1. [Tradução livre]: “Como o princípio da legitimidade como entendido pela Santa Aliança já estava abalado, o liberalismo proclamou um novo princípio para regular as relações entre as nações. O princípio da nacionalidade parecia significar o fim de todas as disputas entre as nações; era para ser a norma pela qual todos os conflitos deveriam ser resolvidos pacificamente. A Liga das Nações de Versalhes também adota esse princípio, embora, com certeza, apenas para as nações da Europa. No entanto, ao fazê-lo, ele ignora o fato de que a aplicação desse princípio onde quer que os membros de diferentes povos vivam misturados apenas inflama ainda mais o conflito entre os povos. É ainda mais grave que a Liga das Nações não reconheça a liberdade de movimento da pessoa, que os Estados Unidos e a Austrália ainda possam se bloquear contra imigrantes indesejados. Tal Liga das Nações perdura enquanto tiver o poder de reprimir seus adversários; sua autoridade e a eficácia de seus princípios são construídas sobre a força, à qual os desfavorecidos devem ceder, mas que nunca reconhecerão como certa.”

nazi-fascistas, mas também, em certa medida, por Voegelin. Ainda assim, não se pode esquecer que, por todo o seu espírito liberal, Mises errou o cálculo político ao escolher seus adversários. Sua teoria liberal da nação e do nacionalismo, além de manifestar um evidente dogmatismo político, era direcionada contra os marxistas e, em especial, contra os nacionalismos de Karl Renner e de Otto Bauer¹⁴⁷, os quais eram tomados por algo como falsos nacionalistas. Esse antimarxismo somente parcialmente justificado o levou a colaborar com o regime autoritário austro-fascista; não somente espiritualmente, ao “combater o inimigo em comum”, mas *colaborar* de fato na medida em que, após o golpe de estado contra a república, Mises não vê impedimento moral algum em integrar o gabinete de Dolfuss na figura de conselheiro econômico.

Mas o que diziam Renner e Bauer sobre o princípio político do nacionalismo? Ambos escreveram um bom número de textos sobre o assunto, mas se buscará destacar os pontos centrais de suas posições gerais a partir de dois textos chave – e somente porque se busca esclarecer certos contrastes entre as posições, embora talvez um pouco artificialmente. De imediato, é importante esclarecer que, a despeito da posição internacionalista geral do marxismo político do período, ambos estes socialdemocratas sustentavam posições bastante nacionalistas, embora também seja verdade que ambos permanecessem, até o fim da república (e possivelmente depois), democratas pragmáticos.

3.1.4. 2º exemplo não usual de teoria austríaca da nação (Renner)

Inicialmente se chama atenção para o artigo *Staat und Nation*¹⁴⁸, escrito por Renner em um já longínquo 1899 sob o pseudônimo de Synopticus, quando o Partido Social-Democrata ainda buscava consolidar posições firmes – leia-se politicamente expedientes – sobre a questão nacional. Foi somente o primeiro de muitos escritos de Renner sobre a questão nacional, mas nele se encontra um tipo de pragmatismo que seria considerado admirável por qualquer jurista. Em primeiro lugar, a ocasião para a discussão do tema não é nenhuma grande abstração teórica, mas a interpretação de um parágrafo da constituição de 1848 que prescrevia direitos iguais para todos os grupos nacionais¹⁴⁹. O problema central da interpretação

¹⁴⁷ Ver especialmente Ibid. pp. 79 e ss.

¹⁴⁸ Não confundir com o livro *Nation und Staat* de Seipel.

¹⁴⁹ RENNER, Karl. State and Nation. In: NIMMI, Ephraim. **National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics**. London: Routledge, 2005, pp. 14 e ss.

também é tradicionalmente jurídico: “if this prescription refers to the national group as a whole, it is impossible because national groups are not legal entities; if it refers to individuals, it is superfluous because equality before the law is already established in the basic law of the state”¹⁵⁰. Seu problema de pesquisa é claro e facilmente se justifica em termos políticos:

A lasting solution is only possible by means of substantive laws, that is, by means of provisions which grant the citizens of a particular nationality as well as the nations subjective public rights with a quite specific subject matter, but do not constitute rules of conduct for the authorities. An exact specification of the holder and content of these rights is the essential preliminary juridical question.¹⁵¹

Tudo indica que Renner arrisca embarcar na aventura impossível de definir, afinal de contas, o que é um grupo nacional – o que é uma *nação*. Mas isso não é verdade. De fato, ele recusa-se expressamente a fornecer uma tal definição¹⁵². Essa recusa não implica necessariamente no reconhecimento de que tais entidades inexistem ou sejam indetermináveis, mas antes que, caso existam, um acordo firme sobre sua natureza específica seria difícil ou inconveniente. Para resolver a questão, Renner opera com maestria uma artimanha jurídica bastante comum: uma analogia. Ele sugere que, por sua complexa natureza política, a questão da identidade nacional se apresenta como análoga à questão da identidade religiosa. E como o Estado pode, sem polêmicos rodeios, auferir a religiosidade de um determinado cidadão? Ora: pela sua livre declaração. Também a identidade nacional de um indivíduo pode ser registrada sem grandes complicações individuais por força de livre declaração pública, desde que este indivíduo realmente se identifique com alguma nacionalidade em questão¹⁵³. Com isso Renner evita as armadilhas da

¹⁵⁰ Ibid. p. 15. [Tradução livre] : “se esta prescrição se referir ao grupo nacional como um todo, é impossível porque os grupos nacionais não são pessoas jurídicas; se se refere a indivíduos, é supérfluo porque a igualdade perante a lei já está estabelecida na lei fundamental do Estado.”

¹⁵¹ Ibid. p. 17. [Tradução livre]: “Uma solução duradoura só é possível por meio de leis substantivas, ou seja, por meio de disposições que confirmam aos cidadãos de uma determinada nacionalidade, bem como às nações direitos públicos subjetivos com um objeto bastante específico, mas não constituam regras de conduta para as autoridades. Uma especificação exata do titular e do conteúdo desses direitos é a questão jurídica preliminar e essencial.”

¹⁵² RENNER, Karl. State and Nation. In: NIMMI, Ephraim. **National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics**. London: Routledge, 2005, p. 16.

¹⁵³ Ibid. p. 17: “Nothing other than the free declaration of nationality by the individual before the competent authority can determine national affiliation. The individual right to self-determination constitutes the correlate of nation’s right to self-determination.” [Tradução livre]: “Nada além da livre declaração de nacionalidade pelo indivíduo antes que a autoridade competente possa determinar a filiação nacional. O direito individual à autodeterminação constitui o correlato do direito da nação à autodeterminação.”

língua/linguagem, raça, *origo*, *domicilium*, cultura etc. Inclusive, como Bauer depois dele, também ele rejeita a ideia de identificação linguística¹⁵⁴.

O programa de Renner é interessante porque responde a um problema que, à época, era bastante urgente. Tudo indica que algumas pessoas *realmente* sentiam-se parte de *nações* específicas e precisavam justificar certas prerrogativas e obrigações de natureza semi-oficial. No entanto, hoje se sabe, como todo conceito de nação é completamente imaginário, é impossível oferecer uma proposta que satisfaça segmentos que se planejam nacionalmente distintos, mas também segmentos de uma mesma nacionalidade que se reconhecem como membros de um mesmo grupo nacional sem, contudo, saber exatamente o porquê. Qualquer jurista pode imaginar que a sugestão de Renner não é politicamente perfeita, mas é boa porque reduz riscos de defrontamentos desnecessários, e torna privados e politicamente irrelevantes eventuais confrontos sobre o tema.

Em tese, se poderia deduzir que Renner reconheceria a possibilidade de defender Estados sem um necessário caráter nacional, ainda que ele sugira que o caráter territorial dos estados não diga respeito a ideia de nacionalidade. Na verdade, contudo, ele era de fato um defensor da ideia geral de um Estado-nação¹⁵⁵ – e por razões muito parecidas com as quais seriam oferecidas por Mises¹⁵⁶. Mas, naquele período, ele entendia que, para a Áustria, uma solução uninacional não seria possível. A partir daí, seu trabalho consiste simplesmente em discutir um arranjo

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Esta citação de *Staat und Nation* de Renner é trazida por Hobsbawm na abertura de um importante capítulo de **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990: “Uma vez tendo sido alcançado um certo grau de desenvolvimento europeu, as comunidades de povos, linguísticas e culturais, tendo maturado silenciosamente através dos séculos, emergem do mundo da existência passiva como povos (*passiver Volkheit*). Tornam-se conscientes de si mesmas como uma força que possui um destino histórico. Demandam o controle do Estado como o mais alto instrumento de poder disponível, e lutam pela sua autodeterminação política. O aniversário da ideia política de nação e o ano em que nasceu esta nova consciência é 1789, o ano da Revolução Francesa” (p. 125 neste livro de Hobsbawm). Hobsbawm não deixa barato e escreve logo abaixo: “Duzentos anos após a Revolução Francesa, nenhum historiador sério e, espera-se, ninguém que leu este livro até aqui poderá considerar afirmações como a acima citada mais do que um exercício de mitologia programática” (id.).

¹⁵⁶ RENNER, Karl. State and Nation. In: NIMMI, Ephraim. **National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics**. London: Routledge, 2005, p. 25: “This is not to say that the territorial principle is wrong in itself and untenable. On the contrary, it is the formula for nation state formation. As we have already acknowledged, the nation state is the form of state system with the least internal friction; it is the inevitable ideal of every nation, or at least of those members who are granted ‘active’ nationality. It is one of the conceivable ways of solving the national problem.” [Tradução livre]: “Isso não quer dizer que o princípio territorial seja errado em si mesmo e insustentável. Pelo contrário, é a fórmula para a formação do Estado-nação. Como já reconhecemos, o Estado-nação é a forma de sistema estatal com menos atrito interno; é o ideal inevitável de toda nação, ou pelo menos daqueles membros que recebem nacionalidade “ativa”. É uma das formas concebíveis de resolver o problema nacional”.

conveniente para um Estado multinacional, esclarecendo quais prerrogativas competiriam ao poder central, quais às esferas nacionais e quais aos *länder*¹⁵⁷.

Existem inúmeras nuances neste texto que precisariam de maior apreciação crítica, pois há evidências que ele se apresenta como um exemplo de pragmatismo político muito mais avançado que as compreensões – notavelmente mais “essencialistas”, por falta de um termo melhor – que viriam nas próximas décadas. Certamente, é um exemplo de nacionalismo muito mais democrático do que aquele que perceberíamos em Voegelin, que sugeria que o problema fundamental da Áustria era especificamente a incapacidade de formar um espírito nacional unitário.

Mas esta abordagem renneriana, por assim dizer, perdeu-se na tempestade dos tempos. Como se viu, a reconstrução da Áustria no pós-guerra afastou a necessidade de um planejamento multinacional que permitiria aos cidadãos estimar adequadamente e sem alardes a real relação entre Estado, democracia e nacionalidade, e com a sobriedade viria a faltar na década de 1930. Também para o Partido Socialdemocrata não abriram mais oportunidades para focar na relação entre múltiplas nacionalidades, e este teve de se recolher a investir publicamente na relação entre dois estados que compunham uma mesma nação alemã. Assim, a abordagem de Renner cai em segundo plano e os austro-marxistas (como o próprio Renner) passam a pautar a questão nacional sob a perspectiva de Otto Bauer.

3.1.5. 3º exemplo não usual de teoria austríaca da nação (Bauer)

Bauer publicou em 1907 o seu importante *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*¹⁵⁸, e o trabalho ganhou uma segunda edição em 1924. Para os padrões da época, esta obra realiza um interessante esforço no sentido de articular as ambições internacionais de emancipação das classes trabalhadoras com as demandas nacionais da classe trabalhadora austríaca. Não é, de fato, um equilíbrio simples, se é que possível. Bauer realiza este esforço sem desistir de sustentar a importância da antiga pauta do Estado multinacional¹⁵⁹ e sem deixar de reconhecer

¹⁵⁷ Ibid. pp. 28 e ss.

¹⁵⁸ BAUER, Otto. **The Question of nationalities and Social Democracy**. Traduzidor por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

¹⁵⁹ “A constitution that gives each nation the power to develop its culture; a constitution that does not force any nation repeatedly to seize and assert this power in struggle for the state power; a constitution that does not base the power of any nation on the domination of the majority by a minority – these are the national-political demands of the proletariat.” (Ibid. p. 255) “National autonomy is not a program devised by clever men in order to rescue the state in its hour of need, but the demand that the proletariat necessarily voices in the multinational state [...].” (Ibid. p. 258)

que a demanda do nacionalismo se direcionava ainda contra os antigos poderes feudais e imperial, mas agora também o burguês. Os meandros dessas discussões, contudo, serão ignorados, pois a sobriedade das pautas e a consistência doutrinária não é a razão para se discutir este texto aqui.

Para além do puro volume das considerações conceituais e históricas que compõem este livro de Bauer, o que realmente o diferencia daquela antiga abordagem de Renner é que este não se esquia de discutir o conceito e a essência do fenômeno nacional. Bauer dedica a primeira parte do livro a esclarecer o conceito de *nação*. Como consequência, este trabalho, que é canônico para o austro-marxismo, se aproxima de modo surpreendente da compreensão voegeliniana de conceitos como *demos* ou *sociedade*, o que será mais bem discutido no próximo tópico. Essa coincidência é especialmente interessante porque Bauer admite que, por força de sua própria juventude intelectual à época da primeira edição, ele optou por formalizar esta discussão em termos que ele próprio entendeu por kantianos, o que, como veremos, será muito importante.

Antes de apresentá-lo brevemente, deve-se observar – por justiça – que, sob um ponto de vista bastante importante, o trabalho de Bauer se diferencia dramaticamente daqueles de Voegelin. Como se verá no próximo capítulo, Voegelin rejeita a equiparação das ciências do espírito às ciências naturais – e, de fato, considera esse um trágico equívoco de um certo *neokantismo*, de um *materialismo* ou de um *positivismo* mal orientado. Bauer, que sendo um marxista reclama para si o pressuposto de um materialismo científico, quer entender o desenvolvimento dessas entidades (as *nações*) segundo os axiomas das ciências naturais da transformação causal, e isso implica que, como diz ele: “Natural Science no longer inquires into the substances that, as bearers of mysterious forces, are constant conditions of change”¹⁶⁰. Se isso significará, ao fim e ao cabo, uma grande diferença de denotações, logo se estará apto a dizer.

[Tradução livre]: “Uma constituição que dá a cada nação o poder de desenvolver sua cultura; uma constituição que não force nenhuma nação repetidamente a tomar e afirmar esse poder na luta pelo poder do estado; uma constituição que não baseie o poder de nenhuma nação na dominação da maioria por uma minoria – essas são as demandas político-nacionais do proletariado”. “A autonomia nacional não é um programa concebido por homens inteligentes para resgatar o estado em sua hora de necessidade, mas a demanda que o proletariado necessariamente expressa no estado multinacional [...].”

¹⁶⁰ BAUER, Otto. **The Question of nationalities and Social Democracy**. Traduzidor por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 28. [Tradução livre]: “As Ciências Naturais não mais indagam sobre as substâncias que, como portadoras de forças misteriosas, são condições constantes de mudança.”

Para evitar rodeios desnecessários, parece importante prescindir parcialmente do roteiro oferecido por Bauer e começar o resumo de sua doutrina com sua concepção formulaica de nação, que se reduz em um enunciado bastante simples: nação é uma *comunidade de caráter* decorrente de uma *comunidade de destino*¹⁶¹. A forma bastante simplória da categoria esconde severas dificuldades, a primeira das quais envolvendo o próprio conceito de *comunidade* que, segundo Bauer, deve ser entendida em sentido kantiano¹⁶², e, portanto, devemos entender: não no sentido em que trata Tönnies, por exemplo. Essa filiação nem sempre é clara e o próprio Bauer insistirá em desrespeitá-la¹⁶³, o que não precisa indicar mais que um sintoma da dificuldade própria do processo dialético de construção conceitual. De modo geral, entretanto, devemos indicar somente que a abordagem kantiana reclamada significa apenas que Bauer intenta uma abordagem *interacionista* para compreender o termo¹⁶⁴.

O que faz com que uma comunidade seja de *caráter* ou de *destino*, no entanto, é mais impreciso. Nem todas as comunidades de caráter, segundo Bauer, são comunidades de destino. A classe trabalhadora é o exemplo ao alcance. Bauer sugere que o proletariado organizado de diversos países constitui uma comunidade internacional de caráter¹⁶⁵. O que diferencia estas comunidades de caráter das comunidades *nacionais* de caráter seria justamente o fato destas últimas decorrerem

¹⁶¹ Ele o afirma em diversas sentenças de modo diverso, mas a formulação final do conceito parece ser essa: "The nation is the totality of human beings bound together by a Community of fate into a community of character" (Op. cit. p. 117). [Tradução livre]: "A nação é a totalidade dos seres humanos unidos por uma comunidade de destino em uma comunidade de caráter."

¹⁶² Ibid. p. 101.

¹⁶³ Por exemplo, Ibid. p. 110: "The nation is not the sum of individuals; rather, each individual is the product of the nation; the fact that they are all the product of the same society makes them a community." [Tradução livre]: "A nação não é a soma dos indivíduos; antes, cada indivíduo é o produto da nação; o fato de serem todos produtos da mesma sociedade os torna uma comunidade".

¹⁶⁴ Comunidade, no sentido kantiano, é mais que mero conceito. É um *conceito puro do entendimento*; uma *categoria*. E de fato pode ser encontrado facilmente na sua tabua de categorias no grupo das categorias que indicam relação, cf. KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 212 (B106). A melhor explicação da ideia que é expressa pela categoria, no entanto, deve ser encontrada na famosa Terceira Analogia (pp. 316-21, B257-B265), que é indicada pelo texto de Bauer (Op. cit.). Fundamentalmente, a Terceira Analogia busca discutir a possibilidade de indicar a experiência de simultaneidade de objetos reciprocamente externos e situados no espaço. Na linguagem de Kant, quando os objetos considerados, permanecendo distintos, determinam-se reciprocamente, se pode dizer deles que eles estão em *interação* ou *comunidade*. Kant alerta para a armadilha linguística do termo, e nota que, no sentido utilizado, esta ideia se aproxima mais de *commercium* que de *communio*. Dito isso, enquanto categoria geral, nada impede que ela possa predicar a interação entre seres humanos tanto quanto ela serviria para predicar interação entre quaisquer duas ou mais substâncias num mesmo plano espacial.

¹⁶⁵ BAUER, Otto. **The Question of nationalities and Social Democracy**. Traduzidor por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 21, por exemplo.

de uma comunidade de destino. Mas o significado específico deste *destino* é difícil de capturar. Uma primeira e importante pista segue do fato de Bauer considerar a ideia de *comunidade cultural* mais adequada para a investigação do que seria a ideia de identidade natural/racial¹⁶⁶. Outra segue da insistência de Bauer em diferenciar entre *comunidade* de destino e *similaridade* de destino¹⁶⁷. Ainda assim, o mistério permanece.

A diferença entre comunidade de *destino* e de *caráter*, que é a mesma diferença entre *comunidade* e *similaridade* de destino, do modo como Bauer as emprega, somente é possível compreender quando se retorna à Terceira Analogia de Kant para qualificar a diferença entre simultaneidade e interação/comunidade; essencialmente, a diferença entre *communio* e *commercium*¹⁶⁸. A *similaridade de destino*, ou a *comunidade de caráter* estão para *communio* como suas alternativas estão para *commercium*, se bem que o texto de Bauer não recebe estes conceitos com o rigor analítico da *Crítica da Razão Pura*. No sentido aqui tratado, comunidade de destino implica em *commercium* porque implica não somente em interação ocasional e episódica, mas no dinamismo característico de uma interação permanente e constante. É, aqui, uma diferença de *grau* – da intensidade e da recorrência indicada na experiência da interação – e não propriamente de *forma*¹⁶⁹. É precisamente pela obscuridade analítica da disjunção que Bauer precisa oferecer

¹⁶⁶ “Considering the nation as a Community of culture or, in other words, considering how the national character is determined by the shared tradition of cultural elements passed down from earlier generations provides us with a more solid foundation than did the attempt to explain the origins of the national community of character on the basis of the natural transmission of physical characteristics.” (Ibid. p. 36) “The nation is never solely a community of nature, but always also a community of culture.” (Ibid. p. 102) [Tradução livre]: “Considerar a nação como uma comunidade de cultura ou, em outras palavras, considerar como o caráter nacional é determinado pela tradição compartilhada de elementos culturais transmitidos pelas gerações anteriores nos fornece uma base mais sólida do que a tentativa de explicar as origens da a comunidade nacional de caráter com base na transmissão natural de características físicas”. “A nação nunca é apenas uma comunidade de natureza, mas sempre também uma comunidade de cultura.”

¹⁶⁷ Ibid. 101: “[...] the Community of character of the nation is distinguished from that of the class by the fact that the former emerges from the community of fate and the latter merely from the similarity of fate.” [Tradução livre]: “[...] a comunidade de caráter da nação se distingue daquela de classe pelo fato de que a primeira emerge da comunidade de destino e a segunda apenas da similaridade de destino.”

¹⁶⁸ Ver nota acima sobre a Terceira Analogia.

¹⁶⁹ BAUER, Otto. **The Question of nationalities and Social Democracy**. Traduzidor por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 101: “The fact that the nation is not a product of the mere similarity of fate, but emerges and exists only in the community of fate, in the constant interaction of those sharing this fate, distinguishes it from all other communities of character.” [Tradução livre]: “O fato de a nação não ser um produto da mera semelhança do destino, mas surgir e existir apenas na comunidade de destino, na interação constante daqueles que compartilham esse destino, a distingue de todas as outras comunidades de caráter.”

dezenas de páginas para explicar a construção histórica do caráter do povo Alemão. Precisamente porque a diferença precisa ser intuída e não explicada.

É, todavia, graças a esta distinção que o autor consegue explicar a formação e a função das línguas nacionais enquanto instrumento privilegiado de interação humana. É também em função desta noção de interação dinâmica e continuada que ele sugere um suposto perigo de destruição da *homogeneidade* e *unidade* nacionais representado pelo afastamento territorial, ou meramente geográfico-espacial, entre populações falantes de uma mesma língua¹⁷⁰, o que se aproxima muito de argumentos voegelinianos que encontraremos nesta pesquisa. É precisamente a formação, a manutenção, e a perda dessa interação dinâmica – como *commercium* – que é tematizada sob o conceito de nação em Bauer. Formação, manutenção e perda daquilo que Voegelin chamará de “ordem” na *New Science*, como veremos no quarto capítulo.

A decodificação dessa terminologia é um exercício tão interessante em si mesmo que é possível que se esqueça que este grande esforço conceitual de Bauer – esse seu *materialismo nacional* – fracassa completamente. Fracassa porque busca demonstrar o indemonstrável. Porque a entidade que se pretende obviar causalmente simplesmente não está lá. A nação não se revela no domínio da experiência material, mas tão somente no plano intelectual, e somente como artifício e símbolo é que ela projeta sua potência aglutinadora e destrutiva sobre o corpo físico do ser humano na história e na sociedade. Mas esse fracasso da teoria, em si, é pouco significante. A nação não pode ser estudada cientificamente porque é uma ficção política, e, enquanto tal, somente pode ser avaliada por seu uso, e por sua utilidade, justiça e conveniência, e não por sua existência. E, enquanto programa

¹⁷⁰ Ibid. p. 115: “We have repeatedly referred to the fact that territorial separation destroys the unity of the nation. The nation in the form of the community of nature is gradually destroyed by territorial separation, due to the fact that different conditions of the struggle for existence cultivate different characteristic features in the geographically divided parts of the nation and that this diversity is not compensated for by any mingling of blood. The nation as community of culture is likewise destroyed by geographical separation because the geographically divided parts of the nation, which pursue their struggle for existence separately from one another, also differentiate the originally homogenous culture, which, due to the lack of interaction between the divided parts, disintegrates into a number of different cultures.” [Tradução livre]: “Repetidamente nos referimos ao fato de que a separação territorial destrói a unidade da nação. A nação na forma de comunidade de natureza é gradualmente destruída pela separação territorial, devido ao fato de que diferentes condições de luta pela existência cultivam diferentes traços característicos nas partes geograficamente divididas da nação e que essa diversidade não é compensada por qualquer mistura de sangue. A nação como comunidade de cultura é igualmente destruída pela separação geográfica porque as partes geograficamente divididas da nação, que lutam pela existência separadamente umas das outras, também diferenciam a cultura originalmente homogênea, que, devido à falta de interação entre as partes separadas, se desintegra em várias culturas diferentes”.

político, o nacionalismo de Bauer difere radicalmente do nacionalismo dos conservadores, o de Voegelin inclusive. Afinal de contas, o propósito de Bauer é avançar uma agenda política socialista de emancipação da classe trabalhadora. E ocorre – por uma feliz coincidência – de ele acreditar que somente em uma sociedade socialista haverá a possibilidade de uma verdadeira autodeterminação nacional¹⁷¹. Na figura de Bauer, socialismo e nacionalismo andam juntos. De resto, sua agenda não contradizia fundamentalmente as virtudes liberais e democráticas¹⁷², se bem que sua ambição por uma educação de caráter nacional possivelmente encontraria um aliado improvável em Voegelin – como se verá no quarto capítulo da tese.

Em nota, é bom esclarecer que os exemplos Mises, Renner e Bauer, também são trazidos aqui para demonstrar como a agenda do nacionalismo era presente no contexto histórico-intelectual e social em que as posições teóricas de Voegelin e Kelsen começavam a tomar forma. Ademais, são exemplos interessantes precisamente porque, em virtude de um certo viés histórico do presente, se costuma associar essas preocupações e esta semântica a certos movimentos específicos do século XX, nominalmente os conservadores do período, esquecendo-se que seus adversários reclamavam essa mesma medida de virtudes, ainda que no contexto de suas próprias aspirações políticas. Mas esta retórica, que permanece velada ou enfraquecida na práxis contemporânea, não era universal nem naquele tempo. É

¹⁷¹ BAUER, Otto. **The Question of nationalities and Social Democracy**. Traduzidor por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 98: "Drawing people as a whole into the national community of culture, achieving full self-determination by the nation, growing intellectual differentiation between the nations – this is what socialism means." [Tradução livre]: "Atrair as pessoas como um todo para a comunidade cultural nacional, alcançar a autodeterminação total da nação, aumentar a diferenciação intelectual entre as nações – isso é o que significa socialismo." Também aqui se percebe aquilo que Hobsbawm, em **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 125, chamou generosamente de "um exercício de mitologia programática".

¹⁷² Ibid. 135: "Universal suffrage has become a powerful lever of national development, because it forces the parties to struggle for the support of every last day laborer and, in the propaganda work for their program, to make a piece of the national culture the property of the masses. Freedom of press, of assembly, and of association first make possible the influence of the culture on the broader mass of the population. Cooperation that strives for clearly defined goals in the workers' organizations lifts the worker out of the depths of a merely vegetative existence, one consumed by labor, sleep, and the rawest of sensual pleasures, and provides him, if only to a meager extent, with elements of the national culture." [Tradução livre]: "O sufrágio universal tornou-se uma poderosa alavanca do desenvolvimento nacional, porque obriga os partidos a lutar pelo apoio de cada último trabalhador diário e, no trabalho de propaganda de seu programa, a tornar um pedaço da cultura nacional propriedade das massas. A liberdade de imprensa, de reunião e de associação torna possível a influência da cultura sobre a massa mais ampla da população. A cooperação que busca objetivos claramente definidos nas organizações operárias tira o trabalhador das profundezas de uma existência meramente vegetativa, consumida pelo trabalho, pelo sono e pelos prazeres sensuais mais crus, e fornece a ele, mesmo que apenas em medida insuficiente, com elementos da cultura nacional".

chegada a hora, portanto, de avaliar como nossos autores responderam a essa tendência histórica e em que medida esta resposta deixou vestígios em suas considerações mesmo na segunda metade do século passado.

3.2. Segunda parte: o protonacionalismo de Eric Voegelin

Seria difícil sugerir que exista nos textos de Voegelin uma inequívoca teoria da nação, especialmente se forem postos em consideração os textos da fase mais madura deste autor. Qualquer investigação sobre um possível nacionalismo deste autor deve iniciar pela compreensão do conceito de *sociedade*, o qual aparece na *New Science* com ares de um certo misticismo e, no entanto, reclama também uma certa centralidade político-filosófica. A compreensão precisa do sentido e da função deste conceito implicará em considerações teóricas que correrão em paralelo com o nacionalismo do tempo, e desdobrar-se-ão na teoria da representação e na compreensão de democracia do autor.

3.2.1. A sociedade da Nova Ciência da Política

No primeiro capítulo da *New Science*¹⁷³, chamado *Representation and Existence*, antes que Voegelin possa alcançar o anunciado “problema central da teoria da política”¹⁷⁴, que é o conceito de representação, para examiná-lo com a profundidade que promete, ele sente a necessidade de oferecer algumas palavras sobre o conceito de sociedade e sobre como as pretensas teorias políticas de até então, como o velho contratualismo ou então a teoria da soberania, têm fracassado em concebê-la adequadamente¹⁷⁵. Duas citações de caráter mais propositivo saltam aos olhos. Uma no início do capítulo:

Human society is not merely a fact, or an event, in the external world to be studied by an observer like a natural phenomenon. Though it

¹⁷³ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.

¹⁷⁴ Ibid. p. 1.

¹⁷⁵ Aqui se podem observar as teorias contratualistas, como também as teorias da soberania, não ambicionaram delimitar e descrever a sociedade enquanto um fenômeno próprio. Ao menos não a multitude e complexidade de diferentes fenômenos indexados sob essa denominação ao longo do século passado. Muito menos essas teorias ambicionaram descrever a sociedade em sentido nacional, da qual Voegelin ora mais ora menos claramente se ocupa. O máximo que se pode dizer dessas teorias é que elas têm por objeto imediato ou acessório o conceito de sociedade civil, e, enquanto tal, elas somente podem ser entendidas em termos contemporâneos como teorias primitivas ou da democracia ou do Estado.

has externality as one of its important components, it is as a whole a little world, a cosmon, illuminated with meaning from within by the human beings who continuously create and bear it as the mode and condition of their self-realization.¹⁷⁶

E outra já um pouco mais adiante, no início do segundo item:

A political society can dissolve not only through the disintegration of the beliefs that make it an acting unit in history; it can also be destroyed through the dispersion of its members in such a manner that communication between them becomes physically impossible or, most radically, through their physical extermination; it can also suffer serious damage, partial destruction of tradition, and prolonged paralysis through extermination or suppression of the active members who constitute the political and intellectual ruling minorities of a society. External existence of society in this sense is intended when, for reasons that will appear presently, we speak of the theoretically elemental aspect of our topic [o tópico, no caso, é o conceito de representação].¹⁷⁷

É importante observar que a primeira colocação não passou despercebida por Hans Kelsen, que chegou mesmo a duvidar que um conceito como “auto-realização” do homem signifique qualquer coisa. A razão da dificuldade, contudo, se encontra na obscuridade habitual do discurso de Voegelin, o qual, em momentos como esse, parece estar reservado somente aos ouvidos atentos de um clérigo experiente da mesma religião que o autor.

A mais otimista das interpretações destas passagens não faz mais do que afirmar uma trivialidade. Seja lá o que se possa tomar pelo conceito de sociedade, poucas pessoas disputariam o pressuposto de que esta classe de entidades não pode ser docilmente observada “desde fora”. Dizendo de outro modo: o objeto e seu observador encontram-se em uma relação “circular”, de modo que o próprio ato de observação se apresenta, paradoxalmente, como uma condição de continuar-se

¹⁷⁶ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 27. [Tradução livre]: “A sociedade humana não é meramente um fato, ou um evento, no mundo externo a ser estudado por um observador como um fenômeno natural. Embora tenha a exterioridade como um de seus componentes importantes, ela é total como um pequeno mundo, um cosmon, iluminado com significado desde dentro pelos seres humanos que continuamente a criam e a sustentam como o modo e a condição de sua auto-realização.”

¹⁷⁷ Ibid, p. 31. [Tradução livre]: “Uma sociedade política pode dissolver não apenas pela desintegração das crenças que a tornam uma unidade atuante na história; pode também ser destruída pela dispersão de seus membros de tal maneira que a comunicação entre eles se torne fisicamente impossível ou então, mais radicalmente, por meio do seu extermínio físico; também pode sofrer graves danos, destruição parcial da tradição e paralisação prolongada por meio do extermínio ou supressão dos membros ativos que constituem as minorias dirigentes políticas e intelectuais de uma sociedade. A existência externa da sociedade, nesse sentido, é designada quando, por motivos que logo aparecerão, falamos do aspecto teoricamente elemental de nosso tópico [o tópico, no caso, é o conceito de representação].”

observando. Isto, no entanto, é somente uma meia verdade, na medida em que o observador não precisa necessariamente tornar-se um participante na reprodução do objeto que ele busca prediar. E se pode dizer ainda que sua participação, que admitidamente pode se tornar inevitável, pode também ser tomada por irrelevante para qualificar-se a “objetividade” dos julgamentos oferecidos. De todo modo, as conclusões devem ser tomadas caso a caso. Usualmente, este tipo de observação redunda, quando muito, em uma série de considerações sobre o próprio método de observação com fins de justificar a validade daquilo que é colocado – e este é de fato o domínio de campo no qual esta discussão se situa, como veremos no próximo capítulo. Assim, se pode dizer, por exemplo, que a descrição de uma língua é ela própria linguisticamente mediada, e assim pode atualizar o próprio objeto descrito, bem como o modo de relacionar-se com ele. Também a sociedade – a depender de como se a toma – é ela própria uma noção gestada em seio social, e existem condições sociais para que o conceito possa ser alocado significativamente, tanto quanto existem consequências sociais por se o afirmar. É altamente especulativo, por outro lado, sugerir que existam consequências científicas ou políticas necessárias decorrentes da admissão deste simples pressuposto. Mas não é o propósito desta tese investigar se uma tal abstração oferece alguma consequência prática sensível para as vocações científica e política. As razões de Voegelin ter oferecido esta fórmula um tanto quanto arcana são imediatamente mais importantes.

Entre os seguidores de Voegelin, a obscuridade da colocação, longe de implicar em uma dificuldade conceitual que precisaria ser contornada, foi na verdade tomada como uma provocação e uma oportunidade de interpretação criativa. O maior entusiasta do trabalho de Eric Voegelin, Ellis Sandoz, corretamente entendeu que o tal conceito de “sociedade” ou “realidade social” era, de fato, o objeto central da investigação da *New Science* de Voegelin¹⁷⁸. Mais precisamente, o objeto da

¹⁷⁸ SANDOZ, Ellis. **The Voegelinian Revolution**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981, p. 93-4: “*What is to be studied and how it is to be addressed?* The answer to the first question is ‘social reality’. But the answer requires clarification. For social reality is not an object in nature to be studied by the theorist merely externally. Rather one finds that social reality is organized into a great multiplicity of concrete human societies in a variety of historical contexts dispersed geographically over the whole globe. Each society, Voegelin suggests, possesses not only externality but also internal dimension of meaningfulness through which the human beings who inhabit it interpret existence to themselves. Each society is an illuminated ‘cosmion’ or little world to itself; and the self-interpretation of existence through the elaborate symbolisms arising therein comprises the substance of the cosmion as social reality. [...] Finally, since man’s historical existence exhibits numerous such cosmions, the theorist (as one seeking universal truth) is confronted with the problem of exploring not only these in their monadic isolation from one another, but also of sifting the relationships among the sometimes rival ‘truths’ claimed by each in his search for a truth representative of mankind itself. [...] The ‘what’ of the study as just described

investigação consistia nas auto-interpretações das entidades sociais e o que elas revelavam sobre suas essências¹⁷⁹. Gregor Sebba entende que neste conceito está implicada a renovação da filosofia clássica dos gregos e da admissão “histórica da verdade transcendente no mundo”¹⁸⁰, seja lá o que isso signifique. Murray Jardine sugere que esta presente discussão representa o princípio da filosofia política Voegeliniana como um todo¹⁸¹. Todos os entusiastas, no entanto, somente conseguem justificar a importância destas passagens como uma espécie de remissão histórica. De fato, quase todo o livro *The New Science of Politics* parece ser apreciado pelos entusiastas na qualidade de obra introdutória, a qual oferece uma série de figuras e categorias cujo esclarecimento e aprofundamento somente teria sido realizado nas obras posteriores, especialmente nos volumes de *Order and History*. A retórica sugere que o remédio para as obscuridades presentes na *New Science* somente pode ser encontrado nos ainda mais obscuros trabalhos posteriores de Voegelin.

implies the ‘how’ of it as well. For the desire to know the truth of man’s existence confronts the theorist with a field of inquiry which, so far from being a *tabula rasa* waiting to be sumptuously served the splendid fare of philosopher’s culinary art, is already preempted by the elaborate symbolisms of rite, myth, religion, and even theory itself.” [Tradução livre]: “O que deve ser estudado e como deve ser abordado? A resposta à primeira pergunta é “realidade social”. Mas a resposta requer esclarecimento. Pois a realidade social não é um objeto da natureza a ser estudado pelo teórico meramente externamente. Em vez disso, descobre que a realidade social é organizada em uma grande multiplicidade de sociedades humanas concretas em uma variedade de contextos históricos dispersos geograficamente por todo o globo. Cada sociedade, sugere Voegelin, possui não apenas exterioridade, mas também dimensão interna de significado por meio da qual os seres humanos que a habitam interpretam a existência para si mesmos. Cada sociedade é um “cosmion” iluminado ou um pequeno mundo para si mesma; e a auto-interpretação da existência por meio dos elaborados simbolismos que dela surgem compreendem a substância do cósmico como realidade social. [...] Finalmente, uma vez que a existência histórica do homem exibe numerosos desses cosmions, o teórico (como alguém que busca a verdade universal) é confrontado com o problema de explorá-los não apenas em seu isolamento monádico um do outro, mas também de peneirar as relações entre os às vezes ‘verdades’ rivais reivindicadas por cada um em sua busca por uma verdade representativa da própria humanidade. [...] O ‘o quê’ do estudo, como acabamos de descrever, implica também o ‘como’ dele. Pois o desejo de conhecer a verdade da existência do homem confronta o teórico com um campo de investigação que, longe de ser uma *tabula rasa* esperando para ser sumptuosamente servida a esplêndida comida da arte culinária do filósofo, já é antecipada pelos elaborados simbolismos do rito, mito, religião e até a própria teoria”.

¹⁷⁹ SANDOZ, Ellis. **The Voegelinian Revolution**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981, p. 94: “The realm of social reality explored, then, is the self-interpretations of societies as these are expressed in common parlance.” [Tradução livre]: “O reino da realidade social explorado, então, são as auto-interpretações das sociedades conforme elas são expressas na linguagem comum.”

¹⁸⁰ , p. 21.

¹⁸¹ JARDINE, Murray. Sight, Sound, and Participatory Symbolization: Eric Voegelin’s Political Theory as an Attempt to Recapture the Speech-Dimension of Human Experience. In PETRAKIS, Peter; EUBANKS, Cecil. **Eric Voegelin’s Dialogue with the Postmoderns**: Searching for Foundations. Columbia: University of Missouri, 2004, p. 74.

Mas Kelsen, quando criticou o livro, não havia lido os trabalhos posteriores. Como poderia ele interpretar o espírito geral do trabalho de Voegelin? De imediato, como se viu, ele recusa-se a acreditar que a fraseologia de Voegelin acerca do conceito de sociedade possua qualquer valor prático¹⁸². Em verdade, no entanto, existe um antigo trabalho de Voegelin do qual Kelsen esteve bastante próximo, justamente porque foi escrito sob co-orientação sua e de Othmar Spann. Se conhece o trabalho somente por sua tradução: *Interaction and Spiritual Community*¹⁸³. Uma leitura responsável daquelas passagens supracitadas da *New Science* deveria ter em foco o que foi dito também neste antigo escrito.

3.2.2. A sociedade na tese doutoral de Voegelin

Nesse texto, que pretende ser uma fundamentação metodológica para investigações sociológicas, Voegelin já usaria uma boa parte do palavrório que lhe é característico; dizendo, por exemplo, que as pesquisas sociológicas até então não passam de um mero registro de fenômenos em uma mera coleção de material¹⁸⁴, crítica que, mais tarde, ele endereçaria também à(s) ciência(s) política(s)¹⁸⁵. Fica claro, no entanto, que o que ele busca esclarecer com essa investigação, é como delimitar, por meio de um adequado jogo de pressupostos apriorísticos, o que pode ser identificado por uma “sociedade”, no sentido mais eminente da palavra (e não somente em um sentido jurídico-formal). O projeto era ambicioso; Simmel abdicara muito cedo de realizá-lo, e Weber satisfizera-se até certo ponto com a proposição de Tönnies¹⁸⁶, e portanto como uma categoria ou tipo ideal cujo sentido somente se captura adequadamente ao ser contrastada com a noção de *comunidade*.

Desde sua perspectiva, ainda um tanto atrapalhada na época, qualquer investigação sobre o assunto deveria enfrentar um paradoxo constitutivo do objeto. Um paradoxo referente especificamente à observação casual de que a sociedade e

¹⁸² JARDINE, Murray. Sight, Sound, and Participatory Symbolization: Eric Voegelin's Political Theory as an Attempt to Recapture the Speech-Dimension of Human Experience. In PETRAKIS, Peter; EUBANKS, Cecil. **Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns**: Searching for Foundations. Columbia: University of Missouri, 2004.

¹⁸³ VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 19-141. Trata-se da tese de doutorado de Voegelin (no original: “Wechselwirkung und Gezweigung”).

¹⁸⁴ Ibid, p. 26.

¹⁸⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p.8.

¹⁸⁶ WEBER, M. **Economía y Sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 33.

os indivíduos físicos parecem engajar em uma relação do tipo *todo-parte*, ou algo equivalente. O paradoxo (a “antinomia”, diz Voegelin¹⁸⁷) decorre de se aceitar como válidas as duas seguintes proposições contraditórias: por um lado, “1) Society is *independent of individuals, it transcends them and is logically prior to them*”, o que ninguém disputará, permanece um pressuposto válido para a maioria das teorias sociológicas ainda hoje. Por outro, “2) Society is *dependent on individuals and exists in and through them*”¹⁸⁸, o que, com certas ressalvas, também permanece válido.

Não é de se surpreender que a maioria dos cientistas sociais ainda hoje concordaria com estes pressupostos, senão somente enquanto proposições que deveriam ser melhor articuladas logicamente. Mas tenham em mente que a preocupação de Voegelin não é simplesmente descrever *o que são* “Sociedades” e *como identificá-las* adequadamente na matéria bruta do mundo sensível, mas, na verdade, determinar *porque certas organizações humanas são Sociedades*, e especialmente *quem pode ser tomado por membro delas*¹⁸⁹, especialmente levando

¹⁸⁷ A escolha terminológica parece um pouco estranha, mas suponho que Voegelin fale de “antinomia” porque, segundo seu próprio testemunho em *Autobiographical Reflections*. Columbia: University of Missouri Press, 2011, p. 54, ele estaria tentando articular uma conciliação entre duas distintas teorias da sociedade, uma “individualista” (de Simmel, de quem ele recolhe o termo *Wechselwirkung*) e uma “universalista” (de Spann, que havia criado, ou ao menos cultivado o termo *Gezweigung* de modo especial) que pareciam contraditórias entre si.

¹⁸⁸ VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 32. [Traduções livres]: “1) A sociedade é independente dos indivíduos, ela os transcende e é logicamente anterior a eles” “2) A sociedade é dependente dos indivíduos e existe neles e através deles”.

¹⁸⁹ A pergunta, em si, não é nem um pouco ingênua; é na verdade um dilema – mesmo que, talvez, mal colocado – que acompanha grande parte das mais importantes teorias políticas modernas. Em um contexto bastante distinto, Aristóteles havia definido suas três formas virtuosas de governo (bem como suas correspondentes formas viciosas) em função da delimitação qualitativo-quantitativa de pessoas elegíveis para ocupar magistraturas públicas. Naquela sua proposição, pessoas elegíveis correspondem a uma fração (uma pessoa ou uma elite) ou então a totalidade do contingente de indivíduos enquanto cidadãos (contingente que designa os membros da totalidade política da politeia em sentido amplo). Nunca lhe ocorreu questionar que, independentemente da forma de governo, escravos e estrangeiros simplesmente não são cidadãos, i.e., membros da comunidade política, e, portanto, seria “óbvio” que estes não poderiam ocupar cargos públicos, ter propriedade ou entabular contratos executáveis pelas instituições políticas. Já Locke teve de especular e, com a sua teoria do consentimento (ou expresso, ou tácito) encontra um critério mais ou menos rígido para afastar cidadãos (seja de primeira ou segunda classe) dos estrangeiros e dos escravos. Rousseau encontra um critério similar ao condicionar a cidadania ao consentimento ao contrato social que, todavia, se dava pela escolha em residir ou permanecer residindo no território do soberano – que funcionava como uma declaração tácita de vontade. É, no entanto, curioso saber que certos residentes (que de algum modo não consentirem) permanecem enquanto “estrangeiros entre os cidadãos”. Agora, é certo que construções ideacionais confusas como “povo” e “nação”, em larga medida, contribuíram e contribuem para que a pergunta jamais seja feita de modo honesto. Até porque a consequência de fazê-la seria admitir que não existe um único critério logicamente justificável (i.e., para além de diagnósticos normativos-formais ou opiniões políticas-substantivas) para demarcar quem deve ou não ser considerado membro de uma “nação”, “povo” ou “sociedade civil”. De certo modo, o esforço de Voegelin também decorre

em consideração que essa filiação ou pertencimento não poderia mais ser ingenuamente subsumida de uma espécie de proximidade físico-espacial (ou mesmo sanguínea)¹⁹⁰. Em outros termos, é possível dizer claramente que a preocupação daquele antigo trabalho era resgatar o velho conceito de *nação* ou talvez *povo*, cuidadosamente disfarçado com vestimentas mais científicas, i.e. disfarçado de “sociedade”. Considerem que, até então pouco tempo, o termo “sociedade” em sentido eminentemente só era empregado com aparência de objetividade em algo mais próximo do conceito de “Estado” ou algo como a “Sociedade Civil” em Hobbes e Locke. Não deve haver dúvidas, no entanto, sobre a possibilidade de que o conceito de “sociedade” buscado por Voegelin era, na verdade, uma tentativa – talvez bastante honesta – de justificar a ideologia do “Estado nacional”. Quer dizer, ao partir-se da constatação objetiva da existência de uma “sociedade” nacional (um “povo”), é possível justificar a configuração fenomênica de qualquer Estado enquanto forma política desse *demos*, ou de seu “espírito objetivo”, como sendo democrática. Simplesmente não se trata de determinar cientificamente a natureza de um fenômeno, mas antes de concretizar um projeto político de tipo específico. Esteja o jovem Voegelin perfeitamente consciente ou não dessa preocupação e suas consequências, é ela que aparece transformada em uma busca científica pela *essência* do fenômeno social¹⁹¹.

de uma constatação honesta de que é preciso, finalmente, dar uma resposta positiva para esta pergunta que, todavia, permanece impossível de ser respondida senão negativamente.

¹⁹⁰ Ibid, p. 32-3: “A member of one society is not a member in another society, but an ‘alien’.” “A European or German in an alien society has undergone the transformation called ‘Anglicization’ or ‘Americanization.’ If this transformed individual returns to his former society, he is now regarded as an alien. Thus, the spatial relationship to other human beings does not in itself reinstate membership in a society when this has been lost.” [Tradução livre]: “Um membro de uma sociedade não é um membro de outra sociedade, mas um ‘estrangeiro [‘alien’]’.” “Um europeu ou alemão em uma sociedade estrangeira [alien] passou pela transformação chamada ‘anglicização’ ou ‘americanização’. Se esse indivíduo transformado retornar à sua antiga sociedade, ele agora é considerado um estrangeiro [alien]. Assim, a relação espacial com outros seres humanos não restabelece por si só a pertença a uma sociedade quando esta foi perdida”.

¹⁹¹ VOGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 35: “When an individual is removed from the interaction context he does not immediately cease to be a member of that society. After an individual has been assimilated into a different society and then returns to the former one he does not become a member of that society again, despite the renewal of former connections” “We must conclude therefore that the essence of society is not found in the psycho-causal relationship of interactions [entre indivíduos]”. [Tradução livre]: “Quando um indivíduo é retirado do contexto de interação, ele não deixa imediatamente de ser membro daquela sociedade. Depois que um indivíduo foi assimilado a uma sociedade diferente e depois retorna à anterior, ele não se torna membro dessa sociedade novamente, apesar da renovação de conexões anteriores” “Devemos concluir, portanto, que a essência da sociedade não é encontrada na relação psicocausal de interações [entre indivíduos]”.

Não é à toa, por exemplo, que seu primeiro grande trabalho autônomo, após a defesa de sua tese, foi o escrito *Über die Form des amerikanischen Geistes*, para o qual ele efetivamente deslocou-se até os Estados Unidos com fins de – mesmo sem o auxílio de suas considerações sociológicas – investigar a especificidade do “espírito americano”¹⁹². Esse confuso trabalho ficou mais ou menos esquecido como uma peculiar curiosidade daqueles que se interessaram em saber do primeiro contato do autor com o solo estadunidense. Para a proposta desta Tese de Doutorado, contudo, é difícil ignorar a consistência na temática de fundo e suas potenciais intertextualidades com obras posteriores. Por ora, cumpre notar que em nenhum momento Voegelin teve dúvidas de que esse mergulho no “espírito americano” e sua proximidade físico-espacial com os espécimes estrangeiros foi ineficaz em transformar-lhe em um americano. Isso, é claro, já estava “explicado” por sua sociologia.

Agora, sugere ele, se é verdade que a proximidade físico-espacial entre os indivíduos não determina o sentido próprio do conceito de sociedade, se pode ao menos dizer que ela torna o fenômeno da “sociação” mais provável ao possibilitar mais oportunidades de interações sociais. Contudo, o conceito de “interação social” para Voegelin também não delimita a essência do objeto “sociedade”, visto que, segundo seu discreto pressuposto nacionalista, pessoas de sociedades diferentes podem muito bem interagir sem que uma integre a outra em sua própria sociedade. Nota-se como, apesar de Voegelin rejeitar por princípio o determinismo interacionista, sua própria posição se aproxima das considerações de Bauer anteriormente estudadas. Pessoas de nacionalidades diferentes podem interagir socialmente, i.e., engajar em relações sociais, e, no entanto, permanecerem estranhas/estrangeiras (“aliens”, aparece na tradução do texto de Voegelin) umas perante as outras. O papel da interação para a determinação do pertencimento social, na verdade, seria o seguinte:

Interaction provides the means of communicating or conveying a substance, and it is this substance that constitutes the society-building element.¹⁹³

¹⁹² VOEGELIN, E. **On the Form of the American Mind.** In *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol 1.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1995.

¹⁹³ VOEGELIN, Eric. *Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation.* In **The Collected Works of Eric Voegelin, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938.** Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 36. [Tradução livre]: “A

Aí está o termo “substância” que, ainda seja um termo provisório¹⁹⁴, frequentemente se costuma encontrar nos escritos de Voegelin. Graças a este conceito provisório de “substância”, Voegelin consegue “resolver” o paradoxo que havia colocado como premissa fundante de sua investigação metodológica. Isso se resolve em algumas poucas operações. Primeiramente, o “indivíduo”, enquanto *parte* que de alguma forma interage com o *todo* da unidade social, é existencialmente cindido em duas grandes faculdades cognitivas. Ou melhor, na linguagem de Voegelin, a existência complexa do indivíduo é analiticamente diferenciada em duas dimensões existenciais: uma existência “psico-física” e outra denominada “ego social”. “The social ego, if not itself the ‘substance’ – the term we chose to denote the social essence [*Gesellschaftswesentliche*] – is at least the locus where this substance can be found”¹⁹⁵.

Assim, o investigador estaria justificado em dizer validamente que a sociedade precede os indivíduos, que nascem e morrem enquanto ela permanece, na medida em que “Society is a whole composed of social egos”¹⁹⁶; e poderíamos dizer que, seguindo seu argumento, ela seria na verdade a “substância”, ou a unidade (*Einheit*), presente em uma totalidade (*Gemeinheit*) de egos sociais, o que nos parece mais condizente com os argumentos anteriores. Do mesmo modo se poderia sugerir validamente que a sociedade, enquanto totalidade, *depende dos* e se realiza *por meio dos* indivíduos enquanto totalidades psícofísicas (não enquanto egos sociais) que são, portanto, o suporte fático para a realização das relações sociais e a conformação de qualquer “substância”.

Finalmente, então, Voegelin sente-se seguro para esclarecer de uma vez por todas (ou nem tanto assim) o que afinal de contas se pode entender pelo termo “substância”, o qual já começa a adquirir contornos mais ou menos nítidos:

interação fornece os meios de comunicação ou transmissão de uma substância, e é esta substância que constitui o elemento de construção da sociedade.”

¹⁹⁴ Ibid, p. 36: “With the term substance we do not wish to imply a material hypostasis. We will leave the word undefined for the present; it merely serves as a marker for the problem we are considering.” [Tradução livre]: “Com o termo substância não queremos implicar uma hipóstase material. Deixaremos a palavra indefinida por enquanto; serve apenas como um marcador para o problema que estamos considerando.”

¹⁹⁵ VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 43. [Tradução livre]: “O ego social, se não ele próprio ‘substância’ – o termo que escolhemos para denotar a essência social [*Gesellschaftswesentliche*] – é pelo menos o *locus* onde esta substância pode ser encontrada.”

¹⁹⁶ Ibid, p. 44. [Tradução livre]: “A sociedade é um todo composto de egos sociais.”

With the term *substance* we wish to designate the particular quality of spirit by means of which an individual is recognized as belonging to a particular society and which renders him, and others like him, immune to alien influence. The relationship between substances – substance relationship or social-relationship – is what makes it possible to construct relationships that exist prior to and transcend psychophysical individuals. These relationships constitute the unity of society.¹⁹⁷

A substância, portanto, diz respeito à uma certa “qualidade de espírito” que é “particular” – ou típica – para cada “sociedade”. A interação socialmente relevante é aquela que conforma e atualiza esta determinada qualidade de espírito que se desenvolve em grupos de indivíduos, mas que não está presente em outros grupos, os quais em tese comungam de seus próprios tipos mentais ou espirituais particulares. Desse conceito de “substância”, Voegelin deduz o princípio do seu método “sociológico”:

In terms of their substance (i.e., that which is specifically social) the human beings who belong to a society are the same. The sentence is to be understood in the full light of its consequences. It means that members of a society think and feel the same with respect to works of art, business mores, political and religious goals, family forms, communal administration, fashion, and philosophical systems. [...] If society is anything at all, it must be revealed in the productions of its members. The task of sociological method is to find the exact criteria that account for the ultimate sameness [Gleichheit of all of a society's phenomena.]¹⁹⁸

É, portanto, segundo se acusa, uma mesmidade ou identidade de substâncias que caracteriza uma entidade coletiva do tipo “sociedade”. Nesse esquema teórico se torna possível qualificar uma certa independência físico-espiritual do indivíduo e, ao mesmo tempo, sua inevitável relação de pertencimento ao grupo social. Uma tal

¹⁹⁷ Ibid, p. 55-6. [Tradução livre]: "Com o termo substância queremos designar a qualidade particular do espírito por meio da qual um indivíduo é reconhecido como pertencente a uma determinada sociedade e que o torna, e outros como ele, imune a influências estranhas [ou estrangeiras]. A relação entre substâncias – relacionamento substancial social – é o que torna possível construir relacionamentos que existem antes e que transcendem os indivíduos psicofísicos. Esses relacionamentos constituem a unidade da sociedade."

¹⁹⁸ VOEGELIN, Eric. *Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 56. [Tradução livre]: "Em termos de sua substância (isto é, aquilo que é especificamente social), os seres humanos que pertencem a uma sociedade são os mesmos. A frase deve ser entendida à luz de suas consequências. Isso significa que os membros de uma sociedade pensam e sentem o mesmo com relação a obras de arte, costumes comerciais, objetivos políticos e religiosos, formas de família, administração comunal, moda e sistemas filosóficos. [...] Se a sociedade é alguma coisa, deve ser revelada nas produções de A tarefa do método sociológico é encontrar os critérios exatos que explicam a semelhança final [Gleichheit de todos os fenômenos de uma sociedade.]"

“teoria”, naturalmente, é carregada de inúmeras dificuldades. Mesmo ao se deixar de lado o evidente caráter apologético dessas considerações, os problemas metodológicos de uma tal “sociologia” são evidentes. Indexar hipóteses falseáveis nos termos dessas proposições envolveria toda uma discussão à parte. Por exemplo, quais circunstâncias compartilhadas em mesmidade (*Gleichheit*), e por quais pessoas, se deveria demarcar para construir um espaço amostral a partir do qual possivelmente postular a existência efetiva de uma determinada “sociedade”¹⁹⁹? Não é possível supor que um brasileiro rico tem mais em comum com um holandês rico do que o que ele tem com os brasileiros mais pobres? Se uma sociedade de brasileiros existe, porque não podemos supor que, por critérios de mesmidade de representações mentais e preferências subjetivas, existem na verdade diversas sociedades territorialmente, economicamente ou (o que é mais polêmico) etnicamente diferenciadas no lugar de uma amplamente abrangente “sociedade brasileira”? E a aplicabilidade desse mesmo método se torna ainda mais problemática na medida em que Voegelin, um pouco gratuitamente, postula que um determinado indivíduo pertence *somente* a uma sociedade em um dado momento. Talvez ele considerasse ficções evidentemente jurídicas (como pessoas com múltiplas nacionalidades ou então os *heitmatlossen*) como fetiches positivistas, mas isso não significa que seu método é minimamente capacitado para a correção dessas supostas imprecisões por meio de critérios extrajurídicos, especialmente considerando o avançado estágio de diferenciação funcional da sociedade já denunciado por Simmel. Em tempo, nada muda na investigação “sociológica” ao substituir-se o termo “substância” pelo igualmente misterioso termo “valor”, que é o que Voegelin faz no mesmo trabalho²⁰⁰.

¹⁹⁹ Não resolve o problema que Voegelin tenha tentado dar conta de diferenças intra-sociais especulando sobre diferentes graus de associação. *Ibid*, p. 63: “[...] when we speak of sameness [*Gleichheit*] of contexts of meaning we mean that, in terms of the subject matter, the extent of the individual experiences is the same; but differences are possible in terms of organization, abstraction, and understanding. We can perhaps say that the act of sociation is essentially the deepening and organizing of meaning. To put it briefly, the differences in contexts of meaning lie in the various intensities of their organization.” [Tradução livre]: “[...] quando falamos de igualdade [*Gleichheit*] de contextos de significado, queremos dizer que, em termos do assunto, a extensão das experiências individuais é a mesma; mas as diferenças são possíveis em termos de organização, abstração e compreensão. Podemos talvez dizer que o ato de sociação é essencialmente o aprofundamento e organização do significado. Para resumir, as diferenças nos contextos de significado residem nas várias intensidades de sua organização.”

²⁰⁰ VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 57-8: “Human beings belong to a particular society insofar as they share the same ‘value.’ [...] they are members of a particular society through a value. The value lends the whole ensemble of pure forms a particular

O que se pode dizer, por ora, é que, escrito muito antes de *Der Autoritäre Staat* e *The New Science of politics*, esse texto poderia muito bem ser abandonado como uma espécie de curiosidade para quem tiver o interesse de reconstruir a trajetória intelectual de Eric Voegelin. Ademais, este trabalho remete à uma importante aproximação do então jovem Voegelin com seu *Doktorvater* Othmar Spann (Kelsen é mencionado uma única vez no texto) por meio de seu intraduzível conceito de *Gezweiung* que remonta à uma noção geral de que o indivíduo somente se manifesta enquanto indivíduo enquanto membro de uma totalidade social. Mas é importante perceber que, enquanto diversos aspectos deste trabalho possam parecer simplesmente interessantes, ele na verdade representa uma primeira tentativa, por parte de Voegelin, de fundar diagnósticos científicos sobre fenômenos sociais e políticos em pressupostos simultaneamente espirituais e histórico-efetuais. Se estaria quase no limite de dizer que o fracasso da “nova sociologia” de Voegelin foi, na verdade, o primeiro passo de sua “nova ciência da política”. E o espírito da primeira certamente se faria sentir na segunda.

Mas a questão parece ainda mais urgente. Por meio de seu conceito de sociedade, este antigo trabalho de Voegelin, o qual Kelsen certamente conhecia, reverbera discretamente em *Der Autoritäre Staat*, mas também nas passagens mencionadas da *New Science* e, portanto, no problema central da investigação sobre o problema da representação.

3.2.3. Interpretação da Nova Ciência segundo a tese doutoral

Quando se relê ambas aquelas passagens da *New Science*, anteriormente citadas, à luz do então não publicado, mas muito mais antigo texto sobre a *Gezweiung*, algumas questões começam a se tornar paupáveis²⁰¹. Outras, é verdade, nem tanto. E outras ainda são mero jogo de linguagem; dizer, por exemplo, que a “sociedade humana não é meramente um fato, ou um evento no mundo externo como um fenômeno natural” redunda no truismo de que “sociedades humanas”, se é

coloring, which differentiates societies from one another.” [Tradução livre]: “Os seres humanos pertencem a uma determinada sociedade na medida em que compartilham o mesmo ‘valor’. [...] eles são membros de uma determinada sociedade por meio de um valor. O valor confere a todo o conjunto de formas puras uma coloração particular, que diferencia as sociedades umas das outras.”

²⁰¹ Deve ser notado, com justiça, que dessa vez Voegelin não parece nenhum pouco incomodado em apresentar seu objeto de modo paradoxal, ou melhor, de esclarecer seu caráter paradoxal. O leitor, aqui, fica com a sensação de que uma promessa está sendo feita no sentido de que, em tempo, este palavrório será esclarecido com cuidado – o que, já adianto, não é verdade.

que existem, são um objeto das ciências sociais. E logo mais, já no próximo capítulo, haverá oportunidade para tematizar a crítica que Voegelin lançava ao positivismo que supostamente buscava superar a diferença metodológica entre ciências da natureza e do espírito. Por ora, se retorna à discussão do conceito de sociedade.

Em *The New Science of Politics*, ao definir a sociedade como “total como um pequeno mundo, um *cosmion*, iluminado com sentido desde dentro pelos seres humanos que continuamente a criam e a sustentam como o modo e condição de sua auto-realização”, ele aproxima o objeto-sociedade ao modo pelo qual ele havia sido investigado naquele seu texto sociológico. Afinal de contas, naquela investigação, Voegelin havia concluído – ou mais precisamente: assumido como um pressuposto – que a “sociedade é um todo”²⁰²; por isso aqui ela permanece como “um todo”, como metaforicamente um “pequeno mundo” ou um “cosmion”²⁰³. Completando aquela definição, a sociedade é um “todo composto de egos sociais”²⁰⁴. É importante notar que “egos sociais”, diferentemente da existência “psicofísica” dos indivíduos, é aquela parte, aquele aspecto existencial dos indivíduos que carrega a “substância” ou o “valor” que caracteriza uma sociedade de iguais (*Gleichen*) como diferente de todas as outras; e é a relação consubstancial²⁰⁵ entre os egos sociais que constituem a unidade da sociedade, nos termos anteriormente apresentados²⁰⁶. É nesse sentido que, segundo a definição da Nova Ciência da Política acima, a sociedade deveria aparecer como um todo “iluminado com sentido desde dentro pelos seres humanos”, ou seja: seres humanos tomados como egos sociais. Mas esses seres humanos também aparecem, de outro modo, como suportes fáticos, i.e., enquanto egos psicofísicos que “continuamente criam e sustentam”²⁰⁷ a sociedade²⁰⁸, no caso em

²⁰² VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003, p. 43.

²⁰³ Não convém antecipar aqui como a noção de “cosmion” remete à discussão posterior da suposta autointerpretação da sociedade como representante da ordem do cosmos, caso o leitor esteja se perguntando. Isso certamente será objeto de investigação em um momento mais adequado. No momento, o leitor deverá se contentar em aceitar esta exótica terminologia pelo mistério que Voegelin faz dela – ou então, possivelmente, um tipo de greguísmo pedante.

²⁰⁴ Id.

²⁰⁵ Sobre o termo “consustancial”, da qual Voegelin certamente faz uso nas obras posteriores, o leitor encontrará uma pequena discussão na conclusão desta pesquisa. Também não parece conveniente problematizá-la neste momento, embora advertimos: problemas certamente existem.

²⁰⁶ Ibid, p. 55-6.

²⁰⁷ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 27.

²⁰⁸ Não seria difícil provar que um tal postulado permanece mais ou menos consistente mesmo nos trabalhos posteriores de Voegelin. Cf. VOEGELIN, Eric. What is Political Reality? In VOEGELIN, Eric. **Anamnesis**. Traduzido por Gerhart Niemeyer. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, p. 200: “Man’s bodily existence is also the basis for his social existence. [...] No matter how

sede de interação social. É por meio dessa dupla relação com a sociedade que os seres humanos (agora paradoxalmente indistintos) cultivam relações sociais nas quais a “substância” adquire especificidade e sentido próprio. Voegelin omite – mas não nega – aqui somente as questões da mesmidade de ideações como típica do grupo social; como também omite, de outro modo, que estes seres humanos estejam organizados em totalidades sociais – i.e., sociedades ou “cosmions” – espiritualmente apartadas de outras totalidades sociais da mesma espécie. Finalmente, quanto a locução “enquanto o modo e condição de sua [dos seres humanos] auto-realização”, ela corresponde ao sentido geral do termo *Gezweiung*, i.e., a ideia de que cada indivíduo só adquire seu caráter individual em sua relação com o todo da sociedade – em “comunidade espiritual”.

Isso torna a interpretação da segunda citação anteriormente trazida um tanto mais fácil. Ao sugerir que uma sociedade política (que é provavelmente uma redundância no sentido empregado por Voegelin) possa “dissolver” pela “desintegração das crenças”, ele se refere ao desaparecimento da substância social, o que, em termos menos místicos, significa simplesmente a perda de uma mesmidade (*Gleichheit*) de opiniões, sentimentos e ideações comuns em uma dada comunidade – talvez por uma “doença” do ego social. Ao afirmar que a sociedade pode “dissolver” por meio de uma dispersão de seus membros que torne a comunicação impossível, ele se refere realmente à uma dispersão físico-espacial; afinal de contas, havíamos visto que a proximidade física é para Voegelin um fator que amplifica as oportunidades de interação e, portanto, de “sociação” entre os indivíduos. Ao dizer que a sociedade pode ser dissolvida pelo “extermínio físico” de seus membros, ele se refere aos membros enquanto totalidades psíco-físicas, aquelas que dão o suporte fático para que o fenômeno social se estabeleça²⁰⁹.

Essa segunda citação, contudo, traz também uma novidade. De fato, são duas provocações. A primeira quando Voegelin afirma que a sociedade pode “sofrer sérios danos, destruição parcial de tradição, e paralisia pelo extermínio ou supressão dos membros ativos que constituem a minoria política e intelectual dominante de uma

ordered society may be, its corporeality, compelling it to provide material care and the control of the passions, require an existence in the form of organized rulership”. Mas teremos a oportunidade de retomar esses argumentos ao discutir a teoria da representação de Voegelin. [Tradução livre]: “A existência corpórea do homem é também a base de sua existência social. [...] Por mais ordenada que seja a sociedade, sua corporeidade, obrigando-a a prover cuidados materiais e o controle das paixões, requer uma existência na forma de governo organizado.”

²⁰⁹ Novamente aqui, essa interpretação estará incompleta até termos a possibilidade de discutir o conceito de representação em sentido existencial do modo como Voegelin o tratou mais adiante.

“sociedade”, que é uma afirmação bastante misteriosa, e assim permanecerá até ele “esclarecer” o que chama de aspecto existencial da representação. A segunda provocação decorre de relacionar a “existência externa da sociedade” ao que ele chama de aspecto elemental da representação. Esta novidade, contudo, será explorada em capítulo próprio; fica aqui somente antecipada.

3.2.4. Para a compreensão do conceito de sociedade frente à tendência nacionalista

Tendo passado, ao largo dessas últimas páginas, por uma discussão acerca de como melhor interpretar o conceito de sociedade implicado nos trabalhos de Voegelin com especial referência ao seu texto sobre a *Gezweiung*, torna-se necessário esclarecer de que modo essas reflexões encaixam-se na discussão política do nacionalismo enquanto tema deste capítulo. É preciso, portanto, sintetizar algumas considerações gerais sobre o quê se pode chamar de *proto-nacionalismo* enquanto a posição filosófico-política de Voegelin.

Tal como indicado anteriormente a partir das considerações de Gellner, se pode entender o nacionalismo enquanto um postulado político que exige congruência entre *Estado* e *nação*. Isso significa, como indicado, que qualquer postura que se pretenda caracterizar por *nacionalismo* possui dois pressupostos conceituais fortes que não podem ser contornados como acidentes categóricos ou obviados dogmaticamente: o Estado e a nação. O primeiro destes pressupostos – o Estado – era o que estava em evidência nos sistemas teóricos que certos alemães buscavam construir entre o final do século XIX e o início do século XX. Trata-se da preocupação de natureza teórica que se encontra nas articulações da *Staatslehre*, uma tradição de pensamento que tocava os trabalhos tanto de Voegelin quanto de Kelsen. O modo pelo qual era tomado o conceito de Estado era certamente determinante, mas não particularmente importante para a tradição sociológica de Simmel ou de Weber, por exemplo, que influenciavam os primeiros trabalhos de Voegelin (e, de certo modo, os de Kelsen, embora em menor medida). O segundo desses pressupostos – a nação – era um assunto político mais evidente, ainda que teoricamente obscuro, posto que havia se estabelecido como uma das principais categorias políticas do século XIX. É nesse sentido que se trouxe os exemplos de como esses conceitos eram discutidos por um certo liberalismo dogmático (exemplificado por Mises) e pelo auto-marxismo, embora também seja verdade que uma leitura precisa da questão nacional, especialmente em sede austríaca, deva levar em consideração um conjunto de

tradições filosóficas que culminariam finalmente nos conservadores do século XX, mas cujas raízes históricas modernas antecederiam em muito até mesmo aos idealismos de Hegel ou de Kant. Uma autópsia deste antigo artefato semântico político e de suas moradias filosóficas, contudo, não é possível e nem conveniente a este trabalho.

É preciso esclarecer, por ora, que relação entre *Estado* e a *nação* – ou, ao menos, entre Estado e povo – é de fato tematizada no trabalho de Voegelin, contudo não de modo perfeitamente claro e consistente. A dificuldade de fornecer um diagnóstico preciso para a posição de Voegelin decorre da circunstância de estas denominações aparecem somente esporadicamente e, de vez em quando, imbricadas em uma única concepção de *sociedade*. Como se pode então recorrer à estas ideias para qualificar a posição de Voegelin perante o nacionalismo?

Parece ser possível fazê-lo com algumas indicações de natureza provisional. Voegelin tentou em diversos textos tratar sobre a ideia de Estado – ou então, sobre a ideia da *ideia* de Estado – sem que estes exercícios tenham desaguado de modo relevante na correnteza de sua nova ciência. Também onde ele trata de oferecer alguns parágrafos sobre nação, povo ou *Volk*, por exemplo, ele o faz sempre a colocar esses conceitos como acessórios semânticos provisórios, ou então, de acordo com sua preferência terminológica, *símbolos* com os quais as “sociedades” supostamente interpretam sua própria existência e seus destinos políticos. Em *Der Autoritäre Staat*, por exemplo, o mais interessante ensaio que ele pôde oferecer sobre estes conceitos se encontra no seu primeiro capítulo no qual ele declara que pretende discutir os conceitos – novamente, ele diz *símbolos* – de *total* e *autoritário* enquanto predicações específicas para uma determinada configuração de Estado.

3.2.5. Averroísmo e uma certa influência de Schmitt

O primeiro movimento significativo do capítulo é uma referência à Carl Schmitt²¹⁰, quem Voegelin entende ter cunhado o termo “Estado total” como uma contraposição às ideias de “Estado neutro” e “Estado de partidos”. A ideia possui um certo charme decorrente da falsificação histórica que Schmitt faz da discussão dos

²¹⁰ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, pp. 58-63.

termos, mas é menos esotérica do que se pode presumir²¹¹. Em arriscado resumo, a ideia pode ser entendida da seguinte maneira: o *Estado neutro* corresponde ao que contemporaneamente se costuma chamar de *Estado liberal* ou *concepção liberal de Estado*, como modo de denotar um determinado arranjo institucional, i.e., uma configuração de Estado cuja função é a proteção passiva de um conjunto mínimo de direitos e garantias fundamentais (tipicamente a vida, a propriedade e as liberdades negativas). A suposta *neutralidade* do Estado decorre da circunstância de que este se manteria indiferente a quaisquer predileções políticas, como também silente perante estratégias promocionais de quaisquer direitos que não digam respeito àquele suscito rol de direitos e garantias mínimos. O Estado neutro é o arquétipo de Estado que modela as aspirações do velho liberalismo dogmático; enquanto reclamação política, sua utilidade é questionável, e é igualmente questionável sua utilidade enquanto conceito histórico. Na terminologia que Voegelin compra de Schmitt, o Estado neutro é caracterizado por uma absoluta separação entre sociedade e Estado, e, portanto, entre *res privata* e *res publica*. Não há dúvidas sobre o fato de que o termo *sociedade*, que ora pende para *Estado*, ora para *povo*, significa aqui o segundo. Ademais, a ideia schmittiana de neutralização está fundamentalmente associada à noção de *despolitização*, sendo tratada como um mero fetiche a concepção de que a sociedade possa permanecer permanentemente alheia ao Estado, no sentido de que seus interesses – em matéria de religião, educação e economia – sejam, em essência, assuntos privados. O Estado de partidos (*Parteistaat*) seria uma decorrência da instabilidade do Estado liberal onde cada partido político trabalharia para afirmar seu próprios interesses (econômicos, morais, religiosos, etc.) como interesses de Estado. Essa situação era vista por todos os conservadores da época como indevida (e até mesmo como uma farsa trágica), mas Schmitt e Voegelin entendem que esta configuração de Estado revela a impropriedade de uma separação absoluta entre os âmbitos de existência pública e privada dos indivíduos, e relativiza portanto a suposta separação entre Estado e sociedade. O Estado total, finalmente, representa – ao menos enquanto tipo ideal – a fusão progressiva (*integração*, na terminologia de Smend) ou perfeita entre Estado e

²¹¹ Voegelin cita principalmente a discussão que Schmitt havia colocado em *Der Hutter der Verfassung*, mas os leitores de Schmitt saberão que o tema pode igualmente ser encontrado no seu famoso SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Chicago: University of Chicago Press, 2007, inclusive com as referências à Rudolph Smend.

sociedade, de modo que “[t]he tension between state and Society is lost, the national-political and the social-unpolitical are no longer separate spheres”²¹²²¹³.

Deve ser mencionado, no entanto, que Voegelin não aceita irrefletidamente a conceituação schmittiana do Estado total. Já neste primeiro capítulo ele inicia uma discussão que servirá como uma espécie de ponto médio entre a *New Science* e seu texto sobre a *Gezweiung*. Nesse sentido, em um esforço que lembrará muito o que ele posteriormente chamará de método aristotélico²¹⁴, ele empreende uma especulação sobre o que chamará de *fator averroísta* sobre especulações acerca da totalidade. Esse vocabulário filosófico cuidadosamente manufaturado representa a relação entre a investigação supostamente aristotélica sobre os símbolos políticos e a sociedade na qual eles são gerados e reproduzidos. O objeto de investigação não é diferente dos textos já mencionados, somente o método de investigação se complica desnecessariamente.

Em primeiro lugar, contudo, o que significa o averroísmo evocado aqui por Voegelin?

The problem of the relationship of man in his substantial individuality to the substance of an all-encompassing entity allows for different solutions. The one often chosen by preference today – associated with the name of Averroes – stipulates that the objective idea is distributed among all men or pervades the present population and is assimilated into its substance or in which individuals are splinters of the entity or in some formulation or other are intended to be entirely identical in substance with the entity. We need not examine the difficulties of this question in detail here [...]; we may find it sufficient to refer to the Averroist solution as fundamental to the problem of the communal substance and the individual-personal substance.²¹⁵

²¹² VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, pp. 60-1. [Tradução livre]: “a tensão entre Estado e Sociedade se perde, o nacional-político e o social-apolítico não são mais esferas separadas”.

²¹³ Este parágrafo serve mais para identificar como Voegelin utilizou o trabalho de Schmitt do que para abreviar seus argumentos, cuja melhor síntese pode ser encontrada em SCHMITT, Carl. **The Way of the Total State**. In *Four Articles: 1931-1938*. Corvallis: Plutarch Press, 1999.

²¹⁴ A ser discutido em um capítulo posterior.

²¹⁵ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 74. [Tradução livre]: “O problema da relação do homem na sua individualidade substancial com a substância de uma entidade omnicompreensiva permite diferentes soluções. A tipicamente preferida hoje em dia – associada ao nome de Averróes – estipula que a ideia objectiva se distribui entre todos os homens ou que permeia a população atual e é assimilada em sua substância, ou que os indivíduos são estilhaços da entidade, ou então em alguma formulação ou outra pretendem ser inteiramente idênticos em substância à entidade. Não precisamos examinar as dificuldades

Não é necessário demorar na explicação deste confuso parágrafo. Para a sua correta compreensão, é importante somente que o leitor tome nota de que a relação tematizada sob o chamado fator averroísta não é outra coisa que a relação entre o indivíduo, em sua dimensão de ego social, e a tal substância que caracteriza uma determinada sociedade como diferente de todas as outras. Mais tarde, no entanto, se verá que o averroísmo de Voegelin gerou argumentos muito mais impactantes na *New Science*.

Nesse ponto das suas considerações, Voegelin passa a considerar o Estado e a sociedade não mais como questões teóricas, mas como símbolos cuja função política seria a de externar as totalidades das comunidades nacionais historicamente concretas. Ele considera, por exemplo, a importância do conceito de Estado para os fascistas italianos, do conceito de *Volk* para os nacional-socialistas alemães²¹⁶ e também das ideias de raça e povo para a filosofia política francesa²¹⁷. O propósito destas estranhas considerações consiste, esteja Voegelin consciente disso ou não, em esclarecer as condições metodológicas por meio das quais o cientista político estaria apto a indicar, analisar e avaliar, a existência de certas totalidades (que é somente mais um nome para se referir às sociedades nacionais) em função da especificidade de suas substâncias.

A ideia passa novamente por descobrir no material fluído da história este conjunto impreciso de formações espirituais cuja existência política, contudo, dependeria da formação empiricamente determinável de uma estrutura de dominação; isto significa, na linguagem do livro, no fato de haver ou não uma autoridade política constituída. E é nesse estranho mosaico que Voegelin tenta inserir o institucionalismo de Hariou como uma espécie de teoria política da autoridade²¹⁸, e também de apresentar Dollfuss como um teórico austríaco da autoridade²¹⁹.

No caminho tortuoso deste capítulo, o objeto se perde. E, de algum modo, o esforço, que originalmente se encaminhava no sentido de esclarecer-se o que seria possível entender pelos conceitos de “Estado total” e “Estado autoritário”, resulta em

desta questão em detalhes aqui [...]; podemos achar suficiente referir-se à solução averroísta como fundamental para o problema da substância comunal e da substância individual-pessoal”.

²¹⁶ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, pp. 75 e ss.

²¹⁷ Ibid. pp. 83 e ss.

²¹⁸ Ibid. pp. 98 e ss.

²¹⁹ Ibid. pp. 102 e ss.

uma exótica e abstrata conjugação das ideias de *sociedade nacional* e *autoridade*. Salta aos olhos, já no final do capítulo, a misteriosa colocação:

The spiritualization of the idea of the people makes possible the doctrine of the incarnation of the genius of the people in the leader and the suppression and devaluation of the material expression of the will of the currently living members of the people, and the like.²²⁰

Neste trecho, ele indica tratar de *povos* e de *povo*, e não da sociedade de modo abstrato. A relação destas ideias, contudo, provoca uma certa tontura, a qual tem sua causa precisamente no uso que Voegelin faz do conceito de *povo*, que carrega aqui a mesma dificuldade do conceito de sociedade. Mais do que nunca, tornar-se realmente difícil à tentação de recolher do comentário o que, cada vez mais, parece uma postura nacionalista. Mas é preciso investigar ainda mais um pouco. E o melhor modo de proceder é retornar a uma certa posição de fundo na obra Carl Schmitt.

3.2.6. Persistência da influência schmittiana

Dentre as influências constantes no pensamento do jovem Voegelin, Schmitt é um velho conhecido do público contemporâneo. Estes autores conheciam os trabalhos um do outro e permaneceram em contato mesmo após a queda do nazismo, e mesmo a despeito do oceano que os separava. Schmitt tinha um modo muito peculiar de enevoar filosoficamente a fronteira entre os conceitos de *povo*, *nação*, *sociedade* e *Estado*, em sua filosofia política. De certo modo, Voegelin herda dele estas dificuldades. Particularmente relevante aqui são seus trabalhos das décadas de 1920 e de 1930. Para manter essas considerações ao mínimo, focarei em uma obra em particular, e o que nela se encontra facilmente se perceberá noutros textos escritos posteriormente por Schmitt.

Em *Teoria da Constituição*, e especialmente nos primeiros quatro capítulos, Schmitt discute os diversos modos pelos quais se pode tratar da Constituição enquanto Constituição de um Estado. De modo abrangente, ele diferencia – de modo imperfeito – as designações em sentido absoluto, relativo, positivo e meramente

²²⁰ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 106. [Tradução livre]: “A espiritualização da ideia do povo possibilita a doutrina da encarnação do gênio do povo no líder e a supressão e desvalorização da expressão material da vontade dos membros do povo atualmente vivos, e coisas assim.”

ideal. De imediato, contudo, nos interessa somente duas ideias que são trazidas por ele: por um lado, a ideia de Constituição como o conjunto de condições de uma unidade política real, ou historicamente concreta (em contraposição à mera idealidade de um sistema de normas, por exemplo); e, por outro lado, a ideia de Constituição como ato de poder instituinte.

A primeira destas ideias que acentuamos posiciona as reflexões de Schmitt no exato ângulo em que Voegelin situa suas considerações. Nesse sentido, o termo Constituição se refere ao problema da possibilidade de *ordem social* e *existência* de uma determinada *unidade política*²²¹. Esse seria exatamente o problema de estudo declarado na *New Science* por Voegelin sob o conceito de *representação*, e ele usaria os mesmos termos que Schmitt em seu texto. Nesse sentido, no entanto, o que Schmitt busca discriminar especificamente é o *Estado*:

The state *is* constitution, in other words, an actually present condition, a *status* of unity and order. The state would cease to exist if this constitution, more specifically, this unity and order, ceased to exist. The constitution is its “soul”, its concrete life, and its individual existence.²²²

Schmitt também indica que, ao designar o Estado, a palavra não necessariamente o faz com referência à sua existência estática, mas à contínua renovação dinâmica da unidade e da ordem que caracteriza o Estado²²³. Com isso ele não somente afasta-se das considerações meramente normativas e das reclamações liberais por direitos, mas contorna a dificuldade jurídica de ter de lidar com o material da Constituição formal, a qual ele entendia ser Constituição somente em sentido relativo, enquanto conjunto de leis constitucionais. O que efetivamente se opera, por outro lado, é o afastamento das noções de Constituição e Estado. O Estado, enquanto Constituição em sentido eminentíssimo, é fundamentalmente independente dos instrumentos constitucionais que buscariam vinculá-lo.

Para além dos dilemas constitucionais, no entanto, se deve mais uma vez observar que Voegelin não chegara a efetivamente declarar o que exatamente ele entende por Estado, mas é importante saber que ele nunca desautoriza Schmitt a corresponder as noções de unidade política e de ordem social, caras à nova ciência,

²²¹ SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Durham: Duke University Press, 2008, pp. 59 e ss.

²²² Ibid. p. 60. [Tradução livre]: “O Estado é Constituição, em outras palavras, uma condição realmente presente, um *status* de unidade e ordem. O Estado deixaria de existir se esta Constituição, mais especificamente, esta unidade e ordem, deixasse de existir. A Constituição é sua ‘alma’, sua vida concreta e sua existência individual”.

²²³ Ibid. p. 61.

com a ideia de Estado. Isso acontece porque, na melhor das hipóteses, ele mesmo não toma a ideia – o símbolo – de *Estado* como uma questão teoricamente determinante. Ou então porque, na pior das hipóteses, ele precisa disfarçar por alguma razão a conexão que Schmitt incorretamente buscava explicitar. Mas que conexão seria essa?

Quanto à questão do poder constituinte, Schmitt a associa à noção de Constituição em sentido positivo²²⁴. Em uma terminologia que lhe é muito própria, ele trata da Constituição como decisão política. A decisão situa o conceito de Constituição numa dimensão intermediária àquelas de unidade política e de leis constitucionais. Como quase toda armadilha conhecida da filosofia política, esta ideia é perigosamente simples, e, neste caso, ela redunda na sugestão de que o detentor do poder constituinte²²⁵ exerce o seu poder ao conferir leis constitucionais (Constituição em sentido relativo) para uma certa unidade política (Constituição em sentido absoluto = Estado). A Constituição (enquanto decisão) é monárquica se o detentor do poder constituinte é um monarca, e ela é democrática se o detentor é o povo. O que é importante perceber é que Schmitt toma a democracia como uma *forma de decidir* (ou melhor: forma da *decisão fundamental*) e não, como é comum se assumir hoje, uma *forma de Estado*. Essencialmente, para ele, democracia implica na identidade entre dominador e dominado²²⁶, mas somente no sentido de que, de algum modo, um *povo* ou uma *nação* decidiram *para si* a sua própria *existência política*. Esse jogo categórico é de fundamental importância.

Não se pode, contudo, dizer que Voegelin acompanhou doutrinariamente todas as posições problemáticas de Schmitt – embora seja verdade que, a esta altura da investigação, a tentação é grande no sentido de presumir que o jovem Voegelin tentou realmente reescrever Schmitt como pôde.

3.2.7. Explicando o protonacionalismo de Voegelin

Voegelin é esguio em seus textos. Schmitt, por seu lado, sabia que poderia caracterizar qualquer regime como sendo propriamente democrático se pudesse

²²⁴ SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Durham: Duke University Press, 2008, pp. 75 e ss.

²²⁵ No Brasil, como em outros países, certos estudiosos do Direito Constitucional permanecem, por razões que escapam minha compreensão, a utilizar esta estranha ficção do *poder constituinte*. Para estes, é conveniente notar que Schmitt se refere, aqui, ao poder constituinte que certos estudiosos convencionaram chamar de *originário*, em contraposição à noção de poder constituinte *derivado* ou *reformador*. A noção, em si, é dogmática e poderia ser ignorada por completo visto que esta tese não foca no assunto.

²²⁶ SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Durham: Duke University Press, 2008, p. 264.

argumentar, mesmo tortamente, que seu fundamento de validade jaz no *povo* e possivelmente, seguindo a terminologia conservadora do período, sua “vontade de existir” enquanto *povo* soberano. Por isso, na *Teoria da Constituição*, ele realmente tentou esclarecer o que se podia tomar por *povo*²²⁷, ainda que ele não tenha conseguido produzir nada interessante para além da homogeneidade ou similaridade de pensamentos e ideações para caracterizar o *povo* – como vimos, aquilo que Voegelin (antes de Schmitt) tratou por mesmidade (*Gleichheit*) de ideações e de “substância”. Não bastaria, portanto, declararmos que as evidências até então foram fartas no sentido de demonstrar que *povo* é o que Voegelin chama de *sociedade*?

A verdade, contudo, é que Voegelin simplesmente nunca o diz claramente. No texto sobre a *Gezweiung*, ele certamente trata das *sociedades* como *sociedades nacionais*, mas em um sentido – *sociológico*, diz ele – que nunca remete às implicações políticas das palavras *povo* ou *nação*; i.e., no sentido de uma agenda antimonárquica, ou no sentido de autodeterminação como independência de comunidades externas de mesma natureza. Em *Der Autoritäre Staat*, onde ele efetivamente afirma que “democracy presumes a *demos*”²²⁸, o seu antigo conceito de *sociedade* estava ausente e o novo não veio ao resgate. Finalmente na *New Science*, na qual o conceito de *sociedade* retorna²²⁹, agora cercado de um certo mistério e voltado para a elucidação do problema da *representação*, Voegelin efetivamente falseia a relação deste termo com o conceito de *povo*²³⁰ e evade a questão da democracia.

Voegelin é, a todo momento, *quase* um nacionalista, e igualmente *quase* um democrata. É a presença dessas preocupações teóricas e dessa estrutura semântica típica dos nacionalismos da época que caracterizam o protonacionalismo de Voegelin. Trata-se de um tipo discreto de nacionalismo teórico que não explicita claramente a sua vocação como princípio ou reclame no campo político. A todo momento ele refoga as pautas conceituais das especulações nacionalistas austríacas e schmittianas, mas nunca as leva às suas precisas conclusões. Como resultado, sua teoria da *representação* e a sua concepção de democracia, as quais serão

²²⁷ SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Durham: Duke University Press, 2008, pp. 268 e ss.

²²⁸ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 241. [Tradução livre]: “democracia presume um *demos*”.

²²⁹ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 27.

²³⁰ Que, como veremos mais tarde, foi precisamente o que Kelsen denunciou.

estudadas nos seus devidos momentos, resultam em construções em que os elementos nacionalistas se escondem ou então são discretamente substituídos por uma filosofia-política alternativa que urge ser esclarecida. Esse elemento protonacionalista, embora pareça desaparecer, permanecerá uma orientação político-filosófica permanente em certos escritos de Voegelin. E, sem querer adiantar demais, pode ser o caso de que a Nova Ciência *parece*, ou ao menos *promete*, substituir a nação por um equivalente funcional, seja positivamente como um tipo de amálgama político-religioso (uma teologia política), ou negativamente, como crítica das ideologias liberais e positivistas, ou então, de modo geral, do gnosticismo.

Desde já, no entanto, o protonacionalismo de Voegelin aparece como um importante ponto de desacordo político e teórico com as posições conhecidas de Hans Kelsen.

3.3. Terceira parte: o antinacionalismo de Hans Kelsen

Os conceitos de *Estado* e de *povo* são muito menos obscuros na obra de Hans Kelsen. A postura analítica comedida de Kelsen permite uma exposição relativamente coerente de ambos no contexto de seus pressupostos. Uma consequência útil desta orientação descritiva é que ambas as entidades aparecem devidamente distintas uma da outra, de modo que suas eventuais relações podem ser abordadas dogmática- ou criticamente sem obscurecer-se a especificidade dos próprios conceitos. Isso não significa, no entanto, que suas abordagens não estejam carregadas de suas próprias dificuldades.

Especialmente pela razão de que a segunda edição da *Teoria Pura do Direito*²³¹ e também a *opus magum* de Kelsen, sua *Teoria Geral do Direito e do Estado*²³², são disponíveis e bastante estudadas pelos especialistas brasileiros, é possível assumir que o conceito kelseniano de Estado, por si próprio, não exija tão cuidadosa exposição. Estas obras, e especialmente a segunda, contém a versão final do conjunto de considerações teóricas segundo as quais Kelsen sintetiza sua mais importante contribuição para as ciências sociais: seu conceito de Estado. Embora se possa também notar que estas sistematizações tardias signifiquem somente um refinamento das considerações que vinham se delineando nos textos de Kelsen

²³¹ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.: João Baptista machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

²³² KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

desde o princípio de sua vida intelectual. E, neste sentido, é verdade que suas considerações se tornaram progressivamente mais claras, tendo ainda assim permanecido notavelmente coerentes com suas proposições primevas.

3.3.1. Estado como ordem jurídica (unidade entre Estado e Direito)

Enquanto *ideia*, ou *ficção teórica* de tipo específico, o Estado consiste para Kelsen na simples indicação de uma ordem jurídica nacional. O termo *nacional*, aqui, é usado meramente em contraposição à ordem jurídica *internacional* enquanto sistema jurídico amplamente abarcador, e não, como seria possível especular, como uma referência à ideia de *nação*. Nesse sentido, seria adequado dizer que o *Estado* enquanto *ordem jurídica* não é mais que um *subsistema* ou uma *ordem jurídica parcial*²³³. Em arriscada síntese, seria possível dizer que o Estado, tal como entendido por Kelsen, é somente uma forma histórica recente de conformação organizacional do sistema jurídico como um todo. Essa é uma contingência histórica e não uma necessidade categórica. O Estado corresponde à uma relativa centralização formal da cadeia imputativa que corresponde ao sistema normativo que é o Direito. Centralização em torno de um conjunto coerente de normas, competências ou autoridades, cumpre dizer. A *identidade* entre *Estado* e *Direito*, tratada desse modo, não é sequer uma necessidade. O Direito chamado por Kelsen de *primitivo* não apresentava este avançado grau de centralização instrumental de normas e competências que caracterizará o estado. O Direito internacional, por exemplo, *ainda* permanece relativamente *descentralizado*, o que leva Kelsen a sugerir que este se encontra *ainda* em um estágio *primitivo* de seu desenvolvimento.

Cumpre dizer: o modo como Kelsen se vale do conceito de *primitivo* é certamente problemático, e se sabe, por exemplo, como em seu *Society and Nature*²³⁴, esse certo despreparo sociológico lhe rendeu duríssimas e merecidas

²³³ No penúltimo capítulo de KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.: João Baptista machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 364-386, ao requerer uma série de argumentos que vinha repetindo desde 1920, Kelsen parece titubear sobre a sua noção de primazia da ordem jurídica internacional sobre a nacional. Não é o propósito deste trabalho demonstrar que essa aparente insegurança é falsa. Se for conveniente discutir o tema, me comprometo a escrever um artigo sobre ele. Por ora, assumo o risco de sugerir que, apesar desse aparente acidente, a concepção kelseniana do estado enquanto ordenamento parcial permaneceria – por boas ou más razões – a firme convicção de Kelsen até o fim da vida.

²³⁴ KELSEN, Hans. **Society and Nature**: A sociological inquiry. Chicago: University of Chicago Press, 1943.

críticas²³⁵. Mas, ao mesmo tempo, seria precipitado tomar essa linguagem descuidada como algo além da evidência da dificuldade de elaborar um vocabulário adequado para discutir o tema²³⁶. Certamente seria demais sugerir que Kelsen, sorrateiramente, busca inserir ou fundamentar sua proposta em uma suposta teoria do progresso social.

De todo modo, a síntese que se oferece do conceito kelseniano de Estado resume a contribuição de Kelsen somente em sentido positivo. Quer dizer, ela somente representa o resultado das considerações de Kelsen, que é o conceito de Estado *purificado* das considerações extra-normativas que ele atribuía à chamada doutrina tradicional. Mais importante, contudo, é a adequada compreensão das críticas aos dualismos – entre Direito Público e Direito Privado, e entre Direito e Estado – e, mais precisamente, contra quais argumentos a tese da unidade Direito/Estado era lançada.

3.3.2. Crítica ao dualismo entre Direito Público e Direito Privado

A crítica ao dualismo entre Direito Público e Direito Privado, por exemplo, abrange muito mais que simplesmente o conceito de Estado, alcançando, de certo modo, a mesmas “ideologias” que Schmitt – nas considerações anteriores – pretendera atacar com o seu conceito de Estado Total. Nas palavras de Kelsen:

[...] a absolutização do contraste entre Direito Público e privado cria também a impressão de que só o domínio do Direito público, ou seja, sobretudo, o Direito constitucional e administrativo, seria o setor de dominação política e que esta estaria excluída no domínio do Direito privado. Já [...] mostramos que toda esta oposição entre o “político” e o “privado” não existe no domínio do direito subjetivo [...]. Por meio da distinção de princípio entre uma esfera pública, ou seja, política, e uma esfera privada, quer dizer, apolítica, pretende-se evitar-se o reconhecimento de que o Direito “privado”, criado pela via jurídica negocial do contrato, não é menos palco de atuação da dominação política do que o Direito público, criado pela legislação e pela administração.²³⁷

²³⁵ Me refiro, de modo especial, as críticas escritas por PARSONS, Talcott. Review. In **Harvard Law Review**, Vol. 58, nº 1. Cambridge: Harvard Law Review Association, 1944, pp. 140-144, e também por MERTON, Robert K. Review. In **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**. (Sem informação de editora):1945, p.222-223.

²³⁶ Ao menos no que toca a teoria do estado. Quando ao dualismo...

²³⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.: João Baptista machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 313-4.

Alguém talvez pergunte: a separação entre as esferas de interesses públicos privados não era ela própria uma insistência do liberalismo político do qual o próprio Kelsen era partidário? Sim e não. A absoluta separação entre as esferas (Kelsen, no plano político, defende uma separação relativa) era um evidente *dogma* do liberalismo político. Mas, no início do século passado, essa ideia somente poderia ser defendida por um liberalismo que fosse, em si, dogmático – como o de Mises, que foi citado anteriormente. Kelsen, ainda fosse admitidamente individualista e liberal, dedicou boa parte da sua vida intelectual à crítica dos dogmas do velho liberalismo; isso explica, por exemplo, a relativa simpatia de Kelsen pelo Partido Socialdemocrata austríaco²³⁸. Faço essa nota somente no sentido de demonstrar como a crítica de Schmitt era intempestiva, e como o seu Estado Total era verdadeiramente desnecessário. O mais importante, contudo, é perceber que nacionalismo também é um dos dogmas do velho liberalismo contra o qual Kelsen dispararia.

3.3.3. Crítica ao dualismo entre Estado e Direito

Para este capítulo, mais importante que a crítica kelseniana ao dualismo entre Direito Público e Direito Privado, no entanto, era sua crítica ao dualismo entre Direito e Estado, contra o qual Kelsen lançara a tese da identidade entre Estado e Direito. É de conhecimento geral do público brasileiro, em função das traduções, que a crítica de que o dualismo representava uma duplicação epistemológica desnecessária de um mesmo objeto – no caso, referindo-o à dois distintos problemas de análise (o “poder” do Estado e a “regra” de Direito) – era mais que um capricho teórico, embora

²³⁸ Cf. KELSEN, Hans. **Autobiografia de Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, pp. 70-1: “Desde o início concordei sem reservas com o programa democrático do partido [socialdemocrata] austríaco, que se apoiava fundamentalmente em bases marxistas, mas na prática não tinha nada a ver com as teorias do Estado anarquistas de Marx e Engels. A princípio, eu era contrário – na condição de individualista – ao seu programa econômico de nacionalização da economia. Posteriormente, sobretudo sob o impacto dos abalos econômicos trazidos pela guerra, tornei-me mais e mais inclinado a reconhecer que o sistema do liberalismo econômico, tal como realizado nas circunstâncias dadas, não constituía garantia nenhuma para a segurança econômica da massa dos despossuídos, e que a segurança econômica – nas circunstâncias dadas – só podia ser alcançada por meio da economia planejada, o que significa em última instância a nacionalização da produção. Estava e estou plenamente consciente da dificuldade de conciliar a nacionalização da produção com a liberdade política do indivíduo, mas creio dever ser suficiente objetivo para reconhecer que a segurança econômica para a grande massa é mais importante que qualquer outra coisa, e que eu não tenho o direito de ser politicamente ativo em prol da manutenção de um sistema econômico no qual eu mesmo e meus semelhantes estamos em situação confortável, e manifestar-me contra um sistema econômico que suponho ser do interesse da grande massa e ao qual, creio eu, pertence o futuro – quer queiramos nós, beneficiários da economia livre, quer não.”

realmente possa parecer assim em alguns momentos²³⁹. Mais do que uma reafirmação gratuita dos pressupostos da Teoria Pura, esta crítica se voltava contra uma chamada *função ideológica* desempenhada pelas teorias dualistas. Essa função ideológica consistiria precisamente ao propósito político de legitimar o poder do Estado por meio da regra do Direito. Trata-se da ideologia liberal do Estado de Direito²⁴⁰ que, reclamando descrever o que se pode entender adequadamente por Estado, na verdade buscara promover um tipo específico de Estado. Trata-se de uma retórica que reclama um novo tipo de Leviatã, mas que se esquece de esclarecer no que consistiria o novo Behemoth. Kelsen, que certamente não ignora que a locução *Estado de Direito* carrega, em sua conotação, uma demanda geral por uma forma democrática de Estado, não deixaria de simpatizar *politicamente* com a proposição. Ele era uma democrata, e sua crítica da noção de Estado de Direito não era senão no plano teórico-conceitual²⁴¹.

Mas é importante notar que é justamente a falha conceitual que torna a insistência na locução particularmente problemática. Os críticos da noção de Estado de Direito, ou da noção de *poder* limitado pela *regra*, também se arvorariam no mesmo reclame de que estariam defendendo um ideal *democrático* de Estado. Corretamente ou não, eles acusariam os liberais de confundir a ideia de *democracia* com a noção de *legalidade do poder*. Portanto, facilmente se nota que o dualismo entre Estado e Direito serviria também aos adversários políticos dos liberais, embora em sentido diverso. Estes não se ocupavam propriamente de justificar o *poder* do Estado pela *regra* do Direito. Pelo contrário, tratava-se de afirmar a precedência do primeiro sobre o segundo. Contra a noção de *democracia* enquanto *respeito às*

²³⁹ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.275: “O dualismo de Direito e Estado é uma duplicação supérflua do objeto de nossa cognição, um resultado da nossa tendência a personificar e então hipostasiar nossas personificações. [...] O dualismo Direito e Estado é uma superstição animista.”

²⁴⁰ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.: João Baptista machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 316: “O Estado deve ser representado como uma pessoa diferente do Direito para que o Direito possa justificar o Estado – que cria este Direito e se lhe submete. E o Direito só pode justificar o Estado quando é pressuposto como uma ordem essencialmente distinta do Estado, oposta à sua originária natureza, o poder, e, por isso mesmo, reta ou justa em qualquer sentido. Assim o Estado é transformado, de um simples fato de poder, em Estado de Direito que se justifica pelo fato de fazer Direito. Do mesmo passo que uma legitimação metafísico-religiosa do Estado se torna ineficaz, impõe-se a necessidade de esta teoria do Estado do Direito se transformar na única possível justificação do Estado.”

²⁴¹ Op. cit. p. 353: “Então, a tentativa de legitimar o Estado como Estado ‘de Direito’ revela-se inteiramente infrutífera, porque – como já foi acentuado – todo Estado tem de ser um Estado de Direito no sentido de que todo Estado é uma ordem jurídica. Isto, no entanto, não coenvolve qualquer espécie de juízo de valor político. A limitação já referida do conceito de Estado de Direito a um Estado que corresponda às exigências da democracia e da segurança jurídica, implica a idéia de que apenas uma ordem coercitiva assim configurada pode ser tida como ‘verdadeira’ ordem jurídica. Uma tal suposição, porém, é um preconceito jusnaturalista.”

regras do jogo, eles afirmariam uma noção de *democracia* enquanto *poder do povo*, da *nação*, do *Volk* ou do *demos*, mesmo *contra as regras do jogo*. O fato bruto da *dominação*, ou o chamado *poder* do Estado, precisava ser resguardado precisamente *contra legem*; i.e., tratava-se de legitimar o Estado *não* pelo Direito, mas à *despeito* dele.

É neste ponto em que o tema toca o que de modo muito genérico pode ser entendido por *relação entre Estado e sociedade*, e é precisamente o cerne da crítica lançada contra a teoria “tradicional” do Estado – a *Staatslehre* como era discutida nos anos de formação de Kelsen. É aqui que se poderá encontrar sua noção geral de *povo* e investigar como ela se relaciona com o seu conceito positivo de *Estado*. Kelsen efetivamente desenvolveu este argumento, embora ele não esteja em evidência nos textos mais conhecidos do público brasileiro atual. Será preciso, portanto, retornar à alguns escritos antigos para que se possa, então, esclarecer melhor os novos. Mas, antes, se apresentará algumas considerações contextuais.

3.3.4. Excuso sobre o panorama contextual das considerações de Kelsen

A ideia de *Estado*, obscura e improvisada como fosse ao final do século XIX²⁴², tornou-se para a intelectualidade alemã, por razões sobre as quais não convém especular, uma espécie de categoria fundamental da filosofia e das ciências do espírito. As especulações, a partir do final daquele século, ganhavam aos poucos a forma de *tendência* ou *moda* de pensamento, e é simplesmente este corpo relativamente coerente de escritos que se convencionou chamar de *Staatslehre* (Teoria do Estado). Tratava-se de uma discussão confusa de teoria social e política, mas uma discussão com contexto geográfico e histórico específico.

A formação intelectual de Kelsen, ou ao menos seu início, situa-se nesse contexto efervescente. Não é de se admirar, portanto, que o tema do *Estado* tenha o

²⁴² Não estou dizendo que essa palavra tenha se tornado incontroversa para o Kelsen mais velho – ela não é incontroversa para nós hoje! Por isso, não é à toa que Kelsen inicia a segunda parte de KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 261, com a seguinte colocação: “Devido à variedade de objetos que o termo comumente denota, definir ‘Estado’ torna-se difícil. Às vezes, a palavra é usada em um sentido bem amplo, para indicar a ‘sociedade’ como tal, ou alguma forma especial de sociedade. Mas a palavra também é com frequência usada com um sentido bem mais restrito, para indicar um órgão particular da sociedade – por exemplo, o governo, ou os sujeitos do governo, uma ‘nação’, ou o território que eles habitam. A situação insatisfatória da teoria política – que, essencialmente, é uma teoria do Estado – deve-se, em boa parte, ao fato de diferentes autores tratarem de problemas bastante diferentes usando o mesmo termo e, até, de um mesmo autor usar inconscientemente a mesma palavra com vários significados.”

acompanhado desde suas primeiras publicações importantes, começando por *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, sua tese doutoral, publicada em 1905²⁴³. *Staatslehre* ou *Staatsdoktrin*, contudo, eram ideias muito amplas para o jovem Kelsen, que de modo algum tinha, naquela primeira oportunidade, nem o objeto e nem o método que tomariam forma nos anos seguintes. O trabalho de interpretar Dante não era propriamente um exercício da *Teoria do Estado* ou da *Teoria do Direito* que caracterizaria o kelsenianismo. A *Staatslehre* de Dante era em parte sociologia, em parte filosofia moral e em parte teologia. Ela tinha por objetos a origem metafísica do poder do Estado, a relação entre Igreja e Estado, soberano e povo etc.; de certo modo, também o método de interpretação se torna, ele próprio, objeto de especulação. Na mais otimistas das considerações, a *Staatsrecht* que Kelsen atribuiu a Dante poderia ser entendida como uma teoria primitiva do *direito público*, que é igualmente uma ideia geral. Ao se comparar com as interpretações do Kelsen maduro sobre Platão ou Aristóteles, por exemplo, talvez se pudesse deixar claro que sua investigação se tratava, na verdade, de deduzir a *filosofia política* de Dante Alighieri. Somente nos trabalhos posteriores de Kelsen é que seu interesse geral por temas de filosofia política – comprehensivelmente entendida, dada a tendência da época, como Teoria do Estado – irá redundar, por um lado, em uma Teoria Geral do Direito e também em uma Teoria Geral do Estado (como segmento específico da teoria do Direito), e, por outro, em uma Teoria Geral da Democracia. Estado e povo eram assuntos correntes de ambos estes sistemas conceituais.

Também se pode dizer destas conjunções – *Teoria do Direito*, *Teoria do Estado* e *Teoria da Democracia* – que elas abarcam uma latitude de discussões que, entre si, são radicalmente contrastantes. O fato, contudo, é que elas ajudam a contextualizar o objeto *até certo ponto*. E, de fato, sua utilidade depende dessa circunstância. Quem saberá dizer, por exemplo, se ao longo das próximas décadas teremos necessidade de uma Teoria do Direito? Ou então de uma Teoria do Estado? O melhor, por enquanto, é precisar como Kelsen efetivamente tratou dos assuntos.

Com a publicação da sua *Habilitationsschrift*, chamada *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, em 1911²⁴⁴, o problema preciso da sua versão da *Staatslehre* muda. Comprehensivelmente, este livro é, até hoje, um dos mais importantes escritos de Hans Kelsen. A introdução de Christoph

²⁴³ KELSEN, Hans. *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. In **Hans Kelsen Werke**. Vol I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, pp. 134 e ss.

²⁴⁴ KELSEN, Hans. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. In **Hans Kelsen Werke**. Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, pp. 21 e ss

Schönberger acerta em cheio o ponto cardinal das considerações que Kelsen lançava contra as tendências correntes da Teoria do Estado; dizia o subtítulo desta introdução: “Der Übergang vom Staat als Substanz zum Staat als Funktion”²⁴⁵. Neste livro podem ser encontradas as primeiras especulações de Kelsen acerca de seu dualismo metodológico²⁴⁶, por exemplo, e também sobre o conceito de obrigação (*Pflicht*). Neste capítulo da tese, contudo, me ocuparei somente do conceito de Estado – *na medida do possível*.

Finalmente, como antecipado, para entender o caráter da crítica ao dualismo entre Estado e Direito, é preciso entender contra o que a teoria do Estado kelseniana se lançava. Ou contra quem. Nesse sentido, tanto Schönberger²⁴⁷ quanto Stanley Paulson²⁴⁸ tendem a enfatizar que os *Hauptprobleme* eram direcionados especialmente contra a *Allgemeine Staatslehre* de Georg Jellinek²⁴⁹. E isso é certamente verdade, embora somente uma *meia verdade*. De fato, ao escrever o livro, Kelsen foca bastante no exemplo da teoria de Jellinek para tecer suas conhecidas críticas às teorias da personalidade e da vontade do Estado, por exemplo. Jellinek é certamente culpado da desnecessária duplicação metafísica do Estado que Kelsen criticou tantas vezes anonimamente. Pode-se supor que Jellinek é o exemplo mais conveniente para Kelsen mencionar ao discorrer sobre o seu dualismo metodológico precisamente porque, no entendimento do jovem Kelsen, Jellinek era tão versado em uma abordagem sociológica do Estado quanto era deficiente em sua consideração jurídica²⁵⁰. Acima de tudo, no entanto, Jellinek era a grande referência da *Staatslehre* naquele contexto histórico. É Jellinek, e não Kelsen, que Max Weber, por exemplo, precisaria estudar para construir suas sociologias do Direito e do Estado.

²⁴⁵ Ibid. p. 23. [Tradução livre]: “A passagem do Estado como substância para o Estado enquanto função.”

²⁴⁶ O qual deixaremos para o próximo capítulo, por razões que parecerão óbvias.

²⁴⁷ KELSEN, Hans. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. In Hans Kelsen Werke*. Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 25.

²⁴⁸ Achar o livro.

²⁴⁹ JELLINEK, Georg. **Teoría general del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

²⁵⁰ KELSEN, Hans. **Autobiografia de Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 48: “Antes de ir a Heidelberg, eu já havia estudado suas obras com a maior atenção e tido a impressão de que, no campo da teoria jurídica, ele era deveras fraco e desprovido de originalidade. Contudo, no campo histórico e filosófico-sociológico, sua contribuição para a teoria do Estado do século XIX foi considerável. Como eu estava interessado justamente no aspecto jurídico-teórico, havia entre ele e eu mais oposição do que convinha ao nosso relacionamento pessoal.”

Ao mesmo tempo, os *Hauptprobleme* não tomam Jellinek por mais que um exemplo. Um importante exemplo, sem dúvidas, mas um exemplo somente. Ademais, sabendo que Kelsen frequentara os seminários de Jellinek em Heidelberg, é possível especular também que a teoria do professor teria sido mais familiar e acessível para o aluno. Não se pode duvidar que Kelsen apreciara o trabalho de Jellinek e por isso fizera uma dedicatória no prefácio dos *Hauptprobleme* ao seu professor²⁵¹, quem falecera antes da publicação. Por outro lado, é verdade também que, a nível pessoal, Jellinek não causara a melhor das impressões em seu aluno Kelsen²⁵², embora esta seja uma questão menor.

Jellinek não permaneceria, por muito tempo, o único navio abalado pela tempestade da Teoria Pura do Direito. Os mesmos pressupostos formulados nos *Hauptprobleme* seriam as ferramentas de crítica de todas as teorias do Direito e do Estado alvejadas por Kelsen. A de Jellinek foi somente a primeira. A mesma acusação de sincretismo metodológico oferecida contra ele, seria oferecida também contra Eugen Ehrlich, Otto Gierke, Max Weber etc.

Tudo o que se disse nos últimos três parágrafos foi no sentido de esclarecer que a crítica ao dualismo entre Direito e Estado não deveria ser entendida somente

²⁵¹ KELSEN, Hans. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. In **Hans Kelsen Werke**. Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 25: "Während die letzten Bogen dieser Arbeit in Druck gingen, starb zu Heidelberg Georg Jellinek. Ich hatte das Glück, zu seinen Schülern zählen zu dürfen. Was er der Wissenschaft ist, weiß jeder, der zur modernen Staatsrechtslehre in einem Verhältnis steht. Fast jede Seite dieses Buches zeugt von dem mächtigen Einfluß, den er auf die Entwicklung der Lehre vom Staate ausgeübt hat. Auch dort, wo ich zu anderen Resultaten gekommen bin, als er gelehrt hat, habe ich dies zum großen Teil auf Wegen getan, die er eröffnet hat, auf denen er als unerreichter Meister vorangeschritten ist. Möge es meiner Arbeit vergönnt sein, dem Andenken dieses Großen ein Weniges beizutragen." [Tradução livre]: "Enquanto as últimas folhas deste trabalho estavam sendo impressas, Georg Jellinek morreu em Heidelberg. Tive a sorte de ser um de seus alunos. Todos os que discutem a moderna teoria jurídica do Estado sabem o que seu trabalho significa para esta ciência. Quase todas as páginas deste livro testemunham a poderosa influência que ele exerceu no desenvolvimento da teoria do Estado. Mesmo onde cheguei a conclusões diferentes das que ele ensinou, fiz isso em grande parte por caminhos que ele abriu, pelos quais avançou como um mestre incomparável. Que seja concedido ao meu trabalho contribuir um pouco para a memória deste grande."

²⁵² KELSEN, Hans. **Autobiografia de Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 47-8: "Parti então para Heidelberg [...]. Ali, passei alguns meses de trabalho extremamente intenso nos meus *Hauptprobleme*. Não reservei tempo algum para assistir a aulas e frequentei apenas o seminário de Jellinek, que não me causou nenhuma emoção especial. Tampouco tive contato pessoal mais próximo com Jellinek. Ele andava rodeado de um círculo quase impenetrável de estudantes fascinados por ele que adulavam sua vaidade de maneira inacreditável. Ainda me lembro da apresentação de um dos seus estudantes prediletos, que consistia em pouco mais que citações dos escritos de Jellinek. Depois desse seminário, foi-me permitido acompanhar Jellinek até em casa. No caminho ele me perguntou o que eu tinha achado da apresentação. Exprimi um elogio dos mais comedidos. Jellinek ficou visivelmente irritado. Ele afirmou que havia sido uma realização excepcional e predisse um grande futuro acadêmico para o expositor. Posteriormente, no curso de sua atividade acadêmica o tal sujeito só teve parcas e medianas realizações. Jellinek era muito melhor escritor que professor. Ele não tolerava a menor contradição, o que eu percebi tarde demais, privando-me totalmente da sua graça."

como uma crítica à Georg Jellinek. Kelsen se tornou o grande destruidor de um velho sistema de categorizações que, até então, parecia muito moderno para os alemães. Naquele momento da história: era *Kelsen contra todos*.

3.3.5. Crítica geral à teoria tradicional do Estado

É possível, portanto, retornar à posição de Kelsen com alguma segurança crítica. Para entender a crítica ao dualismo entre estado e Direito, convém entender o ponto principal das críticas de Kelsen à teoria tradicional do estado – isto significa, em grande medida: à Jellinek.

Sendo pouco lembrado pelos juristas de hoje em dia, Jellinek costuma ser trazido pelos investigadores da Teoria do Estado por seu famoso capítulo XIII – de sua *Teoria Geral do Estado*, no caso²⁵³. Note-se que Jellinek não se torna um mero representante da teoria tradicional do Estado ao discutir sobre *território*, o *povo* e o *poder*, enquanto elementos do Estado. Se hoje estas figuras são características de uma “teoria tradicional” do Estado, é por causa da influência duradoura do próprio Jellinek.

Não é preciso demorar aqui. Suas considerações, a despeito de certas incursões interessantes, raramente vão além do senso comum dos juristas contemporâneos, que continuam a tratar desnecessariamente destes mesmos “elementos” do Estado. Tenham em mente somente a fórmula de Jellinek, atacada por Kelsen, na qual ele afirma que “[...] el Estado, en su aspecto jurídico, no es otra cosa que la fuerza de dominación originaria de que está dotada la corporación de um pueblo sedentário”²⁵⁴.

Nesta fórmula, acredito, estão justificados todos os chamados elementos do Estado em sua relação – nas palavras de Jellinek: – jurídica. O *poder* do Estado redonda em *força* (*Macht*) de *dominação* (*Herrschaft*) em contraposição ao poder meramente *disciplinar* com o qual se Jellinek caracteriza a Igreja. Esta dominação é compreendida por *originária* porque, na terminologia de Jellinek, o poder propriamente estatal não deriva de nenhum outro poder em particular – é *imperium* e não mero *dominium*, diz ele, com apelo a uma certa retórica romanística. O aspecto *corporativo* do Estado significa que um determinado *povo* apresenta justamente uma

²⁵³ JELLINEK, Georg. **Teoría general del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 368 e ss.

²⁵⁴ Ibid. p. 400. [Tradução livre]: “[...] o Estado, em seu aspecto jurídico, nada mais é do que a força originária de dominação de que é dotada a corporação de um povo sedentário”.

dinâmica assim caracterizada em termos de subordinação e superordenação. O sedentarismo do povo implica na necessidade de que o poder indisputado do Estado somente exista em um *território* específico²⁵⁵, o qual é entendido na doutrina de Jellinek como um espaço de fato, i.e., um espaço *físico* no qual o poder supostamente se manifesta e se sustenta. De certo modo, ele acerta ao dizer que a relação do Estado com o território não é de mera propriedade – porque, como observado, trata-se de *imperium* e não de *dominium*²⁵⁶ – o que já é bastante significativo, dados os limites de sua semântica teórica.

A ideia de *elementos do Estado* rapidamente sucumbiu perante a teoria de Kelsen. Como se sabe, a noção atrapalhada de *poder*, tão persistente ainda hoje nas ciências sociais, pôde ser diluída, no curso das considerações kelsenianas, em uma discussão sobre a validade da ordem jurídica estatal e da distribuição normativa de competências. A antiga discussão sociológica – especialmente desenvolvida por Simmel e Weber – sobre a dominação (*Herrschaft*) deu lugar ao esquema bem mais comprehensível de interpretação normativa sobre a validade atos jurídicos baseada em critérios nomodinâmicos. Disso resultaram importantes considerações sobre os conceitos de território e povo.

²⁵⁵ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 1938, p. 58: “Afirmar que é essencial a uma certa colectividade o facto de os seus membros serem sedentários, corresponde, no fundo, a dizer que a ordem por ela personificada só é válida para um território, não só nitidamente delimitado, mas também imutável em relação a outros territórios.”

²⁵⁶ Esclarecendo: no Direito romano histórico, *imperium*, tido costumeiramente por um tipo de “poder máximo”, se caracterizava como uma espécie de poder público associado às mais importantes magistraturas romanas a depender do período. Os romanos não possuíam um conceito análogo ao de competência jurídica, mas é certo que o *imperium* das distintas classes de autoridades públicas era funcionalmente condicionado pelas prerrogativas e papéis políticos das diferentes magistraturas que o exerciam; e esta distribuição de funções, que era parcialmente legal, parcialmente consuetudinária, variaria muito historicamente de acordo com as periodizações possíveis com as quais o historiador contemporâneo pretenda tratar do reinado, da república e do império romanos. O que Jellinek parece pretender indicar com esta retórica, todavia, é que as autoridades públicas do Estado contemporâneo são caracterizadas por um tipo de legitimidade ou prerrogativa para produzir regras ou comandos que seriam capazes até mesmo de restringir ou limitar o comportamento e as ambições do cidadão livre desprovido de prerrogativas especiais. *Dominium (ex iure quiriti)* era como se tratava da prerrogativa dos romanos livres (os quiritas, que eram inicialmente somente os patrícios) para dispor autocraticamente sobre coisas corpóreas apropriáveis (*res intra commercium*), incluindo nessa categoria os bens móveis, imóveis, animais e escravos; esta prerrogativa do cidadão livre não pode ser confundida com o *manus*, que era a dominação autocrática do cidadão livre sobre sua esposa e as de seus filhos, nem com o *pátria potestas*, que indicada a dominação autocrática sobre filhos. Todas estas prerrogativas do cidadão livre são passíveis de serem limitadas e até mesmo tolhidas por determinações das magistraturas possuidoras de *imperium*. Jellinek quer enfatizar, portanto, que o direito de determinação autocrática que o cidadão livre do Estado contemporâneo possui sobre um determinado espaço físico, na condição de *dominus*, é menor e mais limitada que as prerrogativas do governo, na qualidade de órgão de Estado, sobre o mesmo espaço físico. O cidadão pode possuir uma prerrogativa jurídica de natureza real (*dominium*), mas o Estado possui uma prerrogativa de natureza territorial (*imperium*). Evidentemente, eu não estou acolhendo a posição de Jellinek, somente a explicando ao leitor.

Quanto ao tópico do território, muito cedo Kelsen havia sugerido que este sequer é realmente um elemento necessário ao estado²⁵⁷ – o que é um argumento estranho, mas não irremediavelmente problemático. Em trabalhos posteriores, ele retrocede neste argumento. O conceito de território, contudo, permanece relativamente inabalado como a dimensão espacial de validade geral de um ordenamento jurídico nacional. A sedentariedade do povo pôde, portanto, ser prontamente descartada sem a necessidade de abandonar-se o conceito de território. Desse modo, a diferença de validade e generalidade entre normas internacionais e normas nacionais se torna perfeitamente análoga à diferença entre normas nacionais e normas municipais como dinâmica intraestatal. O território não faz mais do que demarcar a aplicabilidade legítima de um conjunto de normas em prejuízo de outro conjunto possível de normas em função de um critério aparentemente arbitrário, no caso, uma relativamente bem determinada localização espacial em respeito ao referencial geoestacionário do planeta Terra. A arbitrariedade, evidentemente, é somente aparente; a demarcação territorial é determinada normativamente²⁵⁸ e não por qualquer “vontade” que se queira presumir “política”. Kelsen, além disso, avança para além do critério espacial de validade geral das normas de um determinado ordenamento, sugerindo que se pode discutir, nos mesmos termos, a vigência *temporal* dessas normas, o que tornaria o *tempo* um “elemento do Estado” – para recorrer aos termos da teoria tradicional²⁵⁹. O assunto avança em muito, em matéria jurídica, para além daquilo que Jellinek discutia por origem e desaparecimento do estado²⁶⁰. Enfim, inúmeras considerações teóricas dessa natureza poderiam ser listadas aqui, mas *território* não é o problema do capítulo, e sim *povo*.

Nenhuma das caracterizações dos elementos do Estado, que evidentemente carregam inúmeras dificuldades, é mais problemática que a do *povo*. Essa dificuldade se percebe nas teorias do Direito Internacional e do Estado *ainda hoje*. A complicação começa muito cedo quando Jellinek sugere que o *povo* possui uma

²⁵⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 1938, p. 58: “Não é verdadeiro dizer-se acerca do Estado: a validade da ordem estatal é, por essência, limitada no espaço. Bem ao contrário, a ‘sedentariedade’, apesar de ser, hoje, a regra, não é uma característica necessária do Estado. Todas as características da organização estadual podem, também, encontrar-se nos ‘povos nomades’, isto é, mesmo quando os limites do território para é válida a ordem estadual se deslocam, pouco a pouco ou subitamente.”

²⁵⁸ Por normas do Direito Internacional, no caso.

²⁵⁹ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp. 314 e ss.

²⁶⁰ JELLINEK, Georg. **Teoría general del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 264 e ss.

dupla função para o Estado²⁶¹, com isso querendo dizer que este povo aparece ora como *membro da associação*, e com isso um elemento interno à vontade do Estado, ora como objeto das determinações do Estado, e assim como elemento externo contra o qual a vontade do Estado se direciona. Esta dificuldade seria a razão específica de Kelsen revisitar o trabalho de Jellinek, juntamente com o de Gierke, em outra publicação poucos anos após os *Hauptprobleme*. O que Jellinek faz, afinal de contas, é uma estranha duplicação do conceito de povo. Ou melhor: Kelsen precisaria esclarecer que com um único conceito de povo, Jellinek se refere à dois objetos logicamente distintos.

3.3.6. Questão fundamental da crítica à teoria tradicional do Estado

Kelsen abre seu artigo de 1914, *Die soziologische und die juristische Staatsidee*²⁶², que seria transformado em livro mais tarde²⁶³, com a seguinte citação de *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche:

State is the name of the coldest of all cold monsters. It even lies coldly, and this lie crawls out of its mouth: "I, the state, am the people."²⁶⁴

O estilo aforístico típico de Nietzsche deixa, evidentemente, muitos espaços para discussão – o que é em parte o prazer do texto, e em parte sua farsa. Trata-se de uma citação de um discurso de Zaratustra chamado *Vom neuen Götzen (Dos novos ídolos)*. Nesta passagem, especificamente, Nietzsche, falando pela boca de seu personagem, martela com habitual e ácida sagacidade o culto ao Estado, o qual é caracterizado como um novo tipo de deus, um novo ídolo, ou uma nova verdade²⁶⁵.

²⁶¹ Ibid. pp. 378 e ss.

²⁶² KELSEN, Hans. *Die soziologische und die juristische Staatsidee*. In **Hans Kelsen Werke**. Vol III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 202 e ss.

²⁶³ Me refiro ao KELSEN, Hans. **Die soziologische und die juristische Staatsidee**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928, cuja primeira edição data de 1922. Em verdade, o livro é muitíssimo mais amplo em considerações e em número de críticas a autores diversos. Por esta razão, contudo, me parece que o tema trazido pelo artigo original se perde um pouco.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 34. [Tradução livre]: "Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. Ele até mente friamente, e esta mentira sai rastejando de sua boca: 'Eu, o Estado, sou o povo.'"

²⁶⁵ Ao comentar sobre o título de seu *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche tem isso a dizer: "What the word 'idols' on the title page means is quite simply what had been called truth so far. *Twilight of the Idols* – in plain language: the end of old truths..." em NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. In *Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 137. [Tradução livre]: "O que a palavra 'ídolos' na página do título significa é

E, sob a caneta de Kelsen, o convite à citação deixa pouca margem para interpretação²⁶⁶.

Nesta versão de 1914, Kelsen se demora em narrar um fracasso em particular da teoria de Jellinek: o seu fracasso em superar a teoria organicista do Estado de Gierke. Kelsen compara as posições de Jellinek e Gierke enquanto representantes de uma teoria sociológica do Estado. Neste ponto, eles aparecem como adversários na medida em que um postula uma teoria *organicista* do Estado (Gierke), e o outro responde com uma concepção *mecanicista*, ou *inorgânica*, para o Estado enquanto fenômeno social. O que Kelsen enfatiza, no entanto, é que ambos os autores buscavam tratar do Estado enquanto uma *unidade social*. *Social* somente enquanto referente à de um agrupamento humano. E *unidade* (*Einheit*), tomada por manifesta não em termos físicos, mas em termos psicológicos ou psicossociais. Nesse sentido, a discussão entre Gierke e Jellinek poderia ser resumida no critério específico em que cada um dos autores pautaria a *unidade* predizada nessa existência social do Estado²⁶⁷.

Muito rapidamente Kelsen rejeita a opinião de Gierke de que o elemento unificador da unidade social chamada Estado possa ser caracterizada por uma espécie de vontade geral (*Gesamtwille*), entendida como uma identidade de vontades ou mesmo de ideações comuns aos membros do corpo social. Mesmo concedendo que uma tal entidade exista, ainda se deveria opor à uma tal ideia o fato

simplesmente o que tem sido chamado de verdade até agora. Crepúsculo dos Ídolos – em linguagem simples: o fim das velhas verdades..."

²⁶⁶ Na segunda edição de *Essência e Valor da Democracia*. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 36-7, Hans Kelsen utiliza essa mesma citação de Nietzsche, e assim a explica: "Na realidade o indivíduo não pertence como um todo à coletividade [...]. Uma parte maior ou menos da vida humana sempre escapa, necessariamente, a essa ordem, enquanto existe uma certa esfera em que o indivíduo é livre do Estado. Por isso é uma ficção considerar como um conjunto de indivíduos a unidade de uma multiplicidade de atos individuais – unidade que constitui a ordem jurídica –, qualificando-a como 'povo', e estimular assim a ilusão de que esses indivíduos constituem o povo com todo o seu ser, ao passo que estes pertencem a ele apenas através de alguns de seus atos que são protegidos e ordenados pela ordem estatal. Essa ilusão é demolida por Nietzsche em *Assim falou Zarathustra*, ao dizer do novo ídolo...".

²⁶⁷ KELSEN, Hans. Die soziologische und die juristische Staatsidee. In **Hans Kelsen Werke**. Vol III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 213: "Soll der Staat nämlich ein Organismus oder ein Mechanismus sein, müsste er eine soziale Einheit darstellen. Weil er offensichtlich keine physische Einheit ist, müsste er eine psychologische und zumindest sozialpsychologische Einheit bilden, wenn die Frage, ob er Organismus oder Mechanismus ist, überhaupt einen Sinn ergeben soll. Die Frage lautet damit, worin die organische und anorganische Theorie die sozialpsychologische Staatseinheit erblickt." [Tradução livre]: "Se o estado deve ser tratado por um Organismo ou um Mecanismo, ele deverá representar [darstellen; não vertretung] uma unidade social. Porque ele aparentemente não é uma unidade [*Einheit*] física, sua unidade deve assumir forma psicológica ou, ao menos, social-psicológica, se é que a pergunta sobre a natureza de Organismo ou Mecanismo deve fazer qualquer sentido. A pergunta adequadamente entendida, é por onde as teorias orgânicas e inorgânicas veem a unidade social-psicológica do estado."

de que o desenvolvimento histórico de uma tal vontade geral dificilmente coincidiria com os limites mais rígidos que conformam as fronteiras entre Estados. Não existe boa razão para acreditar que uma tal identidade social – para evitar o recurso aqui, aos termos *nação* ou *povo* – pudesse sequer ser demarcada geograficamente de modo adequado, ou então que permanecesse sempre idêntica a si mesma dentro de um único Estado. Supô-lo diferentemente, segundo Kelsen, é recorrer à uma “grosseira ficção” acerca do que é o povo de um determinado Estado²⁶⁸ – uma ficção *nacionalista*, seria devido acrescentar.

Ao criticar Jellinek especificamente, Kelsen inicialmente rejeita a ideia de que o elemento unificador de uma tal unidade social, concebida como Estado, possa ser definida como uma unidade de finalidade (*Zweck*). Jellinek supostamente recorre à terminologia por rejeitar o organicismo de Gierke, e se posicionar em favor de uma visão “associativista” de Estado. Kelsen rapidamente sugere que se a noção de *finalidade* somente puder ser entendida no sentido de *direcionamento da vontade*, claramente a ideia de uma finalidade geral mal se contrapõe àquela de vontade geral em Gierke, tornando-se também outra “grosseira ficção”²⁶⁹. É somente porque esta

²⁶⁸ KELSEN, Hans. Die soziologische und die juristische Staatsidee. In **Hans Kelsen Werke**. Vol III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 215: “Künstliche Staatsgrenzen können die Geistesgemeinschaft daher nicht stören, und umgekehrt gehören jene Landesmitglieder nicht zu ihr, die kein geistiger Kontakt vereint, seien sie auch durch Staatsbürgerschaft miteinander verbunden. Es ist eine grobe Fiktion, wenn man das Staatsvolk als Geistesgemeinschaft bezeichnet, die einen Massenwillen hervorbringt. In nationalen, religiösen und wissenschaftlichen Gemeinschaften entwickelt sich sicherlich ein solcher Gesamtwillen, im Rechts- und Staatsverband muss er sich jedoch nicht bilden. Das, was hier als einheitlicher ‘Wille’ erscheint, also das Gesetz, und die auf das Gesetz zurückgehende Tätigkeit der Staatsorgane, kann in keinem Fall als Gesamtwillen des Staatsvolkes gelten. So bleibt das Gesetz staatlicher Wille, auch wenn es noch so sehr dem sogenannten Volkswillen widerstreitet. Die juristische Fiktion, dass die Mehrheit der Abgeordneten und ihre Willensäußerungen identisch seien mit dem gesamten Staatsvolk und dessen Willen, lässt sich vom psychologischen Standpunkt nicht halten.” [Tradução livre]: “As fronteiras artificiais do estado, portanto, não são capazes de perturbar a comunidade espiritual [Geistesgemeinschaft], e, do mesmo modo, não pertencem à esta comunidade os conterrâneos [Landesmitglieder; no sentido de membros do estado] que não unidos por contato espiritual [geistiger Kontakt], mesmo que estes estejam agrupados uns aos outros pela nacionalidade [Staatsbürgerschaft; também pode ser traduzida por cidadania]. É uma ficção grosseira designar o estado como uma comunidade espiritual que produz uma vontade de massa. Em comunidades de tipo nacional, religioso ou científico, uma tal vontade geral [Gesamtwillen] certamente se desenvolve, mas não necessariamente isso precisa acontecer em uma associação [Verband] jurídica ou estatal. Aquilo que é aqui chamado de uma ‘vontade’, que é a lei e a atividade legal dos órgãos do estado, não poderia ser, em nenhuma hipótese, considerado como a vontade geral da população do estado [Staatsvolk]. Assim, a lei permanece a vontade estatal, mesmo quando ela é contrária à assim chamada vontade do povo. A ficção jurídica de que a vontade expressa de uma maioria de parlamentares é idêntica com a população geral do estado e sua vontade não pode ser mantida desde uma perspectiva psicológica.”

²⁶⁹ KELSEN, Hans. Die soziologische und die juristische Staatsidee. In **Hans Kelsen Werke**. Vol III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 215: “Es ist offensichtlich, dass jene Massenzwecke bei Jellinek dasselbe bedeuten wie der Gesamtwillen bei Gierke und die Identität des Willensinhalts der Einzelnen bei Haenel, macht man sich bewusst, dass unter ‘Zweck’ bei Jellinek nur der subjektive Zweck verstanden werden kann, d.h. die Willensrichtungen der einzelnen Individuen, dass also die

ideia de união em torno de uma finalidade geral é tão fraca, reconhece Kelsen, que Jellinek acaba recorrendo à consideração dos elementos do Estado, e então à fórmula discutida anteriormente. O problema maior desta fórmula não está simplesmente na imprecisão teórica do conceito de povo, ou então na insistência de Jellinek em seu caráter sedentário. O problema que Kelsen pretendeu acentuar é que ela reduz à existência sociológica do Estado à mera constatação de uma relação de dominação, e, fazendo isso, postula uma certa identidade de interesses, vontades ou fins, que pode existir de fato para a *classe dominante (herrschende Klasse)*, como um predicado para a totalidade dos indivíduos que supostamente compõem a unidade social²⁷⁰.

Esse é o núcleo duro da crítica que Kelsen lança contra a *teoria sociológica do Estado* – que tem em Jellinek e Gierke meros exemplo. Não se trata somente de uma insistência na separação lógica dos domínios categóricos do *Sein* e do *Sollen*. A crítica, aqui, tem menos a ver com Kant do que com a citação de Nietzsche trazida no início do texto. Kelsen é firme:

im Staat verbundenen Menschen gleichlaufende Willensrichtungen haben; man muss nicht weiter beweisen, dass diese Feststellung eine grobe Fiktion bedeutet. Es ist somit festzuhalten, dass das Gierkesche organische Staatsverständnis im Kern mit der anorganischen Theorie Jellineks übereinstimmt.” [Tradução livre]: “É óbvio que esses *propósitos de massa (Massenzwecke)* em Jellinek significam a mesma coisa que *vontade geral (Gesamtwillen)* em Gierke e que *identidade do conteúdo da vontade dos indivíduos (Identität des Willensinhalts der Einzelnen)* em Haenel, se percebermos que por “propósito” em Jellinek apenas o propósito subjetivo pode ser entendido, ou seja, as direções da vontade dos indivíduos individuais, ou seja, que as pessoas conectadas no estado tenham as mesmas direções da vontade; não há necessidade de provar mais que esta afirmação é uma ficção grosseira. Portanto, pode-se afirmar que a compreensão orgânica do estado de Gierke corresponde essencialmente à teoria inorgânica de Jellinek.”

²⁷⁰ Ibid. p. 220: “Nicht weniger symptomatisch für Jellineks sozialen Staatsbegriff ist weiter, dass die soziale Einheit, auf der seine Konstruktion aufbaut, eigentlich nicht das rechtlich geeinte Staatsvolk ist, sondern nur die darin *herrschende Klasse*. Ich will mich hier nicht mit der Frage befassen, ob sich überhaupt beweisen lässt, dass die ‘herrschende Klasse’ oder irgendeine andere Klasse eine soziale Einheit ist. Sicher ist, dass dort, wo eine Interessen- und Willensgemeinschaft tatsächlich besteht, nach dem Prinzip der Parallelität psychischer Vorgänge auch eine soziologische Einheit gegeben ist. Und sicher ist auch, dass die herrschende Klasse eher als soziale Einheit in Frage kommt als das gesamte Staatsvolk im juristischen Sinne, für welches sich kein gemeinsames Interesse als realer Lebensfaktor herleiten lässt. Für uns ist vor allem wichtig, dass sich mit dieser geschickten Gedankenführung die *Gemeinschaft der Herrschenden als Gemeinschaft des gesamten Staatsvolks fingieren lässt.*” [Tradução livre]: “Não menos sintomático do conceito social de Estado de Jellinek é que a unidade social na qual sua construção se baseia não é, na verdade, do povo legalmente unido do estado, mas apenas da classe dominante dentro dele. Não vou me preocupar aqui com a questão de saber se pode ser provado que a ‘classe dominante’ ou qualquer outra classe é uma unidade social. O que é certo é que onde há uma comunidade de interesses e vontades, há também uma unidade sociológica segundo o princípio do paralelismo dos processos psíquicos. E também é certo que é mais provável que a classe dominante seja considerada como uma unidade social do que toda a população do estado no sentido legal, para a qual nenhum interesse comum pode ser derivado como um fator real de vida. Para nós é particularmente importante que com esta hábil linha de pensamento se pode fingir [*fingieren*] que a comunidade dos governantes possa ser tomada como a comunidade de todo o povo do estado.”

Es handelt sich dabei um das typische Verfahren, mit dessen Hilfe alle Theoretiker zu einer soziologischen Einheit des Staates gelangen. Betrachtet man das *tatsächliche* soziale Geschehen, so findet man eine verhältnismäßig kleine Personengruppe, welche politisch und wirtschaftlich die große Masse der Menschen beherrscht, als einen festen Kern in der amorphen Masse der gesellschaftlichen Beziehungen, und nur innerhalb dieser kleinen Gruppe herrscht wohl eine Interessen- und Willensgemeinschaft. Das in einem bestimmten Gebiet geltende System der Rechtsnormen wird von dieser Gruppe oder zumindest unter ihrem entscheidenden Einfluss geschaffen, und diese Gruppe gebraucht eine politische Fiktion, um ihre Herrschaft zu untermauern und zu festigen. Sie behauptet: Wir sind der Staat, wir repräsentieren das ganze Volk, unser Interesse ist das Interesse der Gesellschaft bzw. des Staates, unser Wille – d. h. jener, der sich in der Rechtsordnung niederschlägt – ist der Gesamt- oder Staatswille. Jene große Masse der dieser einheitlichen Rechtsordnung Unterworfenen (solange sie deren Normen gehorchen sollen), bildet einen einheitlichen sozialen Körper. Diese Vorgehensweise verschleiert die tiefen Gegensätze, welche die herrschende Gruppe oder Klasse von der Masse der Beherrschten trennen, sie verschleiert die unüberwindlichen Gegensätze innerhalb dieser Masse selbst. Die soziologische Wissenschaft oder Soziallehre vom Staate sollte eine solche Fiktion nicht kritiklos übernehmen. Die Theoretiker, die von dem unbewiesenen Dogma der soziologischen Einheit des Staates ausgehen oder dieses Dogma mit unzureichenden Mittel (siehe oben) zu unterstützen suchen, arbeiten – bewusst oder unbewusst – im Dienste der politischen Zeitströmung.²⁷¹

Imagino que a natureza antinacionalista do argumento, que aqui finalmente toma forma, é clara como a luz do sol. E o argumento é tão poderoso quanto atual. Mas, ainda assim, talvez se tome a evidência por episódica; talvez por se tratar de um texto muito antigo. Deve-se perguntar, então, sobre como Kelsen tratou do

²⁷¹ KELSEN, Hans. Die soziologische und die juristische Staatsidee. In **Hans Kelsen Werke**. Vol III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 221. [Tradução livre]: “Esses são os procedimentos típicos pelos quais todos os teóricos chegam a uma unidade sociológica do estado. Caso observemos os acontecimentos sociais reais [*tatsächliche soziale Geschehen*], encontraremos um grupo relativamente pequeno de pessoas, o qual domina [*beherrscht*] a grande massa de pessoas política- e economicamente, como o núcleo rígido da massa amorfa de relações sociais, e somente nesse pequeno grupo existe uma comunidade de interesses e de vontades. O sistema de normas jurídica válidas em uma determinada localidade é criado por esse grupo, ou pelo menos sob sua forte influência, e este grupo prepara uma ficção política para consolidar e fortalecer sua dominação (*Herrschaft*). Eles declararam: nós somos o estado e nós representamos todo o povo, nosso interesse é o interesse da sociedade e respectivamente [*bzw* é uma abreviação para *beziehungsweise*] do estado, e nossa vontade – que é aquilo que é colocado no ordenamento jurídico – é vontade geral ou vontade do estado. Aquela grande massa subjugada por essa ordem jurídica unitária (supondo que ela deva obedecer suas normas) forma um corpo social unitário. Essa retórica obnubila o profundo contraste de interesses que separa o grupo ou a classe dominante da massa de dominados; obnubila o contraste de interesses inerente à própria massa. A ciência sociológica ou teoria social do estado não deveria aceitar acriticamente esta espécie de ficção. O teórico que do dogma improvável da unidade sociológica do estado, ou então que buscar fundamentar este dogma por meios inapropriados, trabalha – esteja consciente disso ou não – a serviço de uma moda política histórica.”

conceito de *povo* enquanto *população do Estado*, tão enfatizado pela teoria tradicional como elemento do Estado.

3.3.7. Povo como âmbito pessoal de validade do ordenamento jurídico estatal

É preciso dizer que, quanto ao conceito de *povo*, a posição teórica de Kelsen não foi sempre consistente, e nem foi formulada de modo inteiramente satisfatório em suas mais importantes sistematizações. Em *Essência e Valor da Democracia*, logo após recorrer àquela mesma citação de Nietzsche anteriormente indicada, Kelsen insiste no que seria parte da conclusão daquele seu antigo texto, notadamente que:

O povo como conjunto de titulares dos direitos políticos, mesmo numa democracia radical, representa apenas uma pequena fração dos indivíduos submetidos à ordem estatal, do povo como objeto de poder. [...] A exclusão dos escravos e – ainda hoje – das mulheres dos direitos políticos realmente não impede que uma ordenação estatal seja considerada democracia. E o privilégio fundado pela instituição da nacionalidade mostra-se distinto porque – por um erro que absolutamente não tem como causa a tendência mencionada a limitar os direitos políticos – considera-se essa instituição inerente à própria noção de Estado. Todavia, a experiência da recente evolução constitucional ensina que os direitos políticos não devem de fato estar ligados à nacionalidade.²⁷²

Esse é, de fato, um ponto conveniente para iniciar a crítica e o esclarecimento do conceito de *povo* segundo os pressupostos da teoria pura. Existe um bom número de questões trazidas na citação. Primeiramente, Kelsen claramente duplica – ainda que de modo crítico e não dogmático – o conceito de *povo* na presente colocação. Por um lado, o *povo* aparece como um reduzido número de pessoas dotadas de direitos políticos – leia-se, provisoriamente: *direitos de participação política* – e, portanto, os *agentes* da democracia (a depender do contexto histórico, pode-se excluir daqui as mulheres, os escravos, as crianças, os estrangeiros etc.); por outro lado, o *povo* aparece como o conjunto de pessoas vinculadas as normas do ordenamento jurídico, o “objeto de poder”, e, nesse sentido, os *pacientes* de uma democracia. No primeiro sentido, o *povo* somente existe onde quer que exista uma forma democrática de Estado, mas somente de modo bastante impreciso; ver-se-á mais tarde que o conceito de democracia de Kelsen prescinde completamente deste conceito de *povo*. No segundo sentido, o *povo* é indicado na condição de “elemento

²⁷² KELSEN, Hans. *Essência e Valor da Democracia*. In *A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 37-8.

do Estado"; e é nesse sentido que, até o fim da vida, Kelsen indicará o domínio pessoal de vigência da ordem jurídica estatal²⁷³. Com essa distinção entre os sentidos *ativo* e *passivo* do conceito de povo não se resolve o problema fundamental do conceito – por falta de uma palavra melhor – *tradicional* de democracia. Essa noção tradicional de democracia implica na sugestão – anteriormente referida pelo próprio Schmitt – de que o *povo governa o próprio provo*. A ideia de que o *povo* indicado no início da fórmula não corresponde, na verdade, ao mesmo *povo* indicado ao final da fórmula somente escancara o problema com o qual uma teoria crítica da democracia precisa lidar. Isso será tratado em um momento mais adequado.

Por ora, no entanto, o que nos interessa é o povo em sentido *passivo*, como *elemento* do *Estado*, *objeto de poder*, ou mais adequadamente *âmbito* ou *domínio* de tipo *pessoal* ligado à *validade* ou *vigência* da *ordem jurídica estatal*. *Ordem jurídica estatal* aparece enquanto sinônimo de *Estado*, naturalmente. O *estatal*, as vezes chamado *nacional*, serve somente para discrepar esta ordem do ordenamento jurídico internacional. Subsistemas do ordenamento jurídico estatal poderiam igualmente ser indicados, de modo que estados membros de uma *federação* ou então *municípios*, enquanto ordenamentos parciais do Estado, poderiam também ter discriminados um *âmbito* pessoal próprio de vigência normativa. Mesmo sistemas jurídicos parciais “privados” apresentam essa característica; empresas tem um *âmbito* pessoal-funcional de validade no seu quadro de funcionários, por exemplo. Enquanto *âmbito* ou *domínio*, o povo aparece perfeitamente análogo ao *território*, que é o *âmbito espacial* de vigência. Assim, a analogia se esclarece precisamente na diferença entre os domínios: o primeiro indica uma condição geo-espacial relativa no qual certas normas são aplicáveis, e o segundo indica um grupo relativo de pessoas às quais essas normas são oponíveis. *Validade* significa *existência jurídica* específica de uma norma ou sistema de normas. Nesse sentido, dizer que uma determinada *norma é válida* é uma redundância; uma *norma não-válida* é uma autocontradição em termos: uma *não-norma*. A existência das normas – sua validade – do direito positivo (que, para Kelsen, é o Direito), não sendo nem universal, nem eterna, ocorre não somente no espaço, mas também no tempo. Nesse sentido, *vigência* significa *validade no tempo*. Por exemplo: tanto a Constituição de 1934 quanto a de 1988 são

²⁷³ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.: João Baptista machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 319: “A unidade dos indivíduos que formam a população de um Estado em nada mais pode ver-se do que no fato de que uma e a mesma ordem jurídica vigora para estes indivíduos, de que a sua conduta é regulada por uma e a mesma ordem jurídica. A população do Estado é o domínio pessoal de vigência da ordem jurídica estadual”.

normas válidas em um mesmo espaço, somente *não simultaneamente*, ou seja: *não ao mesmo tempo*. O problema do tempo é perfeitamente análogo ao do espaço ao se considerar que ambos o código penal argentino e o código penal brasileiro são válidos *ao mesmo tempo*, somente *não no mesmo espaço*. A essa analogia corresponde a proposição kelseniana de que não somente o território, mas também o tempo deveria ser considerado um elemento constitutivo do Estado²⁷⁴; isso, é claro, partindo do pressuposto que a semântica dos “elementos do Estado” deva ser preservada por algum motivo, ainda que somente por razões didáticas.

De modo geral, portanto, a ideia de *povo*, ao menos caso se abdique da sua conotação inespecífica para uma teoria da Democracia, indica somente o conjunto de pessoas às quais as normas jurídicas de um determinado ordenamento jurídico estatal podem alcançar, conferindo certos direitos e imputando certos deveres. Tomada esta ideia de modo bastante amplo, contudo, esta população de pessoas consiste em *todas as pessoas* situadas no contexto territorial do Estado. Por isso Kelsen nota também que, na medida em que o território, enquanto âmbito espacial de validade, o qual é diretamente determinado pelo Direito Internacional, também o âmbito pessoal de validade da ordem jurídica estatal é indiretamente determinado por ele. Desse modo relacionam-se os conceitos de *povo* e *território*²⁷⁵, não em função de um sedentariedade natural, mas da possibilidade técnica de imputar-se normas jurídicas à pacientes específicos. Poder-se-ia sugerir então, que, pelo mesmo critério, o âmbito pessoal de validade é condicionado também pelo âmbito temporal de validade das normas do ordenamento jurídico estatal, na medida em que a vigência da própria ordem, exatamente como o seu território, pode ser adequadamente entendida como determinada pelas normas do Direito Internacional²⁷⁶.

Rapidamente se objetaria que este conceito de *povo* abarca um número não necessariamente mais abrangente, mas certamente distinto em qualidade daquela população humana que é geralmente referida como *povo de um Estado*. Evidentemente, o que se costuma ter em mente para *povo* enquanto *elemento do Estado* é mais propriamente correlato do termo *nação*, no sentido aqui somente do conjunto de indivíduos que possuem uma mesma *nacionalidade*, independentemente

²⁷⁴ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp. 314 e ss.

²⁷⁵ Ibid. p. 335.

²⁷⁶ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp. 315-6.

do espaço geográfico em que se encontrem, em outras palavras: dentro ou fora do território do Estado cujas normas determinam a nacionalidade de cada indivíduo em particular. E essa é a confusão que, na verdade, precisaria estar esclarecida aqui: qual a relação entre os conceitos de *povo* e *nacionalidade*? Se é que alguma relação existe, afinal de contas, é nela que se baseia a ideia de nação, e é nessa medida que se buscava gestar, forçosamente, no ventre da Teoria do Estado uma Teoria da Nação.

3.3.8. Povo e nacionalidade

A citação da *Essência e Valor da Democracia* trazida anteriormente já deveria apontar a direção em que os argumentos de Kelsen efetivamente seguiram, até mesmo nos trabalhos tardios e mais conhecidos os quais mencionamos. Contudo, essa relação – entre *povo* e *nacionalidade* – nem sempre foi abordada com o devido cuidado por Kelsen.

Quando sua teoria do *povo* ou *população do Estado* (*Staatsvolk*), enquanto domínio pessoal de validade da ordem jurídica estatal, é apresentada dentro da sistemática da Teoria do Estado pela primeira vez, ele deixa claro que nem todos os indivíduos que estão, em determinado momento, *dentro* do território do Estado fazem parte do povo. Ele sugere, ademais, que, ao contrário, fazem parte do povo mesmo aqueles que não habitam o território do Estado, e que isso decorre da *instituição da nacionalidade*²⁷⁷. Naquela instância, portanto, havia sugerida – ainda que de modo irrefletido – uma conexão suspeita entre as noções de *povo* e de *nacionalidade*. O estranho anacronismo decorre em certa medida do estágio não muito avançado em que se encontrava a teoria do Direito Internacional de Kelsen. Naquela altura da história, muitas coisas importantes haviam sido oferecidas – como a crítica da noção de soberania estatal – mas muitas questões teóricas particulares ainda estavam pendentes. De modo especial, faltava a compreensão de que, mesmo que as normas jurídicas do sistema estatal possam disputar a legalidade das condutas praticadas *fora do território*, qualquer sanção somente pode ser imputada *dentro do território*²⁷⁸.

²⁷⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Estado**. Op cit. p. 64.

²⁷⁸ É em parte contra essa deficiência sua própria que Kelsen observa em KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 335: “Isso não significa que a ordem jurídica só possa vincular atos coercitivos aos atos realizados dentro do território do Estado. [...] No entanto, essas sanções só podem ser executadas contra indivíduos que estão dentro do território.”

Por outro lado, é importante notar que, naquela primeira sistematização, ao escrever sobre a população do Estado, Kelsen reduzia a teoria do povo à uma especulação sobre teoria dos direitos subjetivos, o que é um pouco atrapalhado, mas compreensível. Direitos subjetivos, afinal de contas, são prerrogativas produzidas ainda hoje pelo sistema normativo em observância à certas circunstâncias de natureza subjetiva, no sentido de pessoal-individual. Uma dessas circunstâncias subjetivas que eram – e são – juridicamente determináveis é a *cidadania* ou *nacionalidade* do indivíduo. E isso nos leva a essa questão fundamental:

A cidadania ou nacionalidade é um *status* pessoal, a aquisição e a perda do qual são reguladas pelo Direito nacional e pelo internacional. A ordem jurídica nacional faz desse *status* a condição de certos deveres e direitos.²⁷⁹

É preciso entender muito bem o que significa *nacionalidade* ou *cidadania* para Kelsen, e ao mesmo tempo entender por que este conceito, que permanece frouxamente associado à uma teoria dos direitos subjetivos enquanto o conceito de povo, se volta para a questão mais geral da validade do ordenamento jurídico estatal como um todo.

Em primeiro lugar, é relevante notar que Kelsen não faz nenhuma questão de diferenciar juridicamente entre os conceitos de *cidadania* e *nacionalidade*. Essa opção por não os diferenciar é importante e, ao que parece, bastante justificável. Contemporaneamente, tem ganhado força entre os juristas brasileiros a tese de que estes conceitos, embora fortemente associados *na prática*, permanecem distintos *na teoria*. Trata-se de uma moda, exatamente como a correspondente distinção entre *população* e *povo*. Sob o termo *nacional* se busca subsumir os indivíduos dotados de *nacionalidade* originária ou derivada, juridicamente devida, sendo adequadamente reconhecida ou não pelas magistraturas públicas. Todos aqueles não subsumíveis à esta ideia-norma podem ser chamados estrangeiros. Aqueles que não podem ser contemplados como nacionais de Estado algum são chamados, sempre um tanto enganadoramente, *apátridas* em português (sem pátria), *stateless* em inglês (sem Estado) ou *heimatlos* em alemão (sem lar, local de origem, ou algo equivalente à pátria em português). Se for possível acordar quanto à significação desses termos, não será preciso polemizar suas infelizes semânticas. O novo tradicionalismo exige que se observe que o *cidadão* não corresponde necessariamente ao *nacional* pela

²⁷⁹ Ibid. p. 336.

razão bastante trivial de que nem todo nacional “possui” direitos políticos. Somente o *nacional* que os “possua” pode ser chamado *cidadão*. Essa é a razão da insistida diferenciação. Correspondentemente, *povo* e *população* deveriam ser diferidos na precisa medida em que uma *população* que não possua direitos políticos não poderia ser considerada *povo*, como se o sentido preciso deste último termo fosse de fato assim unívoco. A esta observação corresponde o argumento, tão problemático quanto banal, de que Estados não democráticos não possuem *povo*, mas possuem ao menos uma *população*, o que talvez seria suficiente para assegurar o *pedigree* típico-formal exigido pela Teoria do Estado tradicional.

Esses argumentos atrapalhados decorrem precisamente da dificuldade original do conceito de *nacionalidade*. O estudo jurídico-científico deste termo precisava – corretamente – abdicar de derivá-lo do radical *nação* justamente pela obviedade de que não se pode definir juridicamente o termo *nação*. E, de fato, nem se pode defini-lo segundo qualquer critério científico senão como uma evidente ficção política legitimatória; dizer o oposto, como fazia Miguel Reale, é recorrer ao irrecorável com trágico pedantismo. Kelsen foi realmente um dos primeiros a se ocupar de sua função eminentemente jurídica. Em sentido jurídico, a *instituição* (termo sobre o qual Kelsen insistia) da *nacionalidade* opera uma diferenciação entre *nacional* e *estrangeiro*. Nada impede que esta diferenciação não produza nenhuma consequência, ficando juridicamente inerte. Contudo, tipicamente a diferenciação consiste em uma técnica de arbitração de prerrogativas e obrigações de tipo especial para os indivíduos em função deste mero *status* jurídico.

Já se foi o tempo – e foi tarde – em que estrangeiros poderiam ser privados de toda e qualquer garantia de direitos. Ainda assim, a diferenciação segue relevante simplesmente pela constatação científica de assimetria de distribuição de direitos que é arbitrada politicamente. Hoje é mais comum que o objeto das normas associadas a essa técnica de diferenciação tenda a enfocar mais o *nacional* que o *estrangeiro*. Claro que se fazem exigências dos estrangeiros – como a necessidade de visto, por exemplo – mas é o *nacional* que é mais tipicamente contemplado com obrigações especiais – serviço militar, voto etc. – e prerrogativas especiais – cargos públicos específicos, voto etc.

O critério pelo qual se arbitra a diferenciação é variado e, para tratar de questões teóricas, absolutamente irrelevante. Se a *nacionalidade* originária (também chamada *naturalidade*) é arbitrada em função de ascendência (*jus sanguinis*) ou de

local de nascimento (*jus solis*), para o conceito jurídico de nacionalidade isso é tão relevante quanto a cor favorita do indivíduo ou os antigos conceitos de *origo* e *domicilium*. Nada impede que a autoridade política competente estabeleça critérios completamente exóticos – por exemplo: possuir faculdades mentais funcionais, moral ilibada, ou carteira de motorista. Essas questões não são relevantes. A única questão juridicamente relevante é que exista uma norma que opere a diferenciação entre nacionais e estrangeiros pela qual são arbitradas prerrogativas e obrigações decorrentes dessa circunstância subjetiva.

No Brasil – alguém poderia observar – a nacionalidade é um dos requisitos para a cidadania (nos termos anteriormente tratados) na medida em que somente nacionais podem ter capacidade eleitoral ativa e passiva. Essa é uma trágica redução da noção de *direitos políticos*. Estrangeiros no Brasil possuem, assim como os nacionais, os direitos de livre manifestação do pensamento e de resposta, por exemplo, que não são menos políticos em natureza que o direito de votar e ser votado. De fato, seria mesmo infantil a discussão de saber se os estrangeiros possuem *mais* ou *menos* direitos que os nacionais brasileiros. Que os nacionais possuam mais direitos políticos que os estrangeiros é trivial e não toca o problema da nacionalidade, e nem justifica a categorização da cidadania em termos jurídico-normativos. Os direitos políticos (adicionais) são somente uma dentre outras questões que estão associadas à nacionalidade enquanto técnica jurídica de atribuição de prerrogativas.

Cumpre observar, no entanto, que a instituição da nacionalidade não somente é uma técnica trivial, como verdadeiramente desnecessária. Este era um fato sobre o qual Kelsen foi bastante insistente. A observação, que é conhecida do trabalho mais maduro²⁸⁰, já aparecia no trabalho antigo:

A nacionalidade é, sem dúvida, uma instituição geral dos Estados modernos, mas também não é essencial ao Estado. Não há Estado sem súbditos, mas pode haver-lo sem nacionais. E, na medida em que está submetido à regras estaduais, também o estrangeiro faz parte do povo. Mesmo que não tenha direitos, mas apenas obrigações. O povo não é formado só pelos nacionais; estes formam, somente, no seio do povo, um grupo de indivíduos munidos de direitos e sobre carregados de obrigações em elevado número.²⁸¹

²⁸⁰ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 345-6.

²⁸¹ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Estado**. Op cit. p. 86.

Essa é, fundamentalmente, a questão mais importante sobre o conceito de nacionalidade. No trabalho de Kelsen, o conceito não somente é desrido de suas vestes míticas²⁸², caras ao nacionalismo, como também é negado caráter teórico. Mas, ao mesmo tempo, precisamos notar que esta rejeição – correta como é – também revela algo surpreendente sobre o conceito de povo tal como Kelsen o vinha tratando, ou seja, como elemento de Estado.

Nesta última citação, uma vez esclarecido que o conceito de nacionalidade é irrelevante para o conceito de povo (e, portanto, também para o conceito de Estado), Kelsen deixa claro, de uma vez por todas, que não há nada que se possa chamar de povo senão aquilo que o novo tradicionalismo insiste em chamar *população*. Povo em qualquer outro sentido que se o trate, inclusive nos sentidos de *nação* ou de *massa provida de direitos políticos especiais*, pode certamente ser discutido em outros âmbitos de consideração, mas estas outras questões não tocam mais os problemas da Teoria do Direito e da Teoria do Estado, ou sequer, francamente, problemas relativos a qualquer espécie de questão científica.

3.3.9. Desnecessidade do povo (consideração crítica)

Percebe-se, contudo, que nada resta da noção purificada de povo – entendido como âmbito pessoal de validade das normas de um ordenamento jurídico estatal – além da evidente constatação de que as normas que constituem um ordenamento são dirigidas às pessoas humanas. Quais pessoas? Aquelas no território e no tempo do estado. O que se pretende dizer com isso?

Muito simples: se pode abandonar inteiramente a ideia de povo como elemento do Estado. Dizendo claramente: o povo não existe. Trata-se de uma

²⁸² KELSEN, Hans. *Dios y Estado*. In **Ensayos sobre Jurisprudencia y Teología**. México: Fontamara, 2004: “Si la Sociedad se concibe sólo como una ideología, entonces la religión es una ideología social específica. Es originalmente idéntica con aquella ideología social que puede ser designada, de manera amplia, como el Estado; en esta etapa del desarrollo coinciden las representaciones de Dios y Estado: el Dios nacional es simplemente la nación deificada em forma personalizada. [...] Feuerbach ya había dicho que mientras haya muchos pueblos, habrá también muchos dioses, pues el Dios de um pueblo, por lo menos su Dios real, que debe ser claramente distinguido de Dios de los domésticos y de los filósofos de la religión, no es otra cosa que su sentimento nacional, o aún más correctamente, el Pueblo mismo.” [Tradução livre]: “Se a sociedade é concebida apenas como uma ideologia, então a religião é uma ideologia social específica. É originalmente idêntica àquela ideologia social que pode ser designada, de modo geral, como o Estado; nesse estágio de desenvolvimento, as representações de Deus e do Estado coincidem: o Deus nacional é simplesmente a nação divinizada em forma personalizada. [...] Feuerbach já dizia que enquanto houver muitos povos, haverá também muitos deuses, pois o Deus de um povo, pelo menos seu Deus real, que deve ser claramente distinguido do Deus dos dogmáticos e dos filósofos da religião, nada mais é do que seu sentimento nacional, ou ainda mais corretamente, o próprio povo.”

abstração desnecessária que redunda sempre em erro ou em colocações banais. Poder-se-ia citar o argumento de que todo Estado possui no “povo” o seu “elemento humano”. Se diz isso no sentido banal de dizer que, sem pessoas, não há quem produza ou quem obedeça às normas jurídicas. Não entendam mal; é absolutamente verdade que não haveria o Estado se não houvesse pessoas. De igual maneira, contudo, é possível dizer que não haveria pessoas se não houvesse o oxigênio que elas respiram. Isso não quer dizer que um livro de teoria do estado deveria incluir em suas páginas uma consideração sobre o *oxigênio* enquanto *elemento inorgânico* ou *gasoso do Estado*. Não tratamos de desumanizar a Teoria do Direito, mas simplesmente notar que o ser humano não é um elemento relevante para a descrição do fenômeno estatal. Se os futuros teóricos quiserem persistir com a ideia de elementos constitutivos do Estado – o que, em si, não é necessário – poderiam contentar-se com o tempo, o território e o governo. Todo resto – incluindo a soberania²⁸³ – é falso ou supérfluo.

²⁸³ Não há tempo para discutir a crítica que Kelsen lança contra a ideologia da soberania do estado. Mas essa também é uma conquista sua.

4. A CONTROVÉRSIA EM TORNO DO MÉTODO E DO POSITIVISMO

O presente capítulo se dá em respeito à ocasião da introdução da *The New Science of Politics*, e da crítica que Kelsen lança contra ela na introdução de *A New Science of Politics*. É difícil de sintetizar exatamente sobre o que o trabalho trata, mas é adequado tratar do assunto como uma espécie de controvérsia ampla sobre a natureza do método e os supostos preconceitos do positivismo. A abordagem é necessária por razão de uma tendência ainda corrente em que certos intelectuais das humanidades tentam reduzir problemas conceituais a um conjunto de pressuposições epistemológicas fundamentais. O assunto não é novo, e a resistência à “epistemologização” e “metodização” de determinadas discussões também é uma posição praticável, e de fato foi praticada por autores como Adorno ou Feyerabend²⁸⁴, por exemplo. Mas é impossível negar os termos e as categorias em que a discussão se apresenta em seu princípio, tanto quanto é impossível negar o quão espinhoso e labiríntico é assunto.

Portanto, o presente capítulo se justifica, em parte, como uma tentativa de abordar o assunto da investigação sob a ótica da epistemologia, que é como certos filósofos das humanidades provavelmente pretendiam discutir o tema, mas também em parte porque se pretende esclarecer de que modo a crítica de Voegelin aos positivistas corresponde à sua crítica contra Kelsen em *Der Autoritäre Staat*. Dito isso, cumpre notar que a estruturação do texto que segue foi um desafio em si. As primeiras tentativas de encarar esta discussão resultaram ora em uma sistematização relativamente didática de obviedades e superficialidades, ou em um absoluto desprezo pelo episódio estudado da controvérsia entre Voegelin e Kelsen. Uma dificuldade que se tornou rapidamente evidente é que tratar seriamente sobre o assunto, i.e., de modo claro e sistemático, mesmo que para indicar tratar-se de uma abordagem equivocada para a interpretação do debate, exigiria algumas centenas de páginas e, essencialmente, uma nova tese. Somente por razões de expediência, portanto, se optou por uma abordagem não linear e discursiva, em que o vernáculo e os temas de interesse são recolhidos e despejados sobre o papel na medida em que os esclarecimentos pareçam necessários para a cada dada etapa do discurso. A desvantagem dessa abordagem é uma evidente desorganização analítica, e duas

²⁸⁴ ADORNO, Theodor W. **Against Epistemology**: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies. Translated by: Willis Domingo. Cambridge: MIT, 1985; FEYERABEND, Paul. **Against Method**. London: Verso, 2001.

graves consequências então se materializam. Em primeiro lugar, dado o volume e a falta de um quadro analítico, corre-se o risco de que a contraposição entre as posições dos autores estudados se perca no percurso, o que é um problema posto que é precisamente o que se pretende esclarecer neste capítulo. Por outro lado, é preciso esclarecer que esta circunstância decorre precisamente da dificuldade de reduzir-se esta contraposição a um conjunto claro e óbvio de proposições logicamente contraditórias. Em segundo lugar, contudo, a despeito de o capítulo ter se alongado mais do que se havia estimado inicialmente, uma quantidade significativa de temas teve de ser abandonada completamente das considerações, o que pode gerar no leitor a impressão de que tais tópicos foram deliberadamente evitados durante a investigação sem nenhuma justificativa adequada – o que não é o caso. Simplesmente se tentou dar conta da complexidade do tema com uma medida de pragmatismo com fins de que, apesar de todas as dificuldades, o contraste entre as posições pudesse ser esclarecido em função de um conjunto mais ou menos preciso de pontos de apoio.

Iniciar-se-á o capítulo por tentar compreender o argumento de Voegelin em seus próprios termos, sempre buscando contextualizar a posição de Kelsen, mas muito cedo surgirá a necessidade de exceder o texto para compreender a controvérsia ampla sobre a metodologia nas ciências sociais, e mais precisamente o que diziam os positivistas e em que medida suas posições fundamentais estavam realmente sendo atacadas por Voegelin; mas também o quanto estas posições eram, se é que eram, recepcionadas por Kelsen. Como resultado dessa investigação preliminar, se descobrirá que, fundamentalmente, Voegelin parecia encampar uma espécie de defesa genérica de um dualismo científico contra o monismo positivista. Como “positivista” é um termo impreciso, se recorrerá, de modo especial, a certas proposições que podem ser associadas ao Círculo de Viena e também à Karl Popper. Pode parecer demasiado arbitrário, mas a justificativa desta opção se tornará autoevidente em tempo – ou, ao menos, assim se espera.

Na segunda parte deste capítulo, será necessário aprofundar a polêmica por uma importante razão: Kelsen era ele próprio um positivista que defendia um tipo de dualismo científico-metodológico, reclamando uma articulação social-metodológica em torno da categoria imputação. Buscar-se-á entender, portanto, como esta sua defesa deveria ser entendida como função dos mesmos problemas legados por Kant e Hume com os quais o Círculo de Vienna e Karl Popper estariam lidando. O recurso

a outros autores, especialmente a certas posições de Max Weber, ao final do capítulo, ajudará a esclarecer a questão e a natureza da dificuldade *realmente* enfrentada desde a perspectiva da metodologia das ciências sociais.

4.1. Primeira parte: do problema do método à crítica do monismo metodológico positivista

4.1.1. Análise da carta de Voegelin à Kelsen

Antes de abordar o conteúdo da introdução da *New Science*, é possível ensaiar uma contextualização geral da controvérsia entre Voegelin e Kelsen a partir de certa correspondência tornada pública somente após as mortes dos autores.

Voegelin publica a *New Science* em 1952. Em 1953, Kelsen lhe escreve uma carta antecipando algumas críticas, e antecipando também o volume amplo em que trabalhava sobre o livro²⁸⁵. Em fevereiro de 1954, Voegelin retorna o contato diplomáticamente, expressando alegria pelo contato do antigo mestre, mas ao mesmo tempo certa tristeza pelo teor das críticas, as quais ele atribuía a um certo equívoco interpretativo de Kelsen. Somente se pode especular sobre o conteúdo da carta de Kelsen com base nas críticas publicadas postumamente e no conteúdo da carta escrita por Voegelin. Desta última, seria útil destacar algumas passagens. A primeira sendo a seguinte:

The misunderstanding has its roots, as far as I can see, in the very different conclusions which the two of us draw from your position on questions of critical methodology. You are (1) a critical neo-Kantian in your theory of law, and (2) an agnostic on questions of metaphysics and religion. For you, there is an intrinsic nexus between these two components of your theoretical position; for me there is not. You divide the social realm exhaustively into the spheres of normative and causal science. I also see in the social real the problems of the order of the soul and the corresponding science of philosophical anthropology, which is neither a normative nor a causal science. These differences have produced the misunderstanding in your letter which are for me deeply regrettable.²⁸⁶

²⁸⁵ Este livro, ao que tudo indica, seria o manuscrito publicado postumamente: KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A Contribution to the Critique of Ideology. Frankfut: Ontos Verlag, 2004.

²⁸⁶ VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 30: Selected correspondence 1950-1984. Missouri: University of Missouri, 2007, p.207. [Tradução livre]: "O mal-entendido tem suas raízes, tanto quanto posso ver, nas conclusões muito diferentes que nós dois tiramos de sua posição sobre questões de metodologia crítica. Você é (1) um neokantiano crítico em sua teoria do

Logo a seguir se discutirá como melhor interpretar esta primeira passagem. Notem, por ora, somente uma certa descontinuidade no parágrafo, visto que um observador externo teria dificuldades em relacionar a suposta associação entre o neokantismo-agnosticismo de Kelsen com sua lição, bem conhecida por seus leitores, sobre a metodologia das ciências sociais. Cumpre seguir, então, para uma segunda passagem da carta de Voegelin:

By this I in no way wish to minimize the actually existing difference, even if it is in no way as great as you assume in your letter. The *New Science of Politics* concerns you on two points: (1) as a "destructive positivist" and (2) as a "Gnostic". Our difference in fact concerns only the first point, and only with great reservation. Your negative thesis directed against the problematic nature of metaphysics is in fact, insofar as you publicly advance it, an act of destruction and as such also intended as subjective. From your standpoint this is correct: because you seek to destroy problems which you consider to be unreal and which are therefore there to be destroyed. With regard to the fact of your destructive intention there can therefore hardly exist a difference of opinion. The difference concerns the question as to whether the problems which you perceive to be unreal are in fact perhaps very substantial and real. And because I am of the opinion that these problems are real and very important you will certainly understand that we are of divergent opinions in the evaluation of your destructive intention. That is the difference, which it would be dishonest to obscure, and which, I fear, we will have to come to terms with reciprocally.²⁸⁷

Finalmente, em conexão com esta última colocação, ainda esta terceira passagem:

direito, e (2) um agnóstico em questões de metafísica e religião. Para você, há um nexo intrínseco entre esses dois componentes de sua posição teórica; para mim não há. Você divide o domínio social exaustivamente nas esferas da ciência normativa e causal. Vejo também no real social os problemas da ordem da alma e a correspondente ciência da antropologia filosófica, que, enquanto ciência, não é nem normativa, nem causal. Essas diferenças produziram o equívoco em sua carta que me são profundamente lamentáveis.”

²⁸⁷ VOEGELIN, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 30: Selected correspondence 1950-1984. Missouri: University of Missouri, 2007, p. 208. [Tradução livre]: “Com isso, de forma alguma desejo minimizar a diferença realmente existente, mesmo que não seja tão grande quanto você supõe em sua carta. A Nova Ciência da Política o preocupa em dois pontos: (1) como um “positivista destrutivo” e (2) como um “gnóstico”. Nossa diferença, de fato, diz respeito apenas ao primeiro ponto, e apenas com grande reserva. Sua tese negativa dirigida contra a natureza problemática da metafísica é, na verdade, na medida em que você a apresenta publicamente, um ato de destruição e, como tal, também pretendido como subjetivo. Do seu ponto de vista, isso é correto: porque você procura destruir problemas que considera irreais e que, portanto, estão aí para serem destruídos. No que diz respeito ao fato de sua intenção destrutiva, dificilmente pode haver uma diferença de opinião. A diferença diz respeito à questão de saber se os problemas que você percebe como irreais são de fato talvez muito substanciais e reais. E porque sou da opinião de que estes problemas são reais e muito importantes certamente compreenderás que somos de opiniões divergentes na avaliação da tua intenção destrutiva. Essa é a diferença que seria desonesto obscurecer e com a qual, temo, teremos de lidar reciprocamente.”

On the second point, on the question of “gnosis,” I believe you are wrong to feel concerned by it. What I most admire in you is the intellectual purity with which you take your principle of methodological purity seriously in personal action. You have, so far as I know, never made even the most minimal attempt to fill the vacuum of transcendence which your agnosticism creates with an immanent type of gnosis, in stark contrast with thinkers such as Cassirer and Husserl, who filled the vacuum through a positivistic philosophy of history. You are most definitely no “Gnostic”.²⁸⁸

Convém chamar atenção para estas três passagens como um modo de justificar como o presente capítulo será estruturado. Mas, em um curto parêntese introdutório, também será conveniente notar que esta resposta de Voegelin, ainda que aparentemente ignorada pelo próprio Kelsen, não foi desprezada por escrutínio posterior. Uma das discussões mais interessantes que se conhece sobre o debate, feita por Bjørn Thomassen, insistiu precisamente nas virtudes e insuficiências desta resposta²⁸⁹. Embora não se possa acompanhar interiramente a interpretação do debate oferecida por Thomassen, é verdade que esse seu texto acerta ao tocar em diversos pontos importantes do debate. Ao mesmo tempo, é de se lamentar que ele tenha também insistido em alguns mal-entendidos bastante comuns, sobre os quais se poderia tratar, talvez, em um trabalho posterior. Por esta razão, ainda que se tenha optado por não depender da literatura de segunda mão na execução desta investigação, excepcionalmente se poderá referenciar algumas poucas colocações de Thomassen neste capítulo. E uma boa razão para isso, desde já, é justamente porque ele entendeu a importância de contextualizar esta carta-resposta de Voegelin nas obras de interesse do autor, especialmente a *New Science* e o *Der Autoritäre Staat*. Acima de tudo, é necessário esclarecer certas questões que exsurgem nestas três pequenas passagens.

Na primeira passagem, dois argumentos bastante interessantes embora relativamente heterogêneos são oferecidos por Voegelin. Inicialmente, ele insiste que a má compreensão de Kelsen supostamente decorre dele reconhecer um “nexo intrínseco” entre o componente crítico-neokantiano presente em sua teoria do Direito

²⁸⁸ VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 30: Selected correspondence 1950-1984. Missouri: University of Missouri, 2007, p. 208-9. [Tradução livre]: “Sobre o segundo ponto, sobre a questão da ‘gnose’, creio que você está errado em se preocupar com isso. O que mais admiro em você é a pureza intelectual com que leva a sério seu princípio de pureza metodológica na ação pessoal. Você, até onde eu sei, nunca fez a menor tentativa de preencher o vácuo de transcendência que seu agnosticismo cria com um tipo imanente de gnose, em total contraste com pensadores como Cassirer e Husserl, que preencheram o vácuo através de uma filosofia positivista da história. Você definitivamente não é um ‘gnóstico’.”

²⁸⁹ THOMASSEN, Bjørn. Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen’s futile exchange with Eric Voegelin. *In History and Theory*, n.51. Connecticut: Wesleyan University, 2014.

e seu próprio agnosticismo em questões de metafísica e religião. Não é modo algum claro se este nexo ou relação é real para Kelsen, ou em que medida essa suposta posição contradita os argumentos de Voegelin. Não é preciso polemizar o acusado agnosticismo de Kelsen, o qual é atestado por quem o conhecia melhor²⁹⁰, mas seria um exagero sustentar que este significa mais do que uma não-crença pessoal na existência de uma ou mais divindades particulares, ou então uma simples suspeita quanto a interpretações místicas dos fenômenos naturais e sociais. A noção de um certo agnosticismo metafísico, por outro lado, é ainda mais problemática desde a perspectiva de Kelsen, visto que ele próprio tipicamente recorria à ideia de metafísica como mera predicação fantasiosa, uma impropriedade de observação, nunca chegando a tratar da categoria segundo a tradição filosófica kantiana ou segundo a postulação histórico-intelectual propriamente positivista (i.e., comteana). É possível, de certa maneira, julgar válida a acusação de Voegelin somente caso se presuma, como ele parecia fazer, que existe alguma relação lógica ou existencial necessária entre o relativismo filosófico e axiológico de Kelsen e o agnosticismo enquanto postura de relativização da crença religiosa. Kelsen, de fato, era filosoficamente um relativista²⁹¹ e parece que Voegelin pretendia atacar precisamente este tipo de relativismo filosófico que conhecera no seu antigo professor. Esta contenda é fundamental e está intrinsecamente associada ao problema de pesquisa desta tese.

Ao invés aproveitar o parágrafo para elaborar esta sua posição de modo claro, no entanto, Voegelin interrompe a linha de raciocínio e converge suas considerações sobre um aspecto mais conhecido da teoria de Kelsen, do qual ele também é bastante crítico. Assevera ele que Kelsen separa o “reino social” – ou mais precisamente: o seu estudo – em duas esferas científicas, uma causal e outra normativa. Ele está essencialmente correto, e os juristas estudiosos de Kelsen reconhecerão nesta separação, por exemplo, a diferença entre a Jurisprudência e a Sociologia do Direito tal como tipicamente compreendidas pelo autor. Contudo, a diferença que se quer enunciar por essa separação é, na verdade, entre uma ciência normativa geral, na qual se cuida da *validade* das normas (especialmente normas jurídicas e normas morais), e a esfera muito mais ampla da ciência das conexões causais (hipotéticas, funcionais, estatísticas etc.). Neste segundo domínio, se poderia incluir também o conhecimento causal da eficácia das normas, i.e., das normas como fatos sociais enquanto estas se relacionam causalmente com toda espécie de

²⁹⁰ MÉTALL, Rudolf Aladár. **Hans Kelsen**: Vida y obra. México: UNAM, 1976.

²⁹¹ Citar meu artigo velho.

fenômenos observados. E, na verdade, como veremos adiante, não é o “reino social” que é dividido em duas faculdades cognitivas, mas as próprias noções de *natureza* e *sociedade* que se dissocia irremediavelmente no trabalho de Kelsen. Voegelin declara-se insatisfeito com a separação pela razão de que ele “também”²⁹² enxerga no “reino social” o problema da “ordem do espírito”, o qual deveria ser enfrentado, segundo ele próprio, por uma certa “ciência da antropologia filosófica”, a qual não seria *nem* causal, *nem* normativa. Suspenda-se pelo momento a curiosidade sobre o sentido de uma tal ciência, a qual não corresponde nem às vertentes correntes de antropologia científica, e nem à noção relativamente moderna de antropologia filosófica. Por ora, a atenção deve recair sobre a circunstância de uma tal ciência se revelar *nem* causal, *nem* normativa; este certamente era o problema sobre o qual Kelsen insistira na parte inicial de sua crítica à nova ciência.

Esta primeira passagem, portanto, deveria sugerir algo bastante desconcertante para os críticos epistemológicos e políticos contemporâneos. O estilo atrapalhado e econômico da passagem, em si, não é problemático e deve ser perdoado por se tratar de uma correspondência privada, a qual, como gênero textual, presume certas expectativas do escritor sobre o esclarecimento de seu interlocutor. Em especial, o claro contraste entre os dois argumentos enunciados no mesmo parágrafo não necessariamente impede que o interlocutor de Voegelin possa arriscar uma interpretação mais ou menos adequada do que está sendo sugerido. E tudo indica que Kelsen entende o propósito de se conjugar, por um lado, a relação entre criticismo neokantiano com agnosticismo, e por outro, a insuficiência do dualismo metodológico kelseniano. Esta conjugação revela mais que a rejeição do dualismo metodológico de Kelsen. Revela a insatisfação de Voegelin para com a ideia de que o cientista político (ou social) possa conhecer a realidade social de modo relativo, i.e., segundo um conjunto de pressupostos aparentemente não valorativos, ou então segundo *valores relativos* (que são normas positivas, para Kelsen). E ele não se contenta em escamotear como uma farsa o pressuposto da rejeição de apreciação valorativa na atividade científica. Notando que este pressuposto caracterizador da atividade científica, que para Weber era ético (*Wertfreiheit*), era metodológico para

²⁹² Este “também” (“also”) pode parecer indicar que Voegelin busca uma espécie de diálogo diplomático com Kelsen e a teoria pura (e seu dualismo metodológico). Pode parecer indicar que Voegelin busca evitar um confronto direito. Mas, até o momento, não se enxerga razão para suspeitar da honestidade de Voegelin no sentido de admitir a validade lógica dos postulados gerais da Teoria Pura do Direito, ao menos nos limites de certo “âmbito existencial”. Mais tarde se retornará ao assunto.

Kelsen (pureza metodológica). Mais do que rejeitar esse pressuposto, o que Voegelin busca com a reclamação de uma nova ciência é atribuir ao cientista político (ou social) a tarefa de descobrir no seio de cada “reino social” o seu fundamento ético, os princípios segundo os quais legitimar cada *norma* – ou, o que é dizer o mesmo, cada *valor* – naquele “reino”. Ocorre que, para Voegelin, este fundamento ético não é ele próprio uma norma ou valor superior, mas a “verdade do espírito” ou “verdade da alma”. Kelsen, ele próprio tendo formulado um conceito provisório bastante similar para a sua ciência normativa (a *norma fundamental*, que também não era uma norma), entende o gênio do artifício; contudo, neste caso trata-se de um gênio funesto e difícil de diagnosticar adequadamente.

Esta interpretação da primeira passagem, caso correta, torna menos desafiadora a interpretação das outras duas passagens. Nelas, Voegelin discute duas questões que são tradicionalmente mais interessantes para os epistemólogos das humanidades. Trata-se da questão de saber se Kelsen era ou não um “positivista destrutivo” e um “gnóstico”. E Voegelin sugere que somente o primeiro predicado poderia realmente esclarecer – e “somente parcialmente” – o ponto de desacordo entre os autores.

Embora esta palavra não fosse tão importante para ele, Kelsen não nega que sua própria posição possa e deva ser caracterizada como *positivista*. De fato, ele vê sua própria escola como “outspoken[ly] positivistic”²⁹³. Tudo indica, no entanto, que a noção de positivismo subscrita por Kelsen não implica necessariamente em filiação específica à alguma corrente de pensamento dos séculos XIX e XX, mas tão somente uma reivindicação genérica de postura científica, a qual marcou o entusiasmo epocal pelo positivismo²⁹⁴. Ao atentar à segunda passagem da carta de Voegelin, o que realmente reclama esclarecimento é o aparente caráter “destrutivo” do positivismo de Kelsen. E este ponto de contenção logo em seguida se esclarece.

Voegelin está correto e é bastante honesto ao apresentar sua posição. Primeiramente, o trabalho de Kelsen pode realmente ser interpretado como

²⁹³ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's “New Science of Politics”. Contribution to the Critique of Ideology. Frankfurt: Ontos Verlag, 2004, p. 13. [Tradução livre]: “francamente positivista”.

²⁹⁴ Op cit. p. 12: “The collective term ‘positivism’ in general, and the term ‘positivistic’ social or political science in particular, comprises many different types of theoretical systems which have only a negative criterion in common: the refusal to have recourse to metaphysical – and that implies religious-theological - speculation.” [Tradução livre]: “O termo geral ‘positivismo’ em geral, e o termos ciência social ou política ‘positivista’ em particular, compreende muitos tipos diferentes de sistemas teóricos que têm apenas um critério negativo em comum: a recusa de recorrer à especulação metafísica – e isso implica religioso-teológico”.

“destrutivo” em função de pautar-se no que Voegelin chama de uma “tese negativa” quanto à “natureza da metafísica”. Nesse sentido, contudo, é bom notar que o argumento repousa sobre uma imprecisão quanto ao conceito de metafísica. Seguindo aquilo que se pode apelidar de “tradição do positivismo”, Kelsen recorre ao termo como um equívoco especulativo, falácia ou mero defeito de pensamento. Ele não chega a reprisar o problemático argumento histórico comteano, mas também não se interessa em uma reabilitação crítica da metafísica, como seria possível no exemplo kantiano. Uma compreensão vulgar sugere que o *positivismo* de Kelsen, como o de tantos outros, consiste precisamente em fundamentar hipóteses naquilo que pode ser tomado por *dado*, *posto* ou *positivo*. Essa petição lógica coloca em direta contraposição conceitual, por ingenuidade ou pragmatismo, aquilo que é *real* ou *factual* frente aquilo que é *imaginário* ou *metafísico*. Tratar do conceito de realidade como uma espécie ficção lógica é filosoficamente problemático, e acarreta suspeita sumária de fraude lógica ou duplicação desnecessária. Esse positivismo vulgar deve evitar uma “metafísica do real” como uma espécie de paradoxo lógico ou linguístico. Como consequência, esse recurso ao positivismo redonda num reclame crítico de caráter eminentemente negativo, como nota Voegelin. Mais do que justificar asserções como sendo verdadeiras ou falsas, o que se busca é evitar ou eliminar (“destruir”) asserções logicamente viciadas, as quais não podem ser reclamadas como *nem* verdadeiras, *nem* falsas.

Na carta de Voegelin, esse dilema se expressa em outros termos. Ele não trata de um desacordo quanto a como classificar asserções, mas sugere que o seu desacordo com Kelsen diz respeito à “realidade” de “certos problemas”. Voegelin diz isso no sentido de sugerir que “certos problemas”, que são “percebidos” por Kelsen como “irreais” (“metafísicos”), são para ele “bastante substanciais e reais”. Não é difícil de interpretar essa colocação. Supostamente, uma asserção científica *faz sentido*, para positivistas como Kelsen, somente se estas asserções puderem ser qualificadas como verdadeiras ou falsas em alguma medida. Esclarecer a veracidade ou falsidade da enunciação é, para os positivistas, um “problema real”, para evocar as palavras de Voegelin. Por outro lado, uma enunciação cuja veracidade ou falsidade não possa ser logicamente atestada como verdadeira ou falsa, no que concerne ao positivismo científico, *não faz sentido*²⁹⁵; em outras palavras: é um *falso problema*, um *problema irreal*. A crítica de Voegelin segue justamente no sentido de

²⁹⁵ Mais adiante haverá a oportunidade para tratar desta teoria do sentido como um artefato próprio do empirismo lógico vienense.

afirmar que, no esforço de purificar a teoria jurídica de problemas falsos, Kelsen inadvertidamente impediu o cientista político (ou social) de se ocupar de certos problemas que, para Voegelin, são reais.

E ele está certo! Kelsen concordaria que, de certo modo, esse realmente seja o ponto de desacordo entre eles. Mas Kelsen vai além em sua crítica justamente porque, para ele, seu trabalho crítico não deveria simplesmente se ocupar de um diagnóstico analítico de falácia lógicas no trabalho de seu adversário, visto que também é preciso prevenir-se do perigo da instrumentalização daquele arsenal conceitual. Em outras palavras: para ele, os “problemas” dos quais Voegelin se ocupa não são simplesmente falsos problemas, mas confusões e ciladas de uma perigosa doutrina política. E é por esta razão que Voegelin não deveria minimizar seu desacordo com Kelsen, como ele faz nessa carta. Kelsen é realmente o grande destruidor daquele tipo de “problemas” que sua nova ciência busca resgatar.

Isso nos leva, finalmente, a última passagem da carta de Voegelin anteriormente trazida. A postura aparentemente conciliadora de Voegelin, ao assegurar que Kelsen definitivamente não seria um gnóstico, é particularmente frustrante para quem deseja entender a contenda. E Bjørn Thomassen corretamente tratou desta como uma espécie de oportunidade perdida:

But it also seems that the entire exchange went off-track in another quite fatal way, and this has to do with the fact that Voegelin had probably not been entirely “honest” and had in fact misled Kelsen – but also himself – in his quite significant letter-response to Kelsen dated February 10, 1954. Kelsen had written that he was well aware that he was an out and out Gnostic. Kelsen came to see Voegelin’s entire analysis as involving a critique of him, and for very good reason, *for so it was* – and Voegelin should have stood by it. Voegelin replied to Kelsen that surely he was no Gnostic. Maybe he did not want to enter into a too violent polemic with his former mentor (however, if Voegelin had attempted to appease Kelsen, evidently almost the opposite happened). But the main point is probably that Voegelin was substantially unclear about how to situate Kelsen – and neo-Kantism writ large – within his Gnostic diagnosis.²⁹⁶

²⁹⁶ THOMASSEN, Bjørn. Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen’s futile exchange with Eric Voegelin. In **History and Theory**, n.51. Connecticut: Wesleyan University, 2014, p. 449. [Tradução livre]: “Mas também parece que toda a troca saiu fora dos trilhos de outra maneira bastante fatal, e isso tem a ver com o fato de que Voegelin provavelmente não foi totalmente ‘honesto’ e de fato enganou Kelsen – mas também a si mesmo – em seu bastante significativa carta-resposta a Kelsen datada de 10 de fevereiro de 1954. Kelsen havia escrito que estava bem ciente de que era um gnóstico declarado. Kelsen passou a ver toda a análise de Voegelin como envolvendo uma crítica a ele, e por uma boa razão, pois assim o era – e Voegelin deveria ter admitido isso. Voegelin respondeu a Kelsen que certamente ele não era gnóstico. Talvez ele não quisesse entrar em uma polêmica muito violenta com seu antigo mentor (no entanto, se Voegelin

Esta observação, contudo, é somente parcialmente correta. É possível, realmente, que Voegelin pretendesse evitar o confronto direto (e público) com Kelsen por razões pessoais, e não propriamente intelectuais. Mesmo que isso seja verdade, no entanto, há de se convir que não existe nenhum mérito investigativo em insistir nesta hipótese. A questão de saber se haveria uma boa razão para que Voegelin não considerasse Kelsen um gnóstico, ainda deveria ser considerada em alguma medida. E, de fato, nesta citação acima, o Dr. Thomassen toca a superfície do problema ao afirmar que o verdadeiro problema de fundo é que Voegelin não sabe de fato como situar Kelsen (e o neokantismo em geral) no contexto da sua crítica ao gnosticismo – o que é correto.

Na verdade, é possível dar um passo adiante para especular sobre o significado desta incerteza, ou melhor, desta (não) posição de Voegelin. Caso este tanto não esteja claro, é preciso primeiro esclarecer a possível frustração do leitor com esta situação. Voegelin recorre ao gnosticismo como categoria de análise de certas tendências modernas especialmente a partir de sua *New Science*. Neste giro especulativo, o gnosticismo torna-se então o novo centro crítico de sua teoria política, e a *New Science* a “introdução” para uma futura sistematização ampla. Mas este giro também comprehende um abandono crítico-conceitual, visto que Voegelin não mais estava satisfeito em subsumir o perigo moderno sob a conjugação “religião política”, como vinha fazendo desde o final da década de 1930²⁹⁷. E, neste contexto, Voegelin busca justificar sua insistência nesta nova categoria crítica em um conjunto de movimentos políticos e intelectuais modernos, com especial enfoque para o positivismo tomado de modo abrangente.

É possível que Voegelin estaria subsumindo ao conceito de gnosticismo somente o positivismo propriamente comteano, cujas preocupantes pretensões

tentou apaziguar Kelsen, evidentemente aconteceu quase o contrário). Mas o ponto principal é provavelmente que Voegelin não estava substancialmente claro sobre como situar Kelsen – e o neokantismo, de modo geral – dentro de seu diagnóstico gnóstico.”

²⁹⁷ O crítico político contemporâneo cairá na tentação de objetar aqui que todas as religiões poderiam ser possivelmente compreendidas como políticas, pelo menos ao considerar-se os contextos históricos nos quais a experiência religiosa supera seu berço puramente psicológico e cristaliza-se em doutrinas, movimentos e organizações religiosos mais ou menos coerentes. Mas Voegelin, possivelmente evitando comprometer sua própria predisposição espiritual, partia suas considerações críticas aos movimentos político-religiosos modernos de uma distinção fundamental entre religiões extramundanas (*überweltliche Religionen*), parecendo referir-se ao tipo de misticismo que a linguagem ordinária tradicionalmente refere o termo, e religiões intramundanas (*innerweltliche Religionen*), cujo apelo místico pelo transcendente é aparentemente substituído pela bastante ascética descoberta da verdade no mundo. Essa caracterização que oferecemos certamente não seria aceita por um voegeliniano ortodoxo, mas os curiosos ainda podem conferir o texto VOEGELIN, Eric. **The Political Religions**. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5. Columbia: University of Missouri Press, 2000, pp. 19 e ss.

políticas são conhecidas e amplamente rejeitadas. Mas, logo na introdução da *New Science*, é Weber, e especificamente certos aspectos de sua produção tardia, que é mais duramente atacado. E é impossível deixar de notar que as posições weberianas que Voegelin mais firmemente associa ao positivismo supostamente gnóstico são precisamente aquelas que melhor poderiam remeter ao ideal kelseniano de pureza epistemológica; e, assim sendo, Kelsen teria sido possivelmente o melhor exemplo de positivismo gnóstico do século XX após Weber. De fato, em um trabalho posterior à *New Science*, ao insistir e aprofundar sua crítica ao gnosticismo moderno, Voegelin insiste em caracterizar o positivismo e o neopositivismo como “movimentos gnósticos de massa”²⁹⁸ e indica mais uma vez Weber como um típico representante da tendência²⁹⁹.

Todas estas circunstâncias, portanto, servem para explicar o quão frustrante foi a aparente recusa de Voegelin em qualificar Kelsen não somente como um “positivista destrutivo”, mas também um “gnóstico”. Embora seja justo que se observe também que, retornando à terceira passagem trazida da carta de Voegelin, ele efetivamente oferece uma explicação para esta recusa. Esta explicação, oferecida *en passant*, não foi devidamente apreciada por Thomassen. Voegelin justifica o *free pass* de Kelsen pela razão de que ele – diferentemente de Cassirer ou Husserl – não ter buscado preencher o “vácuo do transcidente” (“vacuum of transcendence”) por meio de uma filosofia positivista da história.

Este abono, contudo, é problemático precisamente porque a posição de Kelsen quanto à uma filosofia positivista da história é um tanto ambígua, especialmente ao tomar em consideração certos aspectos do que Voegelin pretende criticar em uma construção teórica deste tipo. É certamente possível concordar com a observação de que Kelsen não é um filósofo da história, e que nenhuma filosofia aparente da história pode ser indicada como um pressuposto filosófico evidente de seus escritos políticos ou jurídicos. Mas muito do que Voegelin critica em uma filosofia positivista ou gnóstica da história encontra defesa, ainda que parcial e assistemática, nos escritos de Kelsen. Do mesmo modo, Voegelin não poderia ter ignorado os argumentos que Kelsen lançava contra esta sua crítica da filosofia positivista da história. Estes pontos de contensão, portanto, também deveriam ser

²⁹⁸ VOEGELIN, Eric. *Science, Politics, and Gnosticism*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol. 5. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 295.

²⁹⁹ Op cit. p. 296.

levados em consideração caso se queira sustentar a hipótese de que o desacordo entre os autores é epistêmico em essência.

Eventualmente, contudo, mesmo a nova categoria do *gnosticismo* perde sua centralidade para a teoria política de Voegelin, que voltará seus esforços para articular uma teoria da política e da história centrada no conceito, bem mais abstrato, de *Ordem*. A ideia veoegeliniana de *ordem* poderá ser melhor abordada no capítulo final desta tese. Por ora, basta notar somente que o giro posterior, assim como o referido acima, não representou uma reformulação total da teoria política de Voegelin. Nesse sentido, ele mesmo observa que o conceito de gnosticismo, embora evidentemente abandonado nas especulações tardias, não estava necessariamente equivocado, embora não servisse mais para capturar a totalidade do problema da modernidade. Diz Voegelin, em suas *Reflexões Autobiográficas*:

Since my first applications of Gnosticism to modern phenomena in *The New Science of Politics* and in 1959 in my study on *Science, Politics, and Gnosticism*, I have had to revise my position. The application of the category of Gnosticism to modern ideologies, of course stands. In a more complete analysis, however, there are other factors to be considered in addition. [...] I found, furthermore, that neither the apocalyptic nor the gnostic strand completely accounts for the process of immanentization.³⁰⁰

Tudo o que foi dito até aqui serve para demonstrar, especialmente aos epistemólogos contemporâneos das humanidades, que o desacordo teórico entre os autores estudados nesta Tese de Doutorado é complexo e não pode ser reduzido ingenuamente à incompatibilidade entre escolas ou postulados teóricos gerais que se presumem típicos do início do século passado. Ao mesmo tempo, seria supérfluo sugerir que a defesa kelseniana de um positivismo genérico, e a crítica voegeliniana do gnosticismo são incompatíveis. São, na verdade, incomensuráveis.

Isso não significa que se precisa abdicar inteiramente do esforço, somente que se deveria trilhar cuidadosamente a discussão deste capítulo. Por mais que os artifícios teóricos de Voegelin tenham se transformado com o passar das décadas, todas as suas posições tópicas mantiveram-se coerentes. É precisamente esta

³⁰⁰ VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections**. Columbia: University of Missouri Press, 2011, p. 93. [Tradução]: “Desde minhas primeiras aplicações do gnosticismo aos fenômenos modernos em *A Nova Ciência da Política* e em 1959 em meu estudo sobre *Ciência, Política e Gnosticismo*, tive que revisar minha posição. A aplicação da categoria de gnosticismo às ideologias modernas, é claro, permanece. Em uma análise mais completa, porém, há outros fatores a serem considerados. [...] Descobri, além disso, que nem a vertente apocalíptica nem a gnóstica explicam completamente o processo de imantenzização.”

coerência que permite a Kelsen reconhecer na *New Science* uma continuação dos ataques que Voegelin havia lhe endereçado em *Der Autoritäre Staat*. O leitor também perceberá que, por mais que o objeto das investigações de Voegelin tenha supostamente se transformado³⁰¹, seus adversários permaneceram sempre os mesmos, ainda que seus nomes sejam diferentes.

4.1.2. Resumo do argumento geral contra o positivismo na introdução da *New Science*

Uma vez realizado este esforço introdutório, é possível seguir para o texto sobre o qual se pauta a contenda epistemológica entre Voegelin e Kelsen. O tópico da polêmica antipositivista de Voegelin que se encontra na introdução da sua *New Science* é uma discussão abreviada sobre a futilidade do método. Caso se possa oferecer um breve resumo dos argumentos que foram a-sistematicamente construídos por ele, o ideal seria fazê-lo enumerando os passos gerais da seguinte maneira:

- i- [Pressuposição indiscreta:] a verdadeira ciência da política (e que precisa ser restaurada) consiste na consciência e no esclarecimento dos princípios da ordem³⁰².
- ii- O positivismo *destruiu* esta ciência indicada no item *i*; *destruição* significando *obscurecimento da consciência* pública quanto ao real objeto de estudo da verdadeira ciência da política³⁰³.
- iii- Esta destruição é consequência de dois pressupostos:
 - a. O impulso pela matematização das ciências³⁰⁴.
 - b. O impulso pela utilização – possivelmente exclusiva – de métodos das ciências naturais³⁰⁵.
- iv- O pressuposto *iii-b* é, na verdade, uma consequência do pressuposto *iii-a*³⁰⁶.

³⁰¹ Passando da “natureza e legitimidade do estado autoritário”, passando para “religiões políticas”, seguindo para “o conceito de representação” e o “gnosticismo moderno”, desaguando finalmente no problema da “ordem”.

³⁰² Este pressuposto geral não é devidamente anunciado com ampla clareza na introdução da *New Science*, mas precisamos indicá-lo aqui para contextualizar os passos seguintes. O problema real da discussão acerca do que consiste precisamente o *objeto* da ciência política imaginada por Voegelin, na verdade, é em parte o objeto do próximo capítulo. É precisamente a razão pela qual não podemos aceitar que o debate entre nossos autores repouse inteiramente em um desacordo teórico-metodológico ou algo do tipo, mas teórico-político propriamente.

³⁰³ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 3-4.

³⁰⁴ Op cit. pp. 4 e 7-8.

³⁰⁵ Op cit. p. 4.

- v- O pressuposto *iii-a* é na verdade inofensivo, em si, e não contribui, por si, para a destruição indicada no ponto *ii*³⁰⁷.
- vi- O pressuposto *iii-b* é, na verdade, o verdadeiro culpado pela destruição positivista³⁰⁸.
- vii- O pressuposto *iii-b* é produto da rejeição inconsequente de uma “verdade óbvia”: que ciências diferentes – as ciências naturais e as sociais – possuem métodos diferentes³⁰⁹.
- viii- A rejeição da “verdade óbvia” indicada no item *vii* é, em si, consequência da inversão da relação entre:
- Relevância teórica³¹⁰.
 - Método de investigação³¹¹.
- ix- Para o positivismo, *viii-b* determina *viii-a*³¹².
- x- Para Voegelin, *viii-a* determina *viii-b*³¹³.
- xi- Sob a perspectiva da posição indicada no ponto *x*, a posição indicada no ponto *ix* se “manifesta” de três maneiras, i.e., leva à três consequências:
- A acumulação de material (i.e., pesquisas) irrelevantes³¹⁴.
 - A “operação” de materiais relevantes sob pressupostos viciados³¹⁵.
 - O “movimento” impulsionando o desenvolvimento da metodologia, i.e., “the shift from theory to method”³¹⁶.
- xii- O “movimento” indicado no item *xi-c* resulta em um problema específico que levou a destruição da ciência da política indicada no item *ii*: o impulso para a “objetividade” das ciências sociais por meio da rejeição metodologicamente controlada dos chamados “juízos de valor”³¹⁷.

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4.

³⁰⁸ Op cit. pp. 4 e ss.

³⁰⁹ Op cit. p. 5. Esta chamada “verdade óbvia” corresponde àquela posição que, mais adiante, estaremos chamando de *dualismo metodológico* ou *dualismo científico-metodológico*. Deixamos esta nota para quem estiver revisitando o argumento de trás para frente. Esta *rejeição* do dualismo metodológico, portanto, é o que chamaremos mais adiante de *monismo*.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ Op cit. pp. 5 ss.

³¹² Idem.

³¹³ Op cit. p. 8.

³¹⁴ Op cit. pp. 8-9.

³¹⁵ Op cit. pp. 9-10.

³¹⁶ Op cit. p. 10.

³¹⁷ Op cit. po. 11 e ss.

O argumento todo que se estuda agora é feito em menos de dez páginas e é tão confuso quanto à exposição acima leva a crer. Facilmente já se detecta algumas dificuldades lógicas do argumento; por exemplo: o pressuposto *iii-b*, que é responsável pela destruição positivista (item *ii*) da ciência da política (item *i*) é virtualmente indistinguível do movimento indicado no item *xi-c*, e a interpretação apressada da passagem poderia levar o crítico a acreditar que Voegelin incorre no truismo de sugerir que um determinado pressuposto positivista é indiretamente (mediatamente) responsável pela destruição da verdadeira ciência da política causada diretamente (imediatamente) pelo movimento positivista. É importante notar, todavia, que o aparente ciclo argumentativo é interrompido precisamente quando Voegelin alcança o argumento que realmente precisava ser desenvolvido por sua nova ciência – no caso, o argumento indicado no item *xii*.

De outro modo, notem como a tese do item *ix*, que assevera a primazia do método sobre a questão da relevância teórica, que por sua vez leva a rejeição do dualismo metodológico do item *vii*, é, portanto, indiretamente responsável pelo impulso pela utilização do método das ciências naturais do item *iii-b*. O que quer dizer que, segundo Voegelin, os positivistas recorrem ao argumento de que é a posição de primazia do método exige a aplicação do método das ciências naturais. Existe aí uma evidente confusão entre a questão do *método de procedimento* e, por outro lado, a *metodologia* enquanto reflexão sistemática quanto as regras gerais de validade das proposições científicas.

Finalmente, o leitor já poderá intuir, a partir desse resumo, que a real função do argumento – de todo ele, em sua completude sistemática – somente pode ser esclarecida ao se considerar o ponto de partida, que é a verdadeira ciência da política indicada item *i* dessa lista arranjada, e também o último item, de número *xii*, que diz respeito ao verdadeiro *problema do método para além do método*, o qual será discutido somente na segunda parte deste capítulo.

Mas apontar o caráter problemático da exposição de um argumento que supostamente é tão importante não é a mesma coisa que realmente entendê-lo de modo adequado – e seria muito fácil se este fosse o caso. Portanto, será preciso agora refazer o seu percurso adequadamente e realmente mergulhar nestas passagens para tentar desfazer alguns nós conceituais.

4.1.3. O argumento de Voegelin contra os fetiches da matemática e do método

Antes seguirmos com a investigação, convém iniciar estas considerações sobre a contenda epistemológica remetendo primeiramente ao tópico mais amplo de crítica ao positivismo que se pode recolher da obra de Voegelin. As duas questões, afinal de contas, são fundamentalmente a mesma.

O leitor deve levar em consideração, inicialmente, que o propósito da nova ciência de Voegelin é a descoberta e afirmação de certos princípios legitimadores da ordem, como antecipado anteriormente. Mais especificamente, ele explica o caráter restaurativo de sua nova investida teórica como redescoberta da “consciência” desses princípios. No início da *New Science*, ele esclarece que a chamada “restoration of political Science” significa simplesmente “a return to the consciousness of principles”³¹⁸. Esta “consciência” pode ser interpretada de inúmeras maneiras, por ex.: como um dado sensível, como forma de entendimento, ou mesmo crença existencial. O que se pretende indicar com a ideia de “retorno à consciência dos princípios” é que a atividade de assertar estes princípios é, ela própria, *investigativa*, e não *criativa*. Em outras palavras: o cientista político (ou social) não “inventa” estes princípios, ele os “descobre”, i.e., os desnuda, simplesmente traz à luz (para a consciência) aquilo que passara até então despercebido. Observa-se ademais que, desde este primeiro postulado, simples como é apresentado, Voegelin busca justificar o caráter científico de sua empreitada em firme caráter anti-idealista; parece sugerir: ‘a substância determina a consciência, não o contrário’.

Imediatamente mais importante para nossa investigação é a razão pela qual uma tal restauração é sequer aparentemente necessária. Diz Voegelin:

A restoration of political Science to its principles implies the restorative work is necessary because the consciousness of principles is lost. The movement toward retheorization must be understood, indeed, as a recovery from the destruction of science which characterized the positivistic era in the second half of the nineteenth century.³¹⁹

³¹⁸ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 2. [Traduções livres]: “restauração da Ciência política”; “um retorno à consciência de princípios”.

³¹⁹ Op cit. pp. 3-4. [Tradução livre]: “Uma restauração da Ciência Política aos seus princípios implica que o trabalho restaurador é necessário porque a consciência dos princípios foi perdida. O movimento de reteorização deve ser entendido, de fato, como uma recuperação da destruição da ciência que caracterizou a era positivista na segunda metade do século XIX.”

Não o *gnosticismo*, mas o *positivismo* (como espírito epocal) é imediatamente responsabilizado por “destruir” a consciência dos princípios. Para recuperar aquilo que foi destruído – não os princípios *em si*, mas a consciência de sua presença fenomênica – é que a nova ciência, de caráter restaurativo, é necessária. Já antecipou-se o que se pode entender pelo caráter destrutivo do positivismo, que é sua tendência “negativa” de abandonar “problemas” apressadamente julgados como “falsos” segundo o arbítrio do novo espírito. Acima de tudo, já se viu que esse caráter “destrutivo”, que Voegelin corretamente predica ao positivismo, pode (e deve) igualmente ser associado à Kelsen, como típico representante desta “era”. Com base na exposição anterior, não se pode objetar que essa interpretação da passagem acima seja de algum modo inadequada. E Kelsen, atento ao manifesto, deve ter percebido estes sinais já de relance.

Mas o primeiro sinal de que as críticas ao positivismo, contidas na *New Science*, de algum modo eram voltadas especialmente à Kelsen decorre de uma proposição aparentemente estranha à Teoria Pura. Voegelin sugere que o caráter destrutivo do positivismo decorre fundamentalmente de dois pressupostos, dizendo do primeiro:

[...] the splendid unfolding of the natural sciences was co-responsible with other factors for the assumption that the methods used in the mathematizing sciences of the external world were possessed of some inherent virtue and that all other sciences would achieve comparable success if they followed the example and accepted these methods as their model.³²⁰

O argumento, aparentemente exótico e desimportante, não passou despercebido aos olhos de Kelsen – e por boa razão. Em *Der Autoritäre Staat*, Voegelin havia levantado o argumento especificamente para atacar uma certa tendência do *neokantismo* esposado por Kelsen, a qual deveria ser combatida. Disse, na oportunidade:

While for Kant reason as the essence of the human being was the locus where perception can get hold of a thing in itself, for the neo-Kantian, human beings in society are in essence just as much closed

³²⁰ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4. [Tradução livre]: “[...] o esplêndido desenvolvimento das ciências naturais foi co-responsável com outros fatores pela suposição de que os métodos usados nas ciências matematizantes do mundo externo possuíam alguma virtude inerente e que todas as outras ciências alcançariam sucesso comparável se elas seguissem seu exemplo e aceitassem esses métodos como modelo.”

off, transcending the mind of the perceiver, as is the realm of inorganic nature, and therefore their scientific exploration of it is subject to the same methodological principles as mathematical physics.³²¹

É evidente que o que Voegelin primeiramente chamava de “física matemática” corresponde ao que ele posteriormente chamou “ciências matemáticas do mundo externo”. Ainda assim, não se pode deixar de notar aqui a evidente imprecisão de ambas as formulações. Poucos foram os chamados positivistas (especialmente no século XX) que defenderam seriamente que a matemática fosse uma ciência, ou que observações científicas fossem necessariamente matemáticas. Exceções notáveis que serão lembradas mais adiante são, por exemplo, Moritz Schlick e, com reservas, Carl Menger. Embora tenha havido no século passado uma boa discussão sobre a possibilidade de proposições científicas sem o recurso à linguagem matemática, de modo geral os “positivistas” pareciam seguir a opinião de Wittgenstein no sentido de afirmar que, assim como a lógica de modo geral, também a matemática lida somente com problemas de sintaxe. Nesse sentido, não existe uma “descoberta matemática” propriamente dita, e a matemática deve ser encarada como uma espécie de instrumento lógico útil – somente *talvez* imprescindível – à investigação científica. Kelsen, por sua vez, rejeita o argumento simplesmente lembrando Voegelin que o método de investigação da teoria pura (descritivo-normativo), ainda que realmente no contexto das ciências sociais positivistas, é obviamente do tipo *não-matemático*³²².

Mas Kelsen realmente não precisava ter respondido ao argumento, e Voegelin certamente sabia que a Teoria Pura de seu antigo professor deveria ser omitida caso ele pretendesse defender seu argumento seriamente. Uma defesa séria do argumento, contudo, também não era necessária, e o leitor de Voegelin deve satisfazer-se com encarar este argumento como um floreio ou um tipo de aquartelamento teórico. Afinal de contas, ainda que o argumento não tenha substância, ele ainda possui contexto. E, a partir deste, perceber-se-á que o que Voegelin pretendia era prevenir-se contra o recurso retórico do positivismo ao grande

³²¹ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 166. [Tradução livre]: “Enquanto para Kant a razão como essência do ser humano era o locus onde a percepção pode se apoderar de uma coisa em si, para o neokantiano, os seres humanos na sociedade são em essência igualmente fechados, transcendendo a mente do perceptor como é o reino da natureza inorgânica e, portanto, sua exploração científica está sujeita aos mesmos princípios metodológicos da física matemática.”

³²² KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's “New Science of Politics”. Contribution to the Critique of Ideology. Frankfurt: Ontos Verlag, 2004, p. 13.

sucesso e desenvolvimento das ciências naturais especialmente desde a segunda metade do século XIX, mas mesmo antes, cujo progresso se devia largamente ao movimento de “matematização” dos postulados. Ele precisava sugerir que os elogios do positivismo ao espírito crítico comumente associado ao progresso científico pregresso eram exagerados e, francamente, tolos. E o modo de descreditar essa postura positivista foi uma infeliz tentativa de provocar seu público a acreditar que “os positivistas”, em sua máxima estupidez, buscariam desacreditar como anticientífica toda proposição não expressa ou possível de expressar matematicamente. Esse argumento foi projetado por ele primeiramente contra Kelsen em *Der Autoritäre Staat*³²³, e não parece haver outra razão para Kelsen insistir em combatê-lo na obra posterior. Kelsen, cumpre notar, não pôde deixar de argumentar que o próprio Voegelin não parecia estar muito interessado em defender o argumento que lançara contra os positivistas, e recorreria à incoerência de relativizá-lo ao absurdo, sugerindo que um programa de matematização das ciências sociais nunca fora seriamente intentado por nenhum positivista³²⁴. O propósito desta relativização, no entanto, era justamente resguardar o pequeno potencial retórico que o justificara aos olhos de um “crítico da modernidade” como Voegelin.

Voegelin passa a insistir, então, que a postura que ele buscava atribuir ao positivismo, por si mesma, não era mais do que “harmless idiosyncrasy that would have died out when the enthusiastic admirers of the model method set to work in their

³²³ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 167: “Transcendental-philosophical positivism, in thrall to the extraordinary progress of the natural sciences, is content to call for related methods for the sciences of mental phenomena in order to make similarly drastic progress possible for them. The enthusiasm for the natural sciences is heightened by the admiration for its success in the area of technology.” [Tradução livre]: “O positivismo transcendental-filosófico, enfeitiçado pelo progresso extraordinário das ciências naturais, se contenta em exigir métodos relacionados para as ciências dos fenômenos mentais, a fim de tornar possível um progresso igualmente drástico para eles. O entusiasmo pelas ciências naturais é intensificado pela admiração por seu sucesso na área da tecnologia.”

³²⁴ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 7: “[...] a transfer of methods of mathematical physics in any strict sense of the word to the social sciences has hardly ever been attempted, for the good reason that the attempt would be too patently doomed to fail. The idea of finding a ‘law’ of social phenomena that functionally would correspond to the law of gravitation in Newtonian physics never went beyond the stage of wild talk in the Napoleonic era.” [Tradução livre]: “[...] uma transferência de métodos da física matemática em qualquer sentido estrito da palavra para as ciências sociais quase nunca foi tentada, pela boa razão de que a tentativa estaria claramente fadada ao fracasso. A ideia de encontrar uma ‘lei’ dos fenômenos sociais que correspondesse funcionalmente à lei da gravitação na física newtoniana nunca foi além do estágio de conversa fiada na era napoleônica.”

own Science and did not achieve the expected successes"³²⁵. E seria simples demonstrar o quanto esta suposição estaria equivocada. Basta notar não somente o progresso da econometria e da estatística social nas últimas décadas, mas também, por ex., o trabalho de Paul Samuelson em traduzir matematicamente uma série de postulados keynesianos. Não somente a sociologia “positivista” desenvolveu diversos procedimentos suficientes para a compreensão do comportamento humano de modo geral, como também as ciências econômicas obtiveram um sucesso moderado em explicar e até mesmo prever o comportamento humano em circunstâncias específicas. Mas não haveria muito a ganhar combatendo esta suposição de Voegelin. Tudo o que se pretende com ela é justificar uma investigação sobre o que seria o verdadeiro problema epistemológico de fundo, o qual se esconde por trás da exigência “idiossincrática”, embora “inofensiva”, pela “matematização” das ciências sociais. Disse ele, então, que esta crença positivista

[...] became dangerous because it combined with the second assumption that the methods of the natural sciences were a criterion for theoretical relevance in general. From the combination of the two assumptions followed the well-known series of assertions that a study of reality could qualify as scientific only if it used the methods of the natural sciences, that problems couched in other terms were illusionary problems, that in particular metaphysical questions which do not admit of answers by the methods of the sciences of phenomena should not be asked, that realms of being which are not accessible to exploration by the model methods were irrelevant, and, in the extreme, that such realms of being did not exist.³²⁶

Não há dúvidas de que aquilo que Voegelin chama agora de “problemas ilusórios” corresponde àquilo que ele havia chamado de “falsos problemas” em sua carta à Kelsen, o que novamente posiciona Kelsen no escopo de sua nova crítica, embora ele não tenha sido mencionado. A crítica que Voegelin lança contra a exaltação positivista das ciências da natureza se transforma aqui em algo mais

³²⁵ Op. cit. p. 4. [Tradução livre]: “Idiossincracia inofensiva que teria desaparecido quando os admiradores entusiastas do método modelo o aplicassem à sua própria ciência e não atingissem os sucessos esperados.”

³²⁶ VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4. [Tradução livre]: “[...] tornou-se perigosa porque combinada com a segunda suposição de que os métodos das ciências naturais eram um critério de relevância teórica em geral. Da combinação dos dois pressupostos seguiu-se a bem conhecida série de afirmações de que um estudo da realidade só poderia ser qualificado como científico se usasse os métodos das ciências naturais, que os problemas expressos em outros termos eram problemas ilusórios, que em particular as perguntas metafísicas que não admitem respostas pelos métodos das ciências dos fenômenos não devem ser sequer perguntadas, que reinos do ser que não são acessíveis à exploração pelos métodos modelo seriam irrelevantes e, no extremo, que tais reinos do ser não existiam.”

palpável e, considerando o tempo da publicação, mais contemporâneo: se transforma em crítica à *ideologia do método*. É a ideia de uma certa *primazia do método*, como tal, que é atacada com maior entusiasmo: “the subordination of theoretical relevance to method perverts the meaning of science on principle. Perversion will result whatever method should happen to be chosen as the model method”³²⁷. Ao que parece, o problema do método, da maneira que Voegelin o apresentou, pode ser resumido nesta citação acima sem maiores problemas.

Voegelin parte da consideração – a qual será melhor discutida mais adiante – de que ciências diferentes requerem métodos diferentes, referindo-se silenciosamente ao dualismo alemão entre ciências do espírito e as ciências da natureza. Cumpre observar para o leitor que falseará esta pesquisa retornando à fonte³²⁸: a colocação de Voegelin, na oportunidade, não foi suficientemente precisa para afastar a possibilidade de que ele estivesse se referindo à uma divisão bem mais ampla entre “ciências específicas”; em outras palavras: estaria ele se referindo à distintos *métodos de procedimento* somente. É, contudo, como se perceberá adiante, o contexto histórico de suas críticas³²⁹ que permite o intérprete contemporâneo – assim como Thomassen e outros estudiosos – inferir tanto. Voegelin deixa mais ou menos claro que essa distinção dos métodos implica que as duas ciências – provisoriamente: a *natural* e a *social* (ou *humana*) – possuam também *propósitos* distintos. Nessa consideração, ele sugere que o fetiche positivista consiste simplesmente na inversão da relação entre método e *propósito da ciência*, que ele chama acima de “relevância teórica”. Torna-se clara, assim, a seguinte colocação:

If the adequacy of a method is not measured by the usefulness to the purpose of science, if on the contrary the use of a method is made the criterion of science, then the meaning of science as a truthful account on the structure of reality, as the theoretical orientation of man in his world, and as the great instrument for man's understanding of his own position in the universe is lost.³³⁰

³²⁷ Idem. [Tradução livre]: “a subordinação da relevância teórica ao método, por princípio, perverte o significado da ciência. A perversão independentemente do método que venha a ser escolhido como o método modelo”.

³²⁸ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 5. Antecipa-se aqui que a passagem será mais bem discutida logo mais adiante.

³²⁹ Novamente: será discutido adiante.

³³⁰ Idem. [Tradução livre]: “Se a adequação de um método não é medida pela utilidade para o propósito da ciência, se, ao contrário, o uso de um método é feito o critério da ciência, então o significado da ciência como um relato verdadeiro sobre a estrutura da realidade, como a

Embora seu estilo de discurso seja frequentemente (e voluntariamente) impreciso, não pode haver dúvida quanto ao argumento filosófico que Voegelin busca promover aqui. A grande fragilidade da posição que ele pretende atacar se encontra na circunstância de que a máxima racionalista “o método é a condição de validade das proposições” não pode ser logicamente justificada por si própria ou por uma espécie de *meta-método*; e a filosofia da ciência, como campo de atividade, assume o propósito permanente de justificar o critério justificador das asserções científicas. Voegelin acredita poder escapar desta busca eterna ao postular que o método não é o *princípio justificando*, mas o *instrumento justificado*. Justificado, no caso, pelo *propósito das ciências*. E, como é típico do raciocínio de Voegelin, também esta sua proposição é posta em relação com uma de suas categorias favoritas: a *essência*.

Science is a search for truth concerning the nature of the various realms of being. Relevant science is whatever contributes to the success of this search. Facts are relevant in so far as their knowledge to the *study of essence*, while methods are adequate in so far as they can be effectively used as means for this end.³³¹

Neste sentido, é importante observar também que a proposição de submissão do método ao “estudo da essência” (que qualifica a *relevância teórica* ou o *propósito da ciência*), da qual estamos tratando, acende um alerta para os epistemólogos atentos quanto a reclamação de outra palavra também bastante imprecisa: *ontologia*. Ontologia, aqui considerada de maneira superficial, significa busca pelo domínio cognitivo da essência, de seu ser-em-si-mesmo, da coisa-em-si declarada inconhecível por Kant. E, sem dúvida, esta reclamação causaria certa resistência às considerações de Voegelin. Afinal de contas, seria difícil escarnecer a ingenuidade positivista e, em um só fôlego, sugerir um tipo de realismo igualmente ingênuo. É impossível dizer com certeza se a insistência de Voegelin em recorrer novamente à *essência* como um recurso teórico mais ou menos provisional é sinal de *realismo* (ingênuo ou não), *pragmatismo* ou *ontologia* em um sentido místico ou religioso. Sequer se pode dizer com confiança se a palavra *ontologia* serve ou não ao

orientação teórica do homem em seu mundo e como o grande instrumento para a compreensão do homem sobre sua própria posição no universo, se perde.”

³³¹ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4-5, *grifo nosso*. [Tradução livre]: “A ciência é uma busca pela verdade sobre a natureza dos vários reinos do ser. Ciência relevante é aquela que contribui para o sucesso dessa busca. Os fatos são relevantes na medida em que seu conhecimento para o estudo da essência, enquanto os métodos são adequados na medida em que podem ser efetivamente usados como meios para esse fim.”

desembaraço conceitual pretendido aqui. O que se pode dizer, de fato, em favor de algum esclarecimento interpretativo, é que a defesa de uma *ontologia* não corresponderia à uma nova posição da *New Science*, posto que era também um ingrediente importante da crítica ao positivismo neokantiano de Kelsen em *Der Autoritäre Staat*:

Neo-Kantian transcendentalism avoids exploring these preliminary ontological questions by arguing that a knowable being with perceptible structure does not exist aside from the object of perception under categorical formation. An ontological question preceding the methodological inquiry into the object, the argument goes, is inadmissible. This argumentation is correct insofar as it proceeds tautologically: the object of perception as perceived is categorially constituted, and until it has entered the judgement form through categorization, it is simply not perceived. There is no perception prior to perception; there is no ontological problem prior to the methodological problem.³³²

Ao mesmo tempo, exigiria demasiado esforço insistir nesta discussão, visto que esta palavra também é bastante obscura em significado e especialmente que, ao fim e ao cabo, a qualificação de *ontologia* dificilmente contribuiria conclusivamente para com a interpretação da crítica antipositivista que se está estudando. Por ora, pelo menos, convém mais esclarecer a proposição de Voegelin tal como ele aparentemente a apresentou. Esta proposição, todavia, deve ser tomada por seu valor de face. A opção por aceitá-la ou rejeitá-la pode ser postergada; tudo o que importa agora é compreender o que está sendo dito de modo claro e sistemático.

4.1.4. Necessidade de aprofundamento contextual

Nesse sentido, o que se recolhe do conjunto das passagens indicadas, uma vez adequadamente ordenado, é a proposição assim formulada: a ciência, que é a “busca da verdade”, para que seja “justificada” ou “relevante”, deve revelar algo sobre a “essência” ou a “natureza dos vários reinos do ser”. Esse é o seu “propósito”,

³³² VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 167. [Tradução livre]: “O transcendentalismo neokantiano evita explorar essas questões ontológicas preliminares argumentando que um ser cognoscível com estrutura perceptível não existe além do objeto de percepção sob formação categórica. Uma questão ontológica precedendo a investigação metodológica do objeto, diz o argumento, é inadmissível. Esta argumentação é correta na medida em que procede tautologicamente: o objeto da percepção como percebido é constituído categorialmente, e até que tenha entrado na forma de julgamento através da categorização, simplesmente não é percebido. Não há percepção anterior à percepção; não há problema ontológico anterior ao problema metodológico.”

e o desvio de finalidade que aparentemente caracteriza a ciência política (ou social) positivista resulta em uma “accumulation of irrelevant knowledge”³³³. Essa acusação, como observamos, ele já havia direcionado, em sua tese doutoral, contra a sociologia positivista³³⁴, representada pelo então omitido – agora lembrado – Max Weber. E Kelsen, agora, não perde a oportunidade de observar, um tanto acidamente, que este é somente mais um argumento que Voegelin precisa relativizar radicalmente³³⁵ com fins de resguardar alguma medida de seu potencial retórico.

De todo modo, a esta altura das reflexões, seria difícil não sugerir que o propósito da nova ciência parece se aproximar mais do propósito do antigo trabalho sobre a *Gezweiung* – estabelecer um método para se estudar a “essência” da unidade social – do que a anunciada investigação sobre o conceito de representação³³⁶. Mas esta inferência, por muito adequada que talvez o seja, revela somente parcialmente a amplitude da contenda epistemológica intentada por Voegelin contra o positivismo.

Parte da dificuldade da investigação decorre do fato que, até agora, buscou-se esclarecer o trabalho de Voegelin somente a partir do próprio trabalho de Voegelin; isto é: tratou-se de explicar certas passagens à luz de outras passagens do mesmo livro ou de obras que compartilham com a *New Science* algum tipo de pertinência temática. A estratégia é conveniente inclusive porque permite conectar a nova fórmula de Voegelin com os pressupostos com os quais antes ele havia combatido Kelsen. Ao mesmo tempo, contudo, também é preciso posicionar estas proposições em seu devido “contexto histórico”, para fazer uso de uma generalidade. E talvez haja algo nesse âmbito que amplie nossa compreensão do material estudado. Mas essa restrição autoimposta se justifica em função de duas razões de ordem metodológica: em primeiro lugar, o recurso ao contexto histórico é uma estratégia

³³³ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 8. [Tradução livre]: “acumulação de conhecimentos irrelevantes”.

³³⁴ VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003b, p. 26.

³³⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 9: “Major research enterprises which contain nothing but irrelevant materials are rare, indeed, if they exist at all. Even the worst instance will contain a page here and there of relevant analysis, and there may be grains of gold buried in them that wait for accidental discovery by a scholar who recognizes their value.” [Tradução livre]: “Grandes trabalhos de pesquisa que não contêm nada além de materiais irrelevantes são raros, de fato, se é que existem. Mesmo o pior exemplo conterá uma página aqui e ali de análise relevante, e pode haver grãos de ouro enterrados neles que aguardam uma descoberta accidental por um estudioso que reconheça seu valor.”

³³⁶ Op cit. p. 1.

interpretativa arriscada e que frequentemente leva à resultados enganosos, e seria perigoso pautar conclusões acriticamente em termos holísticos, como se fosse possível/necessário se vislumbrar uma “figura ampla” ou o “espírito do tempo” para então reduzir o debate ao “problema da modernidade” ou de “tradições” e “escolas” de pensamento; mas, em segundo lugar, especialmente porque qualquer crítica literária deve ancorar-se firmemente no material problematizado, mesmo quando, fortuitamente, seu contexto histórico realmente pode contribuir para seu esclarecimento.

Seja como for, esta possível insuficiência poderá agora ser possivelmente remediada.

4.1.5. O episódio da *Methodenstreit*

Uma das observações finais que se pode encontrar no artigo de Thomassen é um tanto curiosa e pode vir a servir para introduzir uma discussão interessante. “In a way”, diz ele, “Kelsen and Voegelin were rehearsing the Central European *Methodenstreit* with fifty years delay in postwar America”³³⁷. Mas o que ele quer dizer com esta palavra? O termo *Methodenstreit*, que talvez pudesse ser formulado em português como *disputa com relação ao método*, pode servir para designar um episódio histórico-intelectual em particular, já pouco atual em conteúdo, ou então uma discussão metodológica mais ampla, a qual abrange inclusive o aludido episódio, e que ainda é na atualidade de interesse acadêmico. Convém discutir ambos brevemente.

O episódio em particular pode ser resumido da seguinte maneira:

A contenda metodológica que se desenrolou outrora entre Schmoller e Menger no campo da economia criou frontes divergentes. Essa contenda nasceu de concepções controversas sobre o papel de teorias gerais nas ciências sociais. Enquanto os “teóricos” insistiam que a economia derivava hipóteses acerca da conexão funcional de fluxos quantificáveis de mercadorias e de capitais junto a sistemas de enunciados analítico-dedutivos e, por isto, podia ser fundamentada como uma teoria econômica matemática, os “historiadores” concebiam o processo econômico como um processo fático vital da

³³⁷ THOMASSEN, Bjørn. Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen’s futile exchange with Eric Voegelin. In **History and Theory**, n.51. Connecticut: Wesleyan University, 2014, p. 450. [Tradução livre]: “De certa forma, Kelsen e Voegelin estavam ensaiando a *Methodenstreit* da Europa Central com cinquenta anos de atraso na América do pós-guerra.”

sociedade, que precisaria ser apreendido a partir das instituições do agir econômico.³³⁸

O resumo, retirado de um livro importante de Habermas, poderia ser apreciado pelo leitor como suficiente, embora algumas questões ainda deveriam ser levantadas. A primeira delas, ironicamente, é que o resumo – embora seja muito útil – não precisaria ser citado, em razão do quanto conhecido é o episódio. Convém trazê-lo porque serve de evidência, ainda que anedótica, de como até mesmo pensadores importantes tendem a recontar o episódio; ou seja: como uma controvérsia acerca do método das ciências econômicas, sociais e humanas (assim posicionadas em graus de generalidade). O nome do episódio – *Methodenstreit* – tende a registrar precisamente esta faceta da narrativa. Se alguma pessoa pergunta “sobre o que trata esta controvérsia”, alguém lhe responde “sobre método científico das ciências sociais”, e complementa “tal pessoa dizia que se deveria estudar economia assim, e outra pessoa dizia assado”. A questão do método, importante ao ponto de motivar a mais ácida das disputas, é apresentada ao leigo como algo absolutamente banal. Esta atitude, em si, é voluminosa em seu silêncio.

Outra questão aparentemente menor, e em respeito à anteriormente citada observação de Thomassen, seria a de lembrar que este debate foi, para todos os efeitos, um debate “centro-europeu”, e na verdade germânico. Os participantes do debate, os “teóricos” e os “historiadores”, escreviam e lecionavam ou na Alemanha, ou na Áustria, entre o final do século XIX e início do XX. É importante lembrar, contudo, que ideias não tem nacionalidade, e que seu lugar e tempo não previnem contra o interesse que o público contemporâneo (conterrâneo ou não) possa ter no assunto. Os otimistas podem supor que a cautela em referenciar o contexto espacial e temporal implica em um necessário alerta para certas dificuldades próprias do período e que estariam refletidas nos textos. Ao mesmo tempo, no entanto, é difícil sacudir a suspeita de que a localização espacial e temporal do episódio sirva retoricamente para afastar as preocupações com os argumentos pela suspeita de serem estrangeiros e/ou anacrônicos – existem “temas correntes” que exigem atenção, afinal de contas.

O problema deste retrato tradicional do episódio é que ele esconde um segredo desconfortável: a *Methodenstreit* não se tratava realmente de uma contenda

³³⁸ HABERMAS, Jürgen. **A Lógica das Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 74.

sobre o método! Pelo menos não somente sobre isso. Vejam, por exemplo, o quanto honestamente Schmoller critica o *atomismo*³³⁹ de Menger:

Es ist in diesen Ausführungen des zweiten Buches manches Richtige; auch dem Sündenregister der historischen Schule wird man teilweise zustimmen können. Aber schließt es die Berechtigung dieser Richtung aus, beseitigt es ihr Verdienst der Vertiefung und Bereicherung der ganzen Wissenschaft? Die Konzessionen, welche Menger zu Eingang des Buches der historischen Betrachtung macht, erschöpfen keineswegs die Bedeutung derselben. [...] Menger sieht [...] nicht, daß alle wichtigeren wirtschaftlichen Erscheinungen räumlich und zeitlich so umfassend sind, daß sie nur einer kollektivistischen Betrachtung, wie sie die Geschichte und die Statistik anstellen, zugänglich sind. Das ist ihm verschlossen, weil er ausschließlich von der singularen Betrachtung der Einzelwirtschaft ausgeht, immer nur an Tausch, Wert, Gelt etc. denkt, nicht an die volkswirtschaftlichen Organe und Institutionen, die das Knochengerüst des volkswirtschaftlichen Körpers ausmachen.³⁴⁰

Quem tem em mente aquele resumo recuperado de um texto de Habermas não percebe as dificuldades desta passagem; entende somente que Schmoller, como um “historiador”, critica o *individualismo* exagerado de Menger em favor de uma abordagem *institucionalista* ou *organicista* para o estudo da economia. “É um desacordo de método”, suspeita o leitor; “e talvez a resposta não esteja nem aqui, nem ali”, pensa ele, “e talvez uma precisemos de abordagem intermediária”. E, cumpre notar, os argumentos parecem muito bons. Por mais que os “teóricos” tenham “vencido” a disputa naquele momento, se sabe hoje que um dos problemas que levou à sua superação foi justamente a rejeição do falseamento estatístico em favor de investigações axiomáticas sobre os princípios da ação humana individualmente considerada. Caso se assuma que a locução “*kollektivitischen*

³³⁹ “Atomismo” era o modo, típico do período, como os “historiadores” criticavam a insistência dos “teóricos” em partir suas considerações do comportamento humano individual; poderíamos chamar hoje, com algumas ressalvas, de “individualismo metodológico”, segundo a proposta de Hayek, que foi aluno de Menger.

³⁴⁰ SCHMOLLER, Gustav. Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften. In *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*. Leipzig: Siebenter Jahrgang, 1888, p. 247. [Tradução livre]: “Existem algumas coisas corretas nestas exposições do segundo livro; também é parcialmente possível concordar com o registro de ofensas da escola histórica. Mas isto impede a justificativa desta empreitada ou elimina a contribuição para o aprofundamento e enriquecimento de ciência em geral? As concessões que Menger faz no início do livro sobre observação histórica de modo algum exaure a importância da mesma. [...] Menger não vê [omiti aqui somente um “auch” (também) que se referia à um trecho suprimido] que os mais importantes acontecimentos econômicos são tão espacial- e temporalmente abrangentes que somente são acessíveis à uma observação coletivista, como as de tipo histórico e estatístico. Isto é impossível para ele porque ele parte única e exclusivamente da observação da economia individual, sempre pensando a seguir em transação, valor, dinheiro, etc., e não nos órgãos e instituições da economia nacional, os quais constituem servem de esqueleto para o corpo da economia nacional.”

Betrachtung" (observação coletivista), acima, significa um "espaço amostral" ou um "agregado", talvez se perceba em Schmoller um economista moderníssimo; do mesmo modo, as referências aos "Organe und Institutionen" podem fazê-lo parecer, para um leitor otimista, um predecessor do institucionalismo econômico contemporâneo. Nada mais falso.

A simples verdade é que a escola histórica da Economia, cuja inspiração e influência diretas vêm da escola histórica do Direito, mimetiza desta o fascínio pelas formas tradicionais e o fanatismo pedante da *nação* – mesmo contra o gênio e as aspirações do *nacional* em particular. Menger sabe muito bem disso, mas ao se defender das acusações de atomismo, erra o cálculo e lamenta somente que os economistas falharam em ser tão conservadores quanto os juristas. O problema do "coletivismo" não decorre de este ser uma ideação política vulgar, tragicamente disfarçada de pressuposto científico. Sequer era época de questionar o nacionalismo teórico – ou aquilo que hoje certos juristas chamam, tardivamente, de *nacionalismo metodológico* – ainda que Menger suspeitasse por boas razões do conceito de "economia nacional" (*Volkswirtschaft*). Certamente que Menger ofereceu boas críticas ao "método" dos historiadores, mas um problema igualmente digno de nota, julgava Menger, era o *socialismo*.

The historical school of jurists utilizes the above notion to arrive at the thesis that law is something above the arbitrariness of the individual, is even something independent of the arbitrariness of the temporary generation of the national body. They state that it is an "organic" structure which cannot and must not be arbitrarily shaped by individuals or by single generations, that it is a structure which, on the contrary, is opposed as something higher to the arbitrariness of the individual, of the entire age, of human wisdom. [...] It concluded that the pioneers of reform ideas accordingly would do well less to trust their own insight and energy than to leave the reshaping of society to the "historical process of development". And it espoused other such conservative basic principles highly useful to the ruling interests. The notion of an analogous conservative orientation in the field of economy was fairly obvious. And a historical school of economists comparable to the historical school of jurists, which would have defended existing economic schools and interests against the exaggerations of reform thought in the field of economy, but especially against socialism, would have fulfilled a certain mission even in Germany and prevented many a later setback.³⁴¹

³⁴¹ MENGER, Carl. *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*. New York: New York University Press, 1985, p. 91-2. [Tradução livre]: "A escola histórica dos juristas utiliza a noção acima para chegar à tese de que o direito é algo acima da arbitrariedade do indivíduo, é mesmo algo independente da arbitrariedade da geração temporária

O leitor estará correto em supor que esta citação não corresponde à totalidade dos argumentos levantados por Menger para defender-se contra as acusações de atomismo. Acentua-se a passagem somente com fins demonstrar como, no episódio da *Methodenstreit*, havia mais em jogo que pequenas discordâncias metodológicas. O assunto era essencialmente, e em um sentido bastante honesto da palavra, *político*. Ademais, acusações como a de “matematização exagerada” das ciências sociais sequer foram pautadas, ou receberam menos atenção que os contemporâneos possam imaginar; de fato, Schmoller aproveita as oportunidades de crítica aos adversários para polemizar contra a hermenêutica histórica de Dilthey, indiscutivelmente não quantitativa em método de procedimento, tanto quanto contra o suposto atomismo de Menger.

A suspeita sobre a narrativa do “mero” desacordo metodológico é acentuada caso se note, por exemplo, que um historiador como Max Weber aproveitou a oportunidade para defender os “teóricos” contra seus colegas “historiadores econômicos”³⁴². Este posicionamento de Weber, para quem tem em mente uma noção tradicional do episódio da *Methodenstreit* – vide o resumo de Habermas, acima – pode parecer surpreendente. Por um lado, sua sociologia comprensiva, cujo objeto principal era a *ação social* espacial e temporalmente localizável, era uma ferramenta que dificilmente poderia ser comparada, por exemplo, com a praxeologia de Ludwig von Mises, cujo objeto era, um tanto paradoxalmente, a *ação humana* sob pressupostos universais e axiomáticos. Também, por outro lado, seu desacordo com outros historiadores dificilmente redundava em algo mais que uma discordância quanto ao sopesamento das fontes; por exemplo, a historiografia weberiana das civilizações antigas é notavelmente mais “economicista” que a de Mommse. É preciso dizer, contudo, que a surpresa desaparece quando se percebe que o

do corpo nacional. Eles afirmam que é uma estrutura ‘orgânica’ que não pode e não deve ser moldada arbitrariamente por indivíduos ou por gerações isoladas, que é uma estrutura que, ao contrário, se opõe como algo superior à arbitrariedade do indivíduo, de toda a época, da sabedoria humana. [...] Concluiu-se que os pioneiros das ideias de reforma fariam bem menos em confiar em sua própria visão e energia do que em deixar a remodelação da sociedade para o ‘processo histórico de desenvolvimento’. Ela defendia outros princípios básicos conservadores altamente úteis para os interesses dominantes. A noção de uma orientação conservadora análoga no campo da economia era bastante óbvia. E uma escola histórica de economistas comparável à escola histórica de juristas, que tivesse defendido as escolas e interesses econômicos existentes contra os exageros do pensamento reformista no campo da economia, mas especialmente contra o socialismo, teria cumprido uma certa missão mesmo na Alemanha e impedido muitos contratemplos posteriores.”

³⁴² HENNIS, Wilhelm. The pitiless ‘sobriety of judgement’: Max Weber between Carl Menger and Gustav von Schmoller – the academic politics of value freedom. In **History of the Human Sciences**, Vol. 4, nº 1. Sage, 1991.

episódio da *Methodenstreit* era menos uma discussão sobre o objeto e o método das ciências sociais que uma discussão acerca do que Weber chamaría de *neutralidade axiológica*, como será possível perceber mais adiante.

4.1.6. Popper I: uma aproximação por meio da crítica geral contra o historicismo

Todas estas complicações nos levam a suspender momentaneamente as considerações sobre o episódio da *Methodenstreit*; mas a palavra, como antecipado, também se refere à uma discussão metodológica mais ampla. O episódio, em si um tanto anacrônico, serviu de marco histórico – uma espécie de ponto de partida provisional (falso, todavia útil) – para uma disputa *aparentemente* menos política. No lugar de Carl Menger, uma plêiade de intelectuais assume a tarefa de encampar a polêmica contra os “historiadores”. E, nesse sentido, o ataque mais impressionante se encontra em um trabalho de três partes escrito por Karl Popper, chamado *The Poverty of Historicism*³⁴³; na primeira parte do qual se pode encontrar, por exemplo, uma representação acerca das razões pelas quais um certo historicismo anti-naturalista resiste a “matematização” e, em geral, ao uso de métodos quantitativos – o que se menciona porque, como vimos, se trata também de uma acusação que Voegelin lançara contra o “positivismo”, igualmente de modo geral.

O trabalho de Popper é emblemático porque ele supera praticamente todas as dificuldades que marcaram o escrito de Menger. Evidentemente, não se pode descartar que seu contato com a obra de Menger, que provavelmente lhe foi apresentada pelo seu professor Friedrich Hayek, lhe permitiu contemplar cautelosamente e melhorar sua própria posição. Seja como for, Popper merece o elogio por inúmeras razões. Por exemplo: apesar de lidar basicamente com os mesmos adversários do antigo economista – e, de fato, ainda *mais* adversários que seu antecessor – seu rigor analítico lhe permitiu um nível de clareza que estivera lamentavelmente ausente no trabalho de Menger; a orientação analítica que lhe é típica não somente permitiu uma clara exposição dos problemas gerais do historicismo, mas também fez com que sua crítica relativamente pormenorizada não

³⁴³ Com relação ao número indicado de partes, explicamos se tratar dos três artigos publicados na revista *Economica: new series*, e que mais tarde seriam republicados no formato de livro cuja divisão interna é quadripartite – em nossa opinião, uma opção infeliz por mais de um motivo. POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism I: A Criticism of Historicist Methods*. In **Economica: New Series**, Vol. 11, nº 42. Londres: Blackwell, 1944; POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism II*. In **Economica: New Series**, Vol. 11, nº 43. Londres: Wiley, 1944; POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism III*. In **Economica: New Series**, Vol. 12, nº 46. Londres: Wiley, 1945.

se tornasse ela própria repetitiva, imprecisa e labiríntica. Em um exemplo conveniente, dadas as considerações pregressas, Popper opta por uma dura e necessária crítica do holismo historicista, mas ao mesmo tempo evita defender algumas aporias do atomismo austríaco cuja orientação metodológica dificilmente resistiria ao critério popperiano de demarcação. De modo geral, a obra persiste precisamente porque Popper acumulava ambas as qualidades de especialista genuíno e de intelectual inventivo, ambas somadas ao seu notável acúmen crítico. É possível dizer, todavia, que a ampla teia produzida pelo filósofo naquele seu trabalho também permitiu que algumas criaturas perigosas, pequenas e discretas, escapassem pelos espaços da trama.

Voegelin, embora ele próprio não fosse um historiador, não somente reclamava que a teoria política deveria ser simultaneamente uma teoria da história, como também era indiscutivelmente culpado de um bom número dos pecados que Popper predicara ao historicismo. Mas, ao que parece, a crítica de Popper, em todo seu estilo geral e amplo, termina por, paradoxalmente, abranger demais. E certamente abrange muito mais do que o tipo de doutrina representada por Voegelin, de modo que a acusação de “historicismo”, embora justa, não ajuda realmente a esclarecer a polêmica de Voegelin contra o positivismo, e nem a armadilha de sua própria posição. Talvez seria mais adequado dizer que, em seu relatório das inúmeras faláciais historicistas, Popper deixou de se ocupar do principal problema de fundo: *o que havia motivado o recurso às faláciais investigadas*³⁴⁴. Tudo isso para dizer que, mesmo caso se tome o termo *Methodenstreit* em seu sentido mais amplo, e mesmo que se reconheça Voegelin em seu papel de participante na controvérsia histórica sobre o método das ciências sociais, ainda assim a especificidade de seus argumentos se perde – e Voegelin escapa à teia.

4.1.7. Crítica do positivismo como defesa do dualismo científico

Se a controvérsia do método é realmente central para a compreensão da *New Science*, e se o signo da *Methodenstreit* pode ajudar a esclarecer nosso objeto, e,

³⁴⁴ Por justiça, anota-se que a terceira parte do trabalho, que corresponde ao terceiro artigo publicado, contém alguns palpites interessantes, mas sua abordagem ampla também aqui prejudica sua utilidade; novamente, o problema é que faltam os materiais exemplares que correspondam às críticas ajuntadas. Sem estes materiais, toda crítica se relativiza e torna-se parcialmente estéril. O *historicismo*, categoria improvisada por Popper para arranjar suas críticas, não era uma “escola” coerente como a dos historiadores atacados por Menger; e mesmo a coerência de “escolas” e “correntes” é mais questionável do que nós – das “humanidades” – estamos dispostos a admitir.

ainda, se ela desvela realmente uma oposição de Voegelin ao positivismo de Kelsen, este é um argumento que deve ser investigado sob um outro ângulo. E parece que o melhor seria partir da seguinte passagem da *New Science of Politics*, já aludida anteriormente:

Different objects require different methods. A political scientist who tries to understand the meaning of Plato's *Republic* will not have much use for mathematics; a biologist who studies a cell structure will not have much use for methods of classical philology and principles of hermeneutics. This may sound trivial, but disregard for elementary verities happens to be one of the characteristics of the positivistic attitude; and hence it becomes necessary to elaborate the obvious.³⁴⁵

Um conceito provisório do qual se pode lançar mão para a compreensão dos argumentos de Voegelin em seu devido contexto histórico é o de *dualismo metodológico*, já introduzido no capítulo anterior para descrever um importante artifício teórico kelseniano sobre o qual tratar-se-á mais tarde. A ideia que se evoca, de modo geral, se refere ao dualismo tipicamente alemão que cinde logicamente dois domínios das ciências. Não existe necessariamente um acordo quanto ao modo correto de operar esta cisão; é possível aludir à antiga distinção entre *Natur-* e - *Geisteswissenschaft*, ou então recorrer à outras disjunções possíveis, embora igualmente antiquadas, como entre ciências *sociais* e *físicas*, *hermenêuticas* e *exatas*, ou, mais polemicamente, a popular disjunção entre as *humanidades* e a *ciência* propriamente. A ideia é que existam dois – e dois somente – reinos da razão ou da metafísica racional, e que toda atividade acadêmica teórica e toda técnica humana corresponda rigidamente à um ou outro dentre estes domínios. Na mais frouxa das hipóteses, um sociólogo do conhecimento poderá recorrer aos domínios como tipos ideais, para então atribuir valor interpretativo relativo aos conceitos. Caso se pretenda reclamar que ambos os domínios podem igualmente ser caracterizados como *ciência*, ainda que *ciências* de tipos *distintos*, torna-se necessário qualificar esta distinção segundo critérios lógicos de primeira ordem. A doutrina de Kelsen, que é um tanto única no campo positivista, reclamaria que a distinção se encontra no *método*, posto que é o método que condiciona a observação, e esta, por sua vez, o

³⁴⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 5. [Tradução livre]: “Objetos diferentes requerem métodos diferentes. Um cientista político que tenta entender o significado da República de Platão não terá muita utilidade para a matemática; um biólogo que estuda uma estrutura celular não terá muita utilidade para os métodos da filologia clássica e os princípios da hermenêutica. Isso pode parecer trivial, mas o desrespeito pelas verdades elementares é uma das características da atitude positivista; e, portanto, torna-se necessário elaborar o óbvio.”

objeto; este dualismo metodológico de Kelsen se resume a distinção entre dois modos de observar, o causal e imputativo. Em sentido contrário a esta posição, Voegelin levanta o argumento de que a distinção se encontra no *propósito* das ciências, tal como antecipado.

Nesta passagem acima, Voegelin parte do pressuposto óbvio de que o biólogo e o cientista político, ambos supostamente cientistas, investigam objetos distintos. Ele somente indica, todavia, que ambos possuem métodos distintos de procedimento; ele quer que o leitor entenda que a matemática é um instrumento útil ao segundo, e que a filologia e os “princípios da hermenêutica” são mais úteis ao primeiro. E, que ele não faça nenhuma distinção entre *instrumentos lógicos* e *métodos de procedimento*, é um interessante *slip of the tongue* presente no argumento; afinal, quem mais estaria disposto a sugerir que a matemática seja um método de procedimento? E quanto à filologia?

Mais importante, contudo, é o argumento implícito nesta colocação, o qual somente pode ser resgatado pela leitura sistemática oferecida anteriormente. “Objetos diferentes”, disse ele, “requerem métodos diferentes”. O argumento é circinal e facilmente se perde de vista o problema no que está sendo, de fato, dito. Mas o que ele pretende deixar implícito, fundamentalmente, é o seguinte: se os objetos da ciência política e da biologia pertencessem a um mesmo gênero ou classe de objetos, e, portanto, fossem comparáveis em alguma medida, os métodos de procedimento (como a matemática ou a filologia) seriam também, em alguma medida, comensuráveis e úteis para ambos os cientistas. Que o biólogo e o cientista político façam uso de métodos de procedimento distintos (como a matemática ou a filologia) é, para ele, a prova lógica de que seus objetos de estudo são distintos, i.e., não pertencem à um mesmo gênero de objetos. Como esta diferença é fundamental e incontornável, também o é o fato de que cientistas políticos e biólogos sejam fundamentalmente tipos distintos de cientistas. Ambos são cientistas somente porque “buscam a verdade”, mas as verdades buscadas são qualitativamente diferentes, e a razão é que suas ciências têm “propósitos” distintos.

O problema da insistência positivista na primazia do método é que se atropela esta diferença supostamente fundamental entre os objetos. Ou melhor, é que o cientista político, especificamente, busca investigar um tipo de objeto com os métodos que seriam mais adequados para a investigação de outro tipo de objeto, aquele investigado por biólogos, por exemplo. As estratégias que seriam mais

adequadas para o esclarecimento – a desnudação – do objeto são postos de lado em favor de um apego irracional à instrumentos estranhos ao propósito de sua investigação.

Convém um parágrafo parentético. É impressionante como facilmente se percebe que a questão não é “trivial” e nem “óbvia” como Voegelin quis fazer parecer. A insistência de um neokantiano como Kelsen na elaboração e na crítica permanente do método científico decorre da compreensão de que o método “produz” o objeto, ou melhor: de que se “produz” um determinado conhecimento sobre qualquer coisa somente com respeito aos pressupostos que constrangem a observação; um método diferente produzirá um objeto diferente, e ambos os objetos, quando comparados, tornam-se incomensuráveis. Weber teria dito, certa vez, que jamais seria possível uma teologia científica, por exemplo, por esta mesma razão³⁴⁶, pois não importa o quão racional seja a investigação teológica se ela invariavelmente precisa partir de certos pressupostos estranhos ao método científico. A relação entre método e objeto, para Kelsen, é, portanto, perfeitamente inversa à imaginada por Voegelin. Não é o objeto que exige um método adequado, é antes um método racionalmente inobjetável que produz um objeto adequado ao conhecimento racional. O cientista produz a proposição científica com recurso à um método de procedimento tanto quanto um padeiro produz o pão segundo uma receita. Mudando a receita, teremos um pão diferente. O padeiro crítico precisa entender a relação que existe entre a receita e o pão. Não existe uma espécie de pão essencial que pode ser preparado com a receita correta³⁴⁷; muito menos um pão que exija esta receita. A

³⁴⁶ WEBER, Max. “Objectivity” in Social Science and Social Policy. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949, p. 83.

³⁴⁷ Existe uma discussão importante que infelizmente não pôde ser alocada no plano da tese; portanto, farei um comentário que poderá ser um tanto extenso para o tipo de nota de roda-pé que pretendíamos preservar neste trabalho, mas ao mesmo tempo muito curto para encerrar a discussão de uma vez. O leitor estaria correto em apontar criticamente, e em detrimento de minhas considerações, o correlato entre a ideia de pão fundamental – com a qual se compara a experiência de cada pão em particular – com aquela proposição kelseniana de norma fundamental – com a qual se indica logicamente a experiência de cada norma em particular. O argumento estaria somente parcialmente correto, no entanto. Primeiramente porque existe uma certa confusão quanto à natureza e à função teórica da norma fundamental, a qual Kelsen, erroneamente caracterizava como meramente hipotética. É inclusive possível que Kelsen tenha herdado este erro do próprio Kant, quem disse, por exemplo, em uma digressão no contexto de sua explicação sobre o uso regulativo das ideias da razão pura: “Among the different kinds of unity according to concepts of the understanding belongs the causality os a substance, which is called ‘power’ [Kraft; cuja tradução mais feliz, neste contexto, talvez tivesse sido *faculdade*]. At first glance the various appearances of one and the same substance show such diversity that one must assume almost as many powers as there are effects, as in the human mind there are sensation, consciousness, imagination, memory, wit, the power to distinguish, pleasure, desire, etc. Initially a logical maxim bids us to reduce this apparent variety as far as possible by discovering hidden identity trough comparison [...]. The idea of a **fundamental power** – though logic does not at all

ideia do pão é, na linguagem kelseniana-kantiana, um artifício lógico-transcendental – mas não um algo transcendente! Se considerado *em si*, o pão não tem nenhum propósito em especial, nem sequer saciar a fome, tanto quanto o trigo não tinha o propósito de tornar-se pão; é, na verdade, o padeiro que precisa imaginar como ele próprio ou seus clientes preferirão o pão-por-vir, e como ele poderá balancear uma receita saborosa, saldável, comerciável e de baixo custo. Porque isto também não é “óbvio” ou “trivial” para Voegelin? Talvez a resposta se encontre no próximo capítulo.

Por ora, o leitor notará que o que se disse no parágrafo anterior parece sarcasmo; este não é o caso. A observação diz respeito aos problemas que Voegelin imaginava serem decorrentes dessa suposta insensatez positivista. É certo que Voegelin estava perfeitamente ciente desta posição neokantiana de Kelsen, e precisava combatê-la de alguma maneira. Disse ele em *Der Autoritäre Staat*:

ascertain whether there is such a thing – is at least the problem set by a systematic representation of the manifoldness of powers. The logical principle of reason demands this unity as far as it is possible to bring about, and the more appearances of this power and that power are found to be identical, the more probable it becomes that they are nothing but various expressions of one and the same power, which can be called (comparatively) their **fundamental power**. One proceeds in just the same way with the rest of the powers. These comparatively fundamental powers must once again be compared with one another, so as to discover their unanimity and thereby bring them close to a single radical, i.e., absolutely fundamental, power. But this unity of reason is merely hypothetical", cf. KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 593-4 (B677). É, todavia, disputável se Kant fazia ou não uso da categoria *hipotético* para significar *possivelmente real* ou, de qualquer modo, mais que *uma ideia útil*. Pareceria mais adequado sugerir que existe no raciocínio uma identificação falaciosa entre *necessidade lógica* e *probabilidade hipotética*. O intuito da passagem era somente demonstrar como uma certa ideia da razão pura se prestava a um uso regulatório da experiência possível, com isso permitindo o encerramento lógico da unidade da razão. Que a ideia de um “poder fundamental”, aludido por Kant, tanto quanto uma “norma fundamental”, sobre a qual insistia Kelsen, não fosse, na verdade uma hipótese, muito menos que se referisse à uma “essência” presumida somente porque possível (mas não necessária) é agora uma obviedade para os contemporâneos. Kelsen corrigiu o caráter teórico de sua norma fundamental somente em obra póstuma, e o que era uma hipótese ousada tornou-se ficção útil. No entanto, isso não fez mais que reafirmar a função cognitiva que ela já vinha desempenhando desde seus trabalhos anteriores. [Tradução livre]: “Entre os diferentes tipos de unidade de acordo com os conceitos do entendimento, pertence a causalidade de uma substância, que é chamada de ‘poder’ [Kraft; cuja tradução mais feliz, neste contexto, talvez tivesse sido faculdade]. À primeira vista, as várias aparências de uma mesma substância mostram tal diversidade que se deve supor quase tantos poderes quantos efeitos existem, pois na mente humana há sensação, consciência, imaginação, memória, sagacidade, o poder de distinguir, prazer, desejo etc. Inicialmente, uma máxima lógica nos convida a reduzir ao máximo essa variedade aparente, descobrindo a identidade oculta por meio da comparação [...]. A ideia de um poder fundamental – embora a lógica não assegure de forma alguma se existe tal coisa – é pelo menos o problema colocado por uma representação sistemática da multiplicidade de poderes. O princípio lógico da razão exige esta unidade tanto quanto seja possível de se realizar, e quanto mais as aparências deste poder e daquele poder são idênticas, mais provável se torna que eles não são nada além de várias expressões de um único e mesmo poder, o qual pode ser chamado (comparativamente) poder fundamental em relação aos demais. Procede-se da mesma maneira com o resto dos poderes. Esses poderes comparativamente fundamentais devem ser novamente comparados entre si, de modo a descobrir sua unanimidade e assim aproximá-los de um único poder radical, isto é, absolutamente fundamental. Mas essa unidade da razão é meramente hipotética”.

When we listed the neo-Kantian methodological principles, we pointed out that they are in no way Kantian but peculiarly neo-Kantian. Kant (we are willing to admit in order to avoid further extensive discussions, though it does not hold true in detail) applied these principles in his critique of the mathematical natural sciences; regarding the phenomenon of "man in society and state," however, he examined the thing in itself. In the natural sciences, the thing in itself was inaccessible and opened itself to understanding only as a phenomenon in scientific judgements, but in the case of the human being and society, the essence of being was itself accessible and could be made the object of direct observation.³⁴⁸

Esta antiga passagem esclarece uma série de questões quanto à interpretação do breve argumento anti-metodológico da *New Science*. Primeiramente, ela fornece uma pista quanto à suspeita ontológica, por assim dizer. Esta citação permite confirmar em alguma medida que, por detrás do argumento de que as duas ciências do dualismo teriam *propósitos* diferentes, se encontra o argumento – somente pressuposto na *New Science* – de que os objetos gerais das ciências seriam qualitativamente diferentes. E no que consiste esta diferença qualitativa? Precisamente na cognoscibilidade da coisa considerada em si mesma – a essência. Voegelin sugeria então – embora em caráter provisório – que, quanto ao objeto das ciências naturais, que era *externo* por natureza, não haveria maiores problemas em tratá-lo assim como os positivistas faziam, i.e., como uma essência ausente, cuja inacessibilidade justificava o recurso a hipóteses mais ou menos (e progressivamente *mais*) úteis em referência a fenômenos. O conhecimento do fenômeno é a resposta necessária à impossibilidade do conhecimento do númeno – a mera representação é o refúgio do filósofo natural, razoavelmente cansado de se ver enganado pela miragem do ser externo, do ser aí. Mas o objeto das ciências sociais, sendo *interno* em natureza, seria por sua vez *diretamente acessível* ao observador esclarecido, posto que livre do constrangimento dos sentidos. As ideias de *externo* e *interno*, com as quais se torna possível preditar os objetos, não podem ser adequadamente discutidas aqui; nos resignamos somente a lembrar o leitor que

³⁴⁸ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989 [Tradução livre]: "Quando listamos os princípios metodológicos neokantianos, apontamos que eles não são de forma alguma kantianos, mas peculiarmente neokantianos. Kant (estamos dispostos a admitir para evitar discussões mais extensas, embora não seja verdadeiro em detalhes) aplicou esses princípios em sua crítica das ciências naturais matemáticas; sobre o fenômeno do "homem na sociedade e no estado", porém, ele examinou a coisa em si. Nas ciências naturais, a coisa em si era inacessível e se abria à compreensão apenas como fenômeno em juízos científicos, mas no caso do ser humano e da sociedade, a própria essência do ser era acessível e podia ser objeto de observação direta."

esta terminologia também apareceu em passagens da *New Science* citadas anteriormente neste capítulo.

Com isso se esclarece outra questão que Voegelin havia deixada implícita no seu argumento anti-metodológico: se a proposição positivista da primazia do método era, em todo caso, um equívoco perigoso para o desenvolvimento das ciências sociais, era também um equívoco conveniente ou, no mínimo, inconsequente para o desenvolvimento das ciências da natureza. Ele não pretendia negar o avanço das ciências naturais, e certamente não era tolice positivista o intento de esclarecer e reforçar este progresso. Somente se insistia que a fórmula do método, que era suficiente para assegurar a qualidade das proposições científico-naturais, não era de modo algum adequada para os cientistas sociais, e, na verdade, levava à resultados perigosos ou inúteis.

4.1.8. Crítica do positivismo como defesa do dualismo científico (continuação)

Assim compreendido no contexto histórico da *Methodenstreit*, portanto, podemos finalmente esclarecer que **o propósito do argumento voegeliniano contra o positivismo era, na realidade, a manutenção do dualismo metodológico contra o monismo metodológico** que reclamava haver somente uma única ciência ou um único método apto a selecionar proposições e esclarecer o objeto da investigação científica. É o monismo metodológico positivista que rejeita como *anti-científico*, como *sem sentido* ou como *falso problema*, todas as postulações da verdadeira ciência da política que Voegelin tentava recuperar.

Duas coisas precisam ser ditas agora: primeiramente, que a diferença entre as posições de Kelsen e de Voegelin não é tão insignificante quanto a carta do segundo tenta fazer parecer. Na verdade, até este ponto da investigação, esta “pequena” diferença parece ser toda a razão de Voegelin ter escrito a sua *New Science of Politics*; de fato, esta “pequena” diferença também é o que parece, até o presente momento, ter motivado a crítica à Kelsen em *Der Autoritäre Staat*. Em segundo lugar, contudo, é preciso dizer que a seguinte afirmação é enganosa: “The accumulation of theoretically undigested, and perhaps undigestible, facts [...] is of much greater importance than such attractive oddities as the ‘unified science’”.³⁴⁹

³⁴⁹ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 9. [Tradução livre]: “A acumulação de fatos teoricamente não digeridos, e talvez não digeríveis, [...] é muito mais importante do que esquisitices atraentes como a ‘ciência unificada’”.

Alguns esclarecimentos conceituais são necessários. Primeiramente, que esta tese empresta as palavras *monismo* e *dualismo* do influente positivista Moritz Schlick; embora sua precisa posição quanto à estas categorias precisaria ser criticamente revista em um outro trabalho³⁵⁰. Um nome alternativo para designar a posição monista deste esquema poderia ser *fiscalismo*, que era como o Círculo de Viena primeiramente entendia sua própria posição, ou pelo menos foi o que sugeriu certa vez Otto Neurath³⁵¹, embora ele mesmo teria estranhado essa nomenclatura mais tarde; no mínimo, ela serve para demonstrar a centralidade do trabalho de Carnap naqueles primeiros anos do Círculo³⁵², prova da qual também temos no testemunho de Hempel³⁵³. Seguindo esta tendência, Felix Kaufmann também se referiu certa vez aos termos desta disjunção como *naturalismo* (posição monista) e *anti-naturalismo* (posição dualista), na primeira parte de uma importante publicação sua³⁵⁴.

³⁵⁰ SCHLICK, Moritz. **General Theory of Knowledge**. New York/Wien: Springer, 1974, pp. 325-6: “The result we have arrived at is to be welcomed in the interest of a unified, truly satisfactory world view. For the dualistic world picture put forward by the supporters of interaction necessarily carries with it the renunciation of complete knowledge of the world. On that view, the universe divides into two realms. Only one of these, the ‘physical’, is open to exact, quantitative concept formation; the other, the world of the mental, can never be made subject to such conceptualization. The concepts of the various mental magnitudes must always stand side by side; they do not admit of being derived from one another, since, as we verified above, such derivation can be achieved only by the quantitative method of natural science. [...] [W]e are thoroughly convinced that all the qualities of the universe – all being whatsoever – are of one kind in so far as the can be made accessible to knowledge by means of quantitative concepts. In this sense we embrace a monism.” [Tradução livre]: “O resultado a que chegamos deve ser bem-vindo no interesse de uma visão de mundo unificada e verdadeiramente satisfatória. Pois a visão de mundo dualista apresentada pelos defensores da interação necessariamente traz consigo a renúncia ao conhecimento completo do mundo. Nessa visão, o universo se divide em dois reinos. Apenas um deles, o “físico”, está aberto à formação de conceitos exatos e quantitativos; o outro, o mundo do mental, nunca pode ser submetido a tal conceituação. Os conceitos das várias grandezas mentais devem estar sempre lado a lado; não admitem derivar uma da outra, pois, como verificamos acima, tal derivação só pode ser feita pelo método quantitativo das ciências naturais. [...] [Nós] estamos completamente convencidos de que todas as qualidades do universo – todos os seres – são de um tipo na medida em que podem ser acessíveis ao conhecimento por meio de conceitos quantitativos. Nesse sentido, abraçamos um monismo.”

³⁵¹ NEURATH, Otto. PHYSICALISM: The Philosophy of the Viennese Circle. In **The Monist**, Vol. 41, nº 4. [Sem local]: Heleger Institute, 1931, pp. 618-623.

³⁵² CARNAP, Rudolph. Physikalische Begriffsbildung / Physical Concept Formation. In **The Collected Works of Rudolph Carnap**; Volume I: Early Writings. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 339 e ss. Caso se estranhe a titulação, adianto que se trata realmente de uma edição bilíngue do texto de 1929.

³⁵³ HEMPEL, Carl Gustav. The old and the new ‘Erkenntnis’. In **Erkenntnis**. 1975, pp. 1-4.

³⁵⁴ KAUFMANN, Felix. The significance of methodology for the social sciences. In **Social Research**, Vol. 5, nº 4. New York: The New School, 1938, p. 455: “It can be shown that the greater part of the discussion concerning the methods of social Science in general, or of single social sciences, is dominated, more or less consciously, by the question of the relation of these methods to those of physics. This is not very surprising. The achievements of physics during the past century – especially their application to technology – are so outstanding that we are tempted to conclude that if the methods of physical research are not inapplicable to the social sciences for reasons of principle, the we should certainly make use of them, since they have functioned so brilliantly. Social philosophers – according to whether or not they believe that these methods are applicable – are divided into naturalists and anti-naturalists.” [Tradução livre]: “Pode-se mostrar que a maior parte

Mesmo com o avançar dos anos, a posição doutrinária do Círculo de Viena, que viria a ser conhecida simplesmente como *positivismo lógico* ou *empirismo lógico*, permaneceria a mesma. De fato, esta é a posição que Voegelin parece aludir na sua citação acima. A “unified science” mencionada por Voegelin, a qual, enquanto proposta, que correspondia perfeitamente às noções anteriormente indicadas de *monismo*, *naturalismo* e *fiscalismo*, foi um programa de sistematização geral – de desenvolvimento enciclopédico – da ciência. Esta iniciativa partiu dos líderes do Círculo de Viena (Carnap, Neurath³⁵⁵ e Schlick), acompanhados de alguns correligionários³⁵⁶. É importante esclarecer, portanto, que o comentário de Voegelin é enganoso não somente porque, obviamente, o suposto problema do “acúmulo de fatos irrelevantes” não pode ser maior que o posicionamento monista que lhe dá causa; e é importante lembrar a esta altura que a menção do suposto acúmulo não passava de um artifício retórico para descreditar o monismo destrutivo dos positivistas. A real cilada se encontra, todavia, no silêncio de Voegelin quanto aos promotores da “unified science”, muito embora na época os seus nomes fossem amplamente conhecidos; de fato, ele se refere à esta postura como uma “esquisitice atraente” precisamente para deixar implícito que os argumentos de seus defensores – “seja lá quem forem” – são tolos e não merecem maior atenção.

4.1.9. Conceito de verificabilidade e o monismo do Círculo de Viena

Mas no que consistia, afinal de contas, a “unidade” da “ciência unificada” segundo o empirismo lógico? O assunto é mais problemático do que parece à primeira vista, pois o Círculo de Viena era menos internamente coerente que seus críticos (e eles mesmos) davam a entender. Mas o leitor já pode adivinhar que se poderia resumir a resposta, ainda que em perigosa síntese, como sendo

da discussão sobre os métodos das ciências sociais em geral, ou das ciências sociais isoladas, é dominada, mais ou menos conscientemente, pela questão da relação desses métodos com os da física. Isso não é muito surpreendente. As conquistas da física durante o século passado – especialmente sua aplicação à tecnologia – são tão notáveis que somos tentados a concluir que, se os métodos de pesquisa física não são inaplicáveis às ciências sociais por razões de princípio, certamente deveríamos fazer uso deles, já que eles têm funcionado tão brilhantemente. Os filósofos sociais – segundo acreditam ou não que esses métodos são aplicáveis – dividem-se em naturalistas e antinaturalistas.”

³⁵⁵ Eu gostaria somente de indicar aqui uma contribuição de Neurath para a encyclopédia, especificamente pela proximidade com nosso campo específico de pesquisa; me refiro à um trabalho que poderia ser considerado, no contexto de nossa discussão até aqui, como um tratado metodológico. Cf. NEURATH, Otto. Foundations of the Social Sciences. In **International Encyclopedia of Unified Science**, Vol II, nº 1. Chicago: University of Chicago, 1944.

³⁵⁶ Sobre a iniciativa, ver, especialmente, KAUFMANN, Felix. **Unified Science**. In Social Research, Vol. 6, nº 3. New York: The New School, 1939, pp. 433-7.

simplesmente: *no método!* Mas isso é dizer muito pouco, então serão necessárias algumas considerações sobre o *critério de verdade* – i.e. o *método* – do empirismo lógico.

É difícil dizer que os empiristas lógicos possuíam um *método* claro e digno do nome, mas é certamente verdadeiro que havia uma concordância ampla de natureza *metodológica* no círculo. *Metodologia* sendo a reflexão teórica sobre o método. Neste sentido, para uma compreensão geral acerca dos argumentos e conclusões pacíficos, recomenda-se o texto *On the Logical Positivists' Theory of Truth* de Hempel³⁵⁷. No momento, contudo, é possível seguir diretamente ao ponto central da *Teoria da Verdade* lógico-empirista – a joia da coroa, por assim dizer, da filosofia do Círculo de Viena. Isso porque, para além de quaisquer outros tópicos de controvérsia que possam ser evocados, o que caracteriza o núcleo duro do positivismo lógico é a defesa e os argumentos em torno do conceito de *verificabilidade*.

Ninguém fundamentou melhor o trabalho de “policimento científico” das publicações científicas no século passado que os empiristas lógicos. Eram eles que insistiam na retórica de que certas proposições exageradamente “filosóficas”, ou “metafísicas”, se ocupavam daquilo que Voegelin chamou nas citações anteriores, de “falsos problemas” ou “problemas ilusórios”. Na linguagem própria do Círculo, contudo, tratava-se antes de questões ou problemas “sem sentido”. A Teoria da Verdade do empirismo lógico era, portanto, uma Teoria do Sentido. E o conceito de verificabilidade traduzia o critério final segundo o qual se poderia dizer de uma determinada proposição, que ela tenha ou não *sentido*.

Assitiria, aqui, uma breve explicação da asserção. Da maneira como o Círculo compreendia sua posição, eles estariam contribuindo para a solução do antigo problema da indução. E, nesse sentido, assumindo uma posição favorável a Hume, e contrária a Kant. Eles aceitavam a disjunção humeana entre *questões de fato* e *relações de ideias*, que correspondia aos conceitos kantianos de *juízo sintético a posteriori* e *juízo analítico a priori*, respectivamente. Se opunham, por outro lado, a noção de *juízo sintético a priori*, que era a suposta conquista crítica da razão pura, sustentando ser ilógico assumir que se possa afirmar que *uma proposição seja verdadeira* antes de que se possa *confirmar a proposição por meio da experiência*. Somente se pode aceitar que uma proposição seja verdadeira após sua confirmação

³⁵⁷ HEMPEL, Carl Gustav. *On the Logical Positivists' Theory of Truth*. In **Analysis**, Vol. 2, nº 4. Oxford: Oxford University Press, 1935.

pela experiência. À esta confirmação se dá o nome de *verificação*. E esta *não* é a mesma coisa que *verificabilidade*.

Veja-se bem: o que se reclamava era que somente uma proposição *possível* de ser confirmada através de procedimento de verificação poderá ser *possivelmente* verdadeira. Acentua-se o uso duplo da predicação de possibilidade na frase anterior para remeter a distinção que Schlick fez entre *possibilidade empírica* e *possibilidade lógica*³⁵⁸. Que uma proposição tenha sido submetida a um procedimento de verificação e, em função deste, tenha sido confirmada, sendo declarada verdadeira, ou então tenha sido rejeitada como falsa, são ambas *possibilidades empíricas*. Poder dizer que a proposição é *realmente* verdadeira ou falsa é, sem dúvidas, algo muito importante, mas também secundário na ótica do Círculo. Mais importante é poder dizer se é ou não possível verificar ou não uma proposição tal como ela foi articulada; esta possibilidade já não é empírica, mas lógica. Haverá situações em que, por exemplo, por insuficiência de tecnologia ou de fundos, não será possível realizar a verificação empírica, ou seja, não será possível atender-se às condições que atestariam a veracidade ou a falsidade de uma determinada proposição, mas isso não implica que esta não seja, em si, verificável. Uma proposição empiricamente verificável, mesmo que não possamos dizer com segurança que ela seja verdadeira ou falsa, *faz sentido*. Uma proposição que não seja verificável empiricamente, *não faz sentido*. Já aludimos à esta posição no início deste capítulo.

Seria interessante saber se Schlick por acaso faz um uso equivocado do termo *possibilidade* para se referir à conjunção *possibilidade lógica*, e, para os efeitos desta investigação, talvez seria mais adequado tratar-se de *validade*; mas este possível equívoco formal não prejudica a clareza do argumento oferecido. Fundamentalmente: uma proposição sem sentido é uma não-proposição; ela *parece* dizer alguma coisa, mas não diz nada – é mero jogo de palavras. Uma proposição não verificável é logicamente viciada e não factualmente falsa, assim como qualquer erro analítico – pensem em “círculo quadrilátero” ou “solteiro casado”.

Finalmente, a *unidade* de uma *ciência unificada* diz respeito a relação lógico-funcional entre enunciados *empiricamente* verificáveis. Na medida em que a validade lógica de uma determinada proposição verificável repousa sobre a validade lógica de outra proposição verificável, uma quantidade crescente de proposições empiricamente possíveis repousaria na verificabilidade de uma quantidade também

³⁵⁸ SCHLICK, Moritz. Meaning and Verification. In *The Philosophical Review*, Vol. 45, nº 4. Duke University, 1936.

crescente de proposições mais elementares. Este corpo de proposições logicamente encadeadas assume a forma de uma estrutura ou sistema cuja coerência interna é determinada pela relação atributiva de sentido que parte da verificabilidade de proposições simples e robustas, permitindo a postulação das condições semânticas de sentido de proposições cada vez mais complexas e frouxas. Esta estrutura, então, é permanentemente atualizada pela atividade de verificação e falsificação das proposições condicionantes e/ou funcionalmente independentes. Assim, uma expectativa cada vez mais rígida de verdade científica emerge com respeito não somente às hipóteses apresentadas pelo imaginário acadêmico, mas em função da atualização e possibilidades de atualização de um sistema universal de regulação de expectativas possíveis. A ciência se torna não somente um sistema ou estrutura unitária, mas adquire universalidade; somente por esta razão é que se pôde especular sobriamente sobre a elaboração de uma enciclopédia do conhecimento universal humano, que funciona como um tipo de fotografia panorâmica do sistema científico em dado momento de seu desenvolvimento histórico. O monismo metodológico é somente uma maneira de entender este sistema composto pela relação funcional-estrutural entre proposições ligadas pelo critério de verificabilidade. A introdução de qualquer outro critério de validação lógica de proposições corresponderia, na prática, na duplicação estrutural do sistema científico e na incompatibilidade funcional entre os sistemas de crenças, de expectativas, de verdade, etc.

4.1.10. Popper II: crítica da verificabilidade em favor da falseabilidade

O conceito lógico-empirista de verificabilidade, evidentemente, sofreu inúmeros ataques. E o mais importante, ao que parece, veio – novamente aqui – de Popper. Essa circunstância complica a leitura da *Methodenstreit* porque, se disjunções como *positivismo/historicismo* ou *monismo/pluralismo* são de fato redundantes e, portanto, os filtros determinantes de como encarar o debate entre Kelsen e Voegelin, como se deveria posicionar Popper? Seria adequado seguir a tendência classificatória do mundo jurídico aqui e improvisar um conceito de *positivismo moderado*? Ou será que a posição peculiar deste filósofo serviria para informar de mais uma dimensão possível do debate? A questão realmente se torna complexa ao considerar-se posição específica de Popper na ampla controvérsia.

Sua *opus magnum* parte de considerações muito similares sobre discussões das quais partiram os positivistas. É novamente prova de seu gênio criativo que ele, todavia, tenha aprendido lições ligeiramente diferentes daquelas aprendidas pelos positivistas. Convém, mais uma vez, sintetizar estas lições de modo pragmático. O teste desta interpretação, contudo, deverá ser a comparação com a obra referida de Popper³⁵⁹ – e, se possível, cotejada com os textos de Schlick e de Hempel acima indicados.

Popper parte suas considerações das mesmas teses de Hume e Kant discutida pelos positivistas lógicos – chamados por ele simplesmente de “positivistas” ou “novos positivistas”. Contudo, sua postura perante estes autores é mais interessante que dos seus colegas. Em primeiro lugar, Popper faz uma espécie de defesa de Hume contra os positivistas; em segundo, ele é bem mais generoso com o esforço de Kant. Hume, em sua imensa honestidade, havia admitido-se preso em uma armadilha de sua própria criação ao defender duas posições contraditórias, as quais, todavia, não podiam ser rejeitadas. Por um lado, como empirista, ele admitia que todo conhecimento possível das coisas deve advir da experiência. Por outro lado, como céptico, ele não podia admitir a validade lógica da especulação indutiva (tese da inexistência de conexão necessária, que será discutida mais adiante). É esta armadilha que contemporaneamente ganha o nome – também usado por Popper – de *problema da indução*. Kant, também não desejando recorrer a um artifício para contornar o problema da indução, procurou elaborar uma discussão sobre as condições lógico-transcendentais do conhecimento possível; o tema envolvia problemas complexos: o que significa conhecer, como é possível a experiência, o que era logicamente possível conhecer, quais eram as condições lógicas da possibilidade do conhecimento, quais eram os limites lógicos do conhecimento científico etc. Popper sintetiza este esforço dizendo que, se Hume havia nos apresentado o problema da indução, Kant agora nos legava o *problema da demarcação*.

Popper poderia ser mais preciso (e se demorar mais) em boa parte destas suas considerações fundamentais, mas a sua linguagem é relativamente clara e, ao que parece, o argumento é mais interessante do que ele mesmo parecia pensar. Por problema da demarcação se indica a necessidade de formalização, entendida

³⁵⁹ POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1972; sugerimos que se siga da leitura do primeiro capítulo ao novo à carta dirigida aos editores da *Erkenntnis*, que consta anexada na primeira parte do primeiro texto dos novos apêndices.

inclusive como *decisão*; se insiste, portanto, que seja necessário *demarcar* a diferença lógica entre “ciência” e “metafísica”, para usar a terminologia corrente. Popper entende que é neste plano de trabalho que tropeçam os esforços positivistas. O critério positivista de demarcação repousa na aparente teoria da significação, que exige a possibilidade de que as proposições sejam verificáveis ou falseáveis. A validade lógica, i.e., o sentido de qualquer proposição que de outra dependa, depende igualmente da verificabilidade da proposição reclamada. Esta relação dinâmica entre proposições válidas poderia ser designada aqui, para recorrer a uma terminologia lógico-positivista, de função-verdade. A verdade de uma proposição é funcionalmente dependente da veracidade de outra proposição, cuja veracidade própria depende da veracidade de ainda outra proposição e assim por diante. A maneira de encerrar esta regressão infinita é debatível, mas a atribuição de veracidade pode supostamente sempre depender do recurso idiossincrático aos *sense-data* pelo observador em particular. Popper insiste que a solução é meramente verbal, posto que se ignora novamente o argumento de Hume quanto à impossibilidade da lógica indutiva, cuja validade persiste ainda que os positivistas lógicos tratassem da sistematicidade do conhecimento como uma coordenação meramente linguística (de enunciados), e não propriamente de representações da experiência possível; dizendo claramente: hipóteses científicas não podem ser ingenuamente *verificadas* e, rigorosamente falando, a validade de proposições gerais não pode ser rastreada até uma infinidade de proposições atômicas cada uma dentre estas decidivelmente verdadeiras ou falsas com respeito à certas condições lógicas do discurso ou ao recurso aos *sense-data*.

Insiste Popper que o problema é humeano. Cada evento em particular somente confirma a si próprio (e olhe lá) no domínio da experiência registrada. O acúmulo infinito de experiência não traz remédio para a dúvida possível e nem saciedade para a fome de certeza, somente prorroga infinitamente estas ansiedades. Popper desiste do problema da indução inteiramente, portanto, e dedica-se ao problema da demarcação, que pode ser resolvido pelo critério dedutivo da *falseabilidade*, a qual se torna, em suas palavras, *assimétrica* – melhor seria dizer: *incomensurável* – com relação à *verificabilidade*³⁶⁰. Popper contende contra os

³⁶⁰ Um pequeno parêntese aqui para notar ao leitor interessado que o paralelo com a teoria jurídica de Kelsen é, a um só tempo, desconfortavelmente estranho e profundamente interessante. Popper rejeita a verificabilidade precisamente pela razão de que a validade de uma determinada observação é sempreposta em função da validade de outra observação, o que leva à necessidade de que se alcance um ponto terminal desta cadeia de verificação, o que, como

positivistas que, se uma proposição geral não pode logicamente ser provada verdadeira, nem por todo esforço investigativo do mundo, ela pode ao menos ter sua falsidade arguida, e somente em alguma medida. O problema da indução poderá ser completamente ignorado caso não seja reconsiderado sob outra perspectiva – como, por exemplo, no caso de Goodman³⁶¹.

As consequências desta proposição para uma filosofia da ciência são imensas, senão por outra razão, simplesmente porque a validade lógica de uma determinada hipótese deixa de ser tributária de uma Teoria da Verdade, e passa a depender tão somente do acordo quanto às condições para se atestar sua falsidade. Mas o argumento de Popper também gera um subproduto enriquecedor para o debate mais amplo. Em primeiro lugar, mais notavelmente, porque a teoria da ciência, nos termos discutidos por Popper, se torna uma teoria da *ciência empírica* exclusivamente, e a ocasião para o ataque desmedido e geral contra a metafísica é reavaliada.

Efetivamente, nosso critério de falseabilidade estabelece uma distinção suficientemente precisa entre os sistemas teóricos das ciências empíricas e os sistemas da Metafísica (e sistemas convencionais e tautológicos), sem, contudo, asseverar que a Metafísica é destituída de sentido (recordando que, sob uma perspectiva histórica, a Metafísica pode ser vista como a fonte de que brotam as teorias das ciências empíricas).³⁶²

Em segundo lugar, contudo, cumpre perguntar: e o que se deve fazer com o debate entre dualismo e monismo epistemológico? Não seriam *todas* as teorias políticas reduzíveis à uma dentre estas duas proposições – *tertium non datur*? A dificuldade decorre da circunstância de Popper entender que a metafísica não seria, como queriam os positivistas, “absurda” ou “sem sentido”, mas ainda assim insistir na distinção entre dois campos devidamente demarcados: por um lado, as ciências empíricas, por outro, a lógica, a matemática as metafísicas de modo geral. A posição

vimos, não seria possível. Kelsen, entendendo que a validade de uma norma jurídica depende da verificação de validade de uma norma superior, entende também necessário que haja um ponto terminal desta cadeia de verificação, senão porque rapidamente ficamos sem material empírico, também porque o processo de verificação de validade de uma única norma levaria também à um recurso infinito de normas possíveis. Kelsen nunca teve dúvida quanto ao caráter hipotético-dedutivo da solução por ele encontrada – embora o problema da indução nunca tenha sido associado por ele ao problema da recursividade infinita de verificação. Por seu lado, Popper não admitiu – ao menos não com essas palavras – que, em função do caráter dedutivo de seu critério de demarcação, a validade de cada proposição científica ainda não falseada é, na verdade, inteiramente pressuposta, e por isso *parcialmente decisível*. A questão é deveras interessante, embora talvez não mais do que isso.

³⁶¹ GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge/London: Harvard University, 1983.

³⁶² POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1972, p. 347.

de Kelsen não seria menos ambígua neste propósito, e se sabe que ele também defendeu um tipo de dualismo metodológico, embora ele permaneça também, de certo modo, um monista no debate amplo da *Methodenstreit*.

4.1.11. Dificuldade de posicionar Kelsen neste contexto de análise crítica

Ainda que se suspeite da sugestão de que Kelsen teria sido diretamente influenciado pelas discussões do Círculo de Viena, como parece ser defendido geralmente por boas razões, não há dúvidas que existiam entre ele e o Círculo uma relativa proximidade, que era simultaneamente intelectual e pessoal. Certamente que Kelsen partilhava da mesma resistência do Círculo quanto a “metafísica”. Ao mesmo tempo, no entanto, os argumentos contra a metafísica eram marcas distintas do “positivismo” desde Comte, e não é possível afirmar terminantemente em que medida Kelsen se referia à mesma “metafísica” que o filósofo francês ou que os filósofos vienenses, ou mesmo se havia um significado preciso para esta palavra. Pode ser que, como o Círculo, também Kelsen identificasse o termo simplesmente como *carente de sentido*, postulado que indica somente *inverificável* ou *infalsificável*; ao mesmo tempo, contudo, seria adequado sugerir que ele não criticava o trabalho de Voegelin simplesmente por este “não fazer sentido”, mas por ser “ideológico” – se é que a palavra contribui para a interpretação do debate. Pode ser que, como Comte, Kelsen entendesse o recurso à metafísica como primitivo e superado, tal como o pensamento religioso (ou teológico) havia sido superado pela própria metafísica. Warat chega a defender que o dualismo metodológico kelseniano fora, de fato, um artifício para atender às exigências de científicidade do Círculo e, ao mesmo tempo, contornar a resistência deste quanto à possibilidade de uma ciência normativa³⁶³. O argumento acerta quanto ao essencial, mas ao mesmo tempo, reduz a participação de Kelsen em uma complexa e emergente tendência histórica à aquiescência quanto às exigências de um tipo de *hegemon* filosófico, cuja ascensão é mais uma consequência que uma causa dessa tendência.

³⁶³ WARAT, Luis Alberto. **A pureza do poder**. Florianópolis, UFSC, 1983.

4.2. Segunda parte: do dualismo como defesa do estudo dos fatos sociais à exigência metodológica de neutralidade axiológica

4.2.1. O plano para reencontrar as posições de Kelsen no contexto da investigação

Antes de tratar acerca de como melhor entender a proposta de dualismo metodológico de Kelsen em seus próprios termos, e também como compará-la a propostas similares que buscavam lidar com os mesmos problemas teóricos, é necessário esclarecer precisamente quais sejam estes problemas teóricos. Não se reclama este esforço somente pela razão de que ninguém acreditaria realmente que o dualismo metodológico kelseniano consistiu exclusivamente numa estratégia retórica contra os perigos inerentes às teorias do Estado de seu tempo – como as de Gierke e de Jellinek. Os problemas que o dualismo kelseniano busca resolver são primeiramente lógicos, e somente sua resolução permite o avanço sobre a questão político-teórica de uma teoria do Estado. Sustenta-se que Kelsen desenvolve seu dualismo metodológico como resposta aos mesmos problemas legados por Hume e Kant que, mais tarde, motivaram a atuação do Círculo de Viena e de Karl Popper. É preciso admitir aqui, todavia, a possibilidade de algum equívoco quanto ao assunto, porque Kelsen – quem engajava menos com estas “discussões filosóficas” do que é comum pensar – nunca deixou claro como estes problemas (chame-os de problemas da indução, do sentido, da demarcação etc.) afetavam e exigiam, como resposta, os pressupostos de sua própria teoria. É inclusive possível que ele não estivesse perfeitamente consciente de que seu dualismo metodológico estivesse tão rigidamente inserido neste contexto de discussão. Seja como for, o assunto pode ser discutido em dois tópicos preliminares, os quais serão suficientes.

Estes próximos dois tópicos serão, todavia, um pouco extensos precisamente porque dão conta de uma série de conceitos e discussões que não puderam ser abordados até agora. Para evitar que o seu propósito se perca nas explicações e críticas oferecidas nestas sessões, convém sintetizar no que elas redundam.

O objetivo é discutir tão pormenorizadamente quanto possível acerca de como Kelsen articulava os conceitos de imputação e causalidade, e esclarecer como é complexo seu esforço para fundamentar estas ideias. Precisa-se tratar, no primeiro tópico, sobre como Kelsen resgata certas lições de Kant e de Vaihinger para defender sua ideia de *norma fundamental gnosiológica*, e se o fará somente com o intuito de demonstrar que estas mesmas lições poderiam (e deveriam) ter sido

aplicadas para a compreensão de ambos os termos de seu dualismo metodológico – causalidade (ser) e imputação (dever ser) – fosse o caso de ser fiel à essas lições. No item seguinte, se estudará acerca como Kelsen recorreu à Hume para a justificação do dualismo metodológico quando sentiu que não podia mais confiar esta tarefa às lições de Kant; mas se insiste que ele talvez não tenha sido feliz em perceber as consequências desta mudança de posição.

Fica registrada a nota de que as discussões destes dois itens preliminares, a qual será um pouco extensa, pode levar à impressão de que o dualismo metodológico kelseniano não era assim tão firme quanto parecia. Essa impressão, caso surja, é falsa. E nos tópicos seguintes, desobstruídos de todas as dificuldades filosóficas preliminarmente tratadas, se aceitará a solidez geral do argumento. Na verdade, será possível demonstrar como a articulação da ideia de *dever ser*, de *norma*, *valor* (relativo ou positivo) ou *fato moral*, contraparte instrumental-sociológica das noções naturalistas de *ser*, *causa* e *efeito* ou *fato natural*, é recorrente e frutífera, não somente no trabalho de Kelsen, mas naqueles de outros pensadores importantes das humanidades. É somente nos últimos tópicos desta sessão que finalmente será possível tratar do pressuposto que realmente está em jogo, o qual jaz por detrás de uma defesa agora positivista do dualismo metodológico, e que é o verdadeiro objeto do repúdio de Voegelin quanto à insistência no método: a ideia de *neutralidade axiológica*.

4.2.2. Posicionando o conceito de imputação na origem das discussões sobre o critério de demarcação (Kant e Vaihingher)

É notório que Kelsen inaugura sua ciência do Direito enquanto uma ciência descritiva do comportamento humano, ao invés de uma filosofia que pretenderia prescrevê-lo moralmente. Mas ele adianta também que designar, como objeto da sua ciência, o comportamento humano, seria um tanto enganoso. A ciência do Direito propriamente dita não se ocuparia de como os humanos se comportam factualmente em seus âmbitos particulares de vida. Antes, para ela, o comportamento humano só interessa na medida em que for objeto de normas jurídicas. Isso é: a ciência do Direito é a ciência que descreve prescrições de comportamento humano juridicamente obrigatório. O objeto comportamento humano é um objeto mediato; o objeto imediato da ciência jurídica é a norma jurídica.

Normas jurídicas, para Kelsen, em que pese não serem objetos físicos (corpóreos; extensos), são ainda assim objetos empiricamente determináveis. São, a sua própria maneira, postas, positivas. É bom esclarecer o que essa positividade significa. Alguns intérpretes do positivismo jurídico acreditam que a positividade das normas jurídicas, que são o objeto de descrição dessas teorias, recebe essa denominação por serem postas pelas autoridades competentes (autoridades públicas: juízes, legisladores, policiais, administradores públicos etc.; autoridades privadas: pais, chefes, proprietários, administradores privados etc.), mas isto seria um equívoco. Inclusive, fosse este o caso, precisar-se-ia discutir qual o sentido preciso desta competência, a qual essas supostas autoridades detêm. Na verdade, o sentido de positividade que Kelsen (às vezes) trabalha, é menos restritivo. Para ele, dizer *normas jurídicas positivas* significa o mesmo que dizer simplesmente *normas jurídicas*. A positividade é um atributo da sua presença descritível, sua determinabilidade empírica, em oposição às supostas normas que precisam ser presumidas da razão natural, da natureza das coisas ou da vontade divina. Kelsen sugere que até mesmo se possa falar descritivamente de normas morais positivas (e das autoridades que as produzem), desde que não se assuma delas que sua observância por grupos sociais específicos indica que elas sejam boas e justas somente por serem observadas. Assim, ele pode falar também, por exemplo, em normas jurídicas consuetudinárias³⁶⁴, i.e., não necessariamente postas por ato de vontade de uma determinada autoridade política, mas empiricamente determináveis. É preciso admitir, no entanto, que, se existe uma boa dose de confusão quanto a esse assunto, é porque o próprio Kelsen foi ambíguo ao tratar dele, recorrentemente insistindo em tratar o conceito de norma jurídica como o sentido juridicamente objetivo de um ato de vontade³⁶⁵, o que evidentemente não é verdade.

³⁶⁴ Considerem a importância das normas consuetudinárias internacionais (i.e., normas não pactícias) para a teoria kelseniana do Direito Internacional, a qual ele resume perigosamente na segunda edição da Teoria Pura do Direito, Cf. KELSEN, Hans. **Pure Theory of Law**. Berkeley: University of California, 1967, p.320 e ss. A relação entre atos e sentido jurídico, é claro, não se perde nesta interpretação; é pelos atos dos estados (de pessoas normativamente autorizadas a atuar em seu lugar) que se efetivam normas gerais do Direito Internacional por força do hábito (a locução original seria “im Wege der Gewohnheit”). Dentre estas normas internacionais consuetudinárias gerais, se encontram as autorizações formais para a ratificação de pactos, bem como os princípios do pacta sunt servanda (Ibid. p. 323) e aquele ainda mais importante, da efetividade (no original: “Prinzip der Effektivität”, Ibid. p.336).

³⁶⁵ Afirmado canonicamente no terceiro capítulo da segunda edição da *Teoria Pura do Direito*, mas exaustivamente repetido ao longo de todo o *Teoria Geral das Normas*.

Sendo positivas, essas normas jurídicas podem ser discriminadas e descritas individualmente, independentemente de quem as observe e com qual propósito. Mas, como proceder em encontrá-las?

A resposta de Kelsen estaria em sua teoria dinâmica do Direito, que é o segmento da teoria pura que se dedica a explicar como funciona a (auto)reprodução do ordenamento jurídico e, por conseguinte, como abordar descritivamente normas jurídicas particulares. O método é simples: uma determinada norma jurídica é válida – i.e., ela existe³⁶⁶, juridicamente falando – se tiver sido produzida de acordo e nos termos de outras normas jurídicas válidas. Então, é realmente verdade, por exemplo, que elas são produzidas por autoridades competentes; mas não porque estas o sejam naturalmente competentes³⁶⁷ ou naturalmente autoridades, mas porque existem normas superiores que definem que aquelas pessoas estão habilitadas a produzirem normas inferiores (e, ainda assim, dentro de limites mais ou menos determinados). Mesmo um juiz não é um juiz quando é parado por um policial, no sentido de que juiz é somente uma função formal (institucional) da burocracia judiciária; também seu ofício escrito não é uma sentença quando prescreve a condenação de alguém, mas o deixa em segredo no seu diário, ao invés de anexá-lo ao seu processo devido e publicá-lo nas formas prescritas em lei.

Caso se queira encontrar uma norma jurídica válida, é preciso perguntar sobre ela à outra norma jurídica válida. O cientista do Direito é quem faz a engenharia reversa desse processo de (auto)reprodução do sistema jurídico, partindo da possível norma tematizada e analisando seu sentido de validade em direção às normas superiores, i.e., aquelas normas que supostamente teriam autorizado a sua produção. Mas esse método de investigação tem um evidente problema. Acontece que muito rapidamente o cientista fica carente de material empírico para consultar a validade de normas inferiores. As normas jurídicas são muitas, mas ainda assim finitas. E, na medida em que o cientista busca normas cada vez mais superiores e fundamentais, também mais escassas elas se tornam. O cientista fica então sem ter

³⁶⁶ Esta é outra questão que, por mais que nos pareça óbvia hoje em dia, foi tratada por Kelsen de modo equivocado durante quase toda sua vida, tendo sido corrigida somente na sua *Teoria Geral das Normas*. Validade significa somente existência da norma enquanto norma, Cf. KELSEN, Hans. **General Theory of Norms**. Oxford: Clarendon, 1991, p. 28; a validade jurídica de uma norma significa que ela é uma norma de um sistema jurídico; a validade moral de uma norma significa que ela é uma norma de um sistema moral positivo. Dizer que uma norma que ela é inválida, é um paradoxo; uma norma inválida é uma não-norma.

³⁶⁷ Fica registrada nossa crítica ao chamado “princípio do juiz natural”. Não existe absolutamente nada de natural na questão se considerarmos a predicação como indicando meramente “por efeito de causas físicas”, quando na verdade todas estas questões são determináveis somente com relação à normas – e normas jurídicas.

como avaliar o sentido de validade das normas superiores de um dado ordenamento – pergunta-se: quem, afinal de contas, autoriza a autoridade?

E mais: mesmo se a escassez das fontes não fosse um problema, o tempo ainda o seria. Se fossem infinitos os níveis de verificação de validade, o cientista teria de passar a eternidade buscando o fundamento de validade de uma única norma em particular – uma sentença, por exemplo. Ou seja, em algum momento o jurista precisa parar de procurar normas superiores e se dar por satisfeito com aquelas que ele já possui ao alcance. Isso tudo é um grande problema para o cientista do Direito que busca uma descrição objetiva e imparcial de cada norma de um determinado sistema normativo – um ordenamento jurídico.

O modo pelo qual, inicialmente, Kelsen resolve este dilema é pela proposição de uma norma jurídica de tipo especial. Tratava-se então de uma norma jurídica sem conteúdo cuja única função lógica era a de autorizar todas as normas jurídicas que lhes fossem inferiores – o que é o mesmo que dizer: todas as normas jurídicas. Essa falta de conteúdo para além da autorização formal, contudo, não era a sua característica mais surpreendente. O que a diferenciava então das normas jurídicas gerais e particulares com as quais os juristas estavam habituados a lidar é que, essa norma fundamental³⁶⁸ (que fundamenta o sentido jurídico de validade de todas as demais), não era uma norma positiva (ou posta), mas sim uma norma pressuposta. A palavra pode ser explicada da seguinte maneira: pressupor é a junção do prefixo *pré*-, que indica anterioridade (lógica, nesse caso), seguido da palavra *supor*. Essa palavra *supor*, por sua vez, significa muito literalmente *sub* (embaixo) + *pôr* (colocar); significa colocar na base (basear) ou então *pôr* no fundo (fundar). Pressupor, portanto, significa fundamentar previamente; como se trata de uma anterioridade meramente lógica – e não cronológica³⁶⁹ –, para fins de método, pode-se simplesmente tratar dessa palavra como sinônima de *supor*, sem maiores consequências. Isso, contudo, não é um exercício sem razão. Mais do que falar

³⁶⁸ A locução 'norma fundamental' seria a tradução ótima do termo alemão 'grundnorm'. Kelsen, ao escrever em inglês, preferiu falar em 'basic norm', que em português fica 'norma básica'. Dizer dessa norma, que ela fundamenta, ou que ela baseia, não faz nenhuma diferença na prática.

³⁶⁹ Remetemos à crítica que Kelsen fez a Ehrlich em KELSEN, Hans. *Replica*. In FEBBRAJO, Alberto. **Verso um concetto sociológico di diritto.** Milano: Giuffrè Editore, 2010, p. 62: "[n]on mi sorprende che Ehrlich non riesca a comprendere la mia obiezione, secondo la quale è necessario che la norma giuridica generale "preceda logicamente" (non temporalmente como egli, a torto, ritiene sia sostenuto dalla concezione dominante) ogni concreto rapporto giuridico perché questo sia riconoscibile come rapporto giuridico [...]" [Tradução livre]: "Não me surpreende que Ehrlich não compreenda minha objeção, segundo a qual é necessário que a norma jurídica geral 'preceda logicamente' (não temporalmente como ele erroneamente acredita ser mantido pela concepção dominante) toda relação jurídica concreta porque esta é reconhecível como uma relação jurídica [...]"

sobre as coisas, Kelsen precisa – kantianamente – falar sobre o porquê das coisas se apresentarem desta e não daquela maneira.

A chave para compreender o sentido da norma fundamental gnosiológica, no primeiro sentido em que se a justifica, está no fato de Kelsen predicá-la de “condição lógico-transcendental”³⁷⁰, em expressa referência ao sistema metafísico inaugurado por Kant. Portanto, como se deveria entender essa postulação em seu sentido kantiano?

A sistemática kantiana do conhecimento, apresentada praticamente por inteiro na sua Crítica da Razão Pura, é de onde se estaria em condições de representar adequadamente aquela proposição. É verdade que seria possível recorrer a outros textos de Kant nos quais teríamos suas explicações simplificadas, e, também, relativamente alteradas pela reflexão posterior sobre as publicações mais antigas. Contudo, é na Crítica da Razão Pura e não, por exemplo, na Crítica da Faculdade de Julgar, que Kelsen busca inspiração para fundamentar sua própria teoria. De modo especial, ele a busca no primeiro livro da parte chamada Analítica Transcendental, cujo título é Analítica dos Conceitos.

Cumpre primeiramente considerar que nesta obra, de modo geral, Kant investiga as condições de possibilidade de um conhecimento puro (isto é: a capacidade de formular juízos sintéticos a priori³⁷¹). Para fazê-lo, ele separa seu grande sistema em duas investigações fundamentais: uma (estética transcendental) sobre a faculdade da sensibilidade, i.e., da receptividade geral das representações, cuja manifestação sintética particular chama-se intuição; a outra (lógica transcendental) sobre a faculdade do entendimento, i.e., da espontaneidade do pensamento sobre as coisas, cuja manifestação formal se dá por conceitos. É desta segunda parte que Kelsen se ocupou para fundamentar seu próprio sistema lógico, e, desta, especialmente as duas considerações iniciais (ou seja: a analítica, não a dialética).

A proposição geral de Kant, nesse sentido, não é como podemos postular objetos para além dos limites que nos coloca a experiência. Kant não nega que a própria experiência seja possível. A experiência, para ele, é o conjunto de julgamentos passados sobre as coisas; seria estupidez negar que a própria experiência existe. A questão toda é perguntar-se como a experiência (enquanto

³⁷⁰ KELSEN, Hans. **Pure Theory of Law**. Berkeley: University of California, 1967, p.202.

³⁷¹ KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, B3.

julgamentos passados) é possível para começo de conversa; e mais: quais os limites para a manifestação da própria experiência futura. Por exemplo, a questão não é saber que normas jurídicas existem, e que inclusive conhecemos algumas delas já; mas sob que condições nós podemos falar sobre esses julgamentos passados que: tratou-se da experiência de normas jurídicas objetivamente e, portanto, como predicar normas jurídicas que venhamos a experienciar. Poder-se-ia reafirmar simplesmente que o problema, como dizia Popper, era de demarcação.

Kant insiste que todas as representações são representações sobre as coisas, mesmo que essas coisas sejam elas mesmas representações sobre algo mais. Por exemplo, normas jurídicas não são coisas aparentes, são elas próprias representações específicas de um outro objeto: o comportamento humano. O mesmo poderia dizer-se desse próprio comportamento, que se trata de uma representação do próprio ser humano em certas circunstâncias. Haverá certas coisas que são elas próprias aparentes, como um ser humano ou um leão em particular, e Kant insiste que essas aparências são as únicas representações objetuais que são propriamente dadas de modo imediato por via dos sentidos³⁷². Mas mesmo essas aparências são somente representações e dotadas de sentido posto que formalmente inteligíveis por meio de conceitos – não interessa o quão obscuros sejam os conceitos por meio dos quais se dá expediente às representações. Quem vê um leão, corre; não importa que seja um holograma. Quem vê um juiz batendo um martelo, precisa pensar um pouco para entender o que aconteceu (e o que acontecerá). A lembrança dos leões passados, ou a dos juízes passados podem ambas ser subsumidas à um tipo geral de criaturas perigosas; ou então, serão reservadas na memória – sempre falível – uma multidão de julgamentos passados categorizados como leões, e outra como juízes. O que importa perceber, no entanto, é que não existe o leão ou o juiz de modo geral, e sim somente cada possível juiz ou leão em particular – é uma lição fundamental que Kant aprendeu com Hume (e o poderia tê-la aprendido com Hobbes). Assim ele se indagaria acerca como se pode dizer dessas coisas: *leão*, *juiz* ou, simplesmente, *perigo*, ou o que seja; e como se poderia dizê-las no futuro.

A resposta para ele está, em parte, na faculdade transcendental da imaginação humana que se apresenta na capacidade de síntese. Imaginação aqui não deve ser tomada por mera fantasia. É graças a uma postulação original de *talvez* que a multidão de representações particulares adquire sentido quando postas umas

³⁷² KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, A109.

com as outras no sentido de relação, repetição ou mesmidade. Segundo Kant, ao abstrair as particularidades de todas as observações pregressas, e até mesmo a própria intuição pura do espaço e do tempo, somos capazes de formular (dar forma) mentalmente uma projeção genérica segundo a qual seremos capazes de organizar nossa relação prática com a realidade circundante de modo mais ou menos efetivo de acordo com nossas pretensões. Essa fórmula mental originadora, que não decorre da experiência – mesmo do hábito (ou costume) interno, segundo pensava Hume ou, antes dele, Hobbes – é a forma que o sujeito confabula e postula a própria realidade das coisas. Kant chama esse poder intelectual do pensamento de *conceito puro do entendimento* ou então, seguindo Aristóteles, *categoria*.

Era a essa figura que Kelsen se referia quando postulou esquematicamente a figura da norma fundamental, que era – como ele disse – uma “condição lógico-transcendental”, i.e., um artifício necessário do pensamento segundo o qual se torna possível se posicionar de modo prático segundo toda uma classe de objetos do conhecimento – os quais são, como visto, as normas jurídicas.

Mas duas circunstâncias afastavam essa sua postulação teórica daquela espécie metafísica kantiana. A primeira diz respeito ao próprio conceito de norma jurídica tomada em seu sentido estático, a segunda ao caráter hipotético da própria norma fundamental. Quanto a primeira circunstância, é bom lembrar que Kelsen considerava a sanção – que é um dado empírico – um elemento estrutural necessário das normas jurídicas, em oposição às normas morais, por exemplo. Bobbio, seguindo Kelsen, teria especificado mais tarde que enquanto as normas morais são asseguradas por uma simples sanção interna (de consciência, procedendo da vergonha de agir imoralmente aos olhos dos pares), as normas jurídicas são asseguradas por sanções institucionais; nas palavras de Kelsen: a possibilidade de fazer um mal³⁷³. Quanto à segunda circunstância, Kelsen postulava que a pressuposição da norma fundamental não era simplesmente uma faculdade categórica do observador, mas que ele efetivamente a *deveria* presumir como hipótese ao se deparar com um sistema coativo amplamente eficaz – diferentemente da ordem de um bando de salteadores, por exemplo³⁷⁴. Para Kant, a formulação de

³⁷³ BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. São Paulo: Unesp, 2006, p. 118: “Conforme tive ocasião de dizer alhures, Kelsen nunca teve dúvidas sobre o fato de que a técnica do controle social própria do Direito consistisse na ameaça e na aplicação de sanções negativas, isto é, daquelas sanções que infligem um mal àqueles que executam ações socialmente indesejáveis.”

³⁷⁴ Kelsen fala em “eficácia duradoura” nesta passagem em especial, Cf. KELSEN, Hans. **Pure Theory of Law**. Berkeley: University of California, 1967, p.47; trata-se na verdade do velho

conceitos puros do entendimento não assegura um conhecimento da realidade; é a sensibilidade que nos dá o real, os conceitos só a entendem. Em síntese: ao se perceber perante um sistema de normas logicamente encadeadas e reforçadas por mecanismos institucionais de sanção que as tornam todas, de modo geral, amplamente eficazes, o observador imparcial era “epistemicamente obrigado”, por assim dizer, a presumir que se tratava realmente de um sistema de normas jurídicas (um ordenamento jurídico).

Mais tarde, em obra publicada postumamente, Kelsen reavalia o status lógico da sua norma fundamental. Foi assim que, na oportunidade, ele falou sobre as normas fundantes dos sistemas lógicos de Direito positivo ou de moral positiva:

As is obvious from the foregoing, the Basic Norm of a positive moral or legal system is not a positive norm, but a merely thought norm (i.e. a fictitious norm), the meaning of a merely fictitious, and not a real, act of will. As such, it is a genuine or ‘proper’ fiction (in the sense of Vaihinger’s philosophy of As-if) whose characteristics is that it is not only contrary to reality, but self-contradictory. [...] The cognitive goal of the Basic Norm is to ground the validity of the norms forming a positive moral or legal order, that is, to interpret the subjective meaning of the norm-positing acts as their objective meaning (i.e. as valid norms) and to interpret the relevant acts as norm-positing acts. This goal can be attained only by means of a fiction. It should be noted that the Basic Norm is not a hypothesis in the sense of Vaihinger’s philosophy of As-If – as I myself have sometimes characterized it – but a fiction.³⁷⁵

Essencialmente, a norma fundamental perdeu seu status de hipótese porque perdeu a sua pretensão de explicar a realidade de modo próprio, passando – pragmaticamente – a uma consideração de utilidade. A norma fundamental é uma *ficção* porque não existe. Mas é uma ficção útil, porque ajuda a explicar a realidade. Para entender o porquê disso, convém uma pequena explicação sobre a filosofia do *como se* de Vaihinger.

princípio de eficácia, que é um significativo problema da Teoria Pura do Direito – assunto que reservaremos para discutir em uma pesquisa futura, talvez.

³⁷⁵ KELSEN, Hans. **General Theory of Norms**. Oxford: Clarendon, 1991, p.256. [Tradução livre]: “Como foi obviado no exposto, a norma fundamental de um sistema moral ou jurídico positivo não é uma norma positiva, mas uma norma meramente pensada (isto é, uma norma fictícia), o significado de um ato de vontade meramente fictício e não real. Como tal, é uma ficção genuína ou “própria” (no sentido da filosofia do *como se* de Vaihinger) cujas características são não apenas ser contrária à realidade, mas autocontraditória. [...] O objetivo cognitivo da Norma Básica é fundamentar a validade das normas que formam uma ordem moral ou jurídica positiva, ou seja, interpretar o significado subjetivo dos atos normativos como seu significado objetivo (ou seja, como normas válidas) e interpretar os atos relevantes como atos normativos. Esse objetivo só pode ser alcançado por meio de uma ficção. Deve-se notar que a Norma Básica não é uma hipótese no sentido da filosofia do *como se* de Vaihinger – como eu mesmo algumas vezes a characterizei – mas uma ficção.”

Em primeiro lugar, a razão de Kelsen deixar de predicar a sua norma fundamental de hipótese decorre das considerações do próprio Vaihinger. Uma hipótese teria a pretensão de explicar a realidade *como ela é* – para dizer-lo de modo paradoxal. Isso implicaria na necessidade de ela ser verificada posteriormente, de modo que se a confirme ou a rejeite, segundo o critério positivista, ou que que sejam determináveis de modo mais ou menos claro as condições de sua falsificação, segundo o critério popperiano³⁷⁶. Esta interpretação é aceitável, embora se possa deixar um pouco de lado a discussão acerca do quão longe estava Vaihinger da tese da validação científica de um postulado em função de sua falseabilidade. A ficção, contudo, que era o objeto de interesse dele, não tem a pretensão de explicar a realidade, mas, antes, de organizá-la de maneira útil; e por esta razão, os positivistas evidentemente não eram entusiastas da filosofia do *als ob*. Ele tratou na primeira parte de seu *opus magnum* de inúmeras ficções tradicionais; mas seus exemplos recorrentes, os conceitos de *animal* e *planta*, retirados de Goethe, são ainda mais iluminadores no sentido de esclarecer a função da ficção³⁷⁷. Isso tudo se diz para esclarecer a questão para o leitor, não porque Kelsen não a houvesse deixado suficientemente clara.

³⁷⁶ VAIHINGHER, Hans. **The Philosophy of 'As if'**: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935, p. 85: "An hypothesis is directed toward reality, i.e. the ideational construct contained in it claims, or hopes, to coincide with some perception in the future. It submits its reality to the test and demands verification, i.e. it wants to be proved true, real, and an expression of reality. Every hypothesis without exception endeavors to establish a reality, and even though we are still uncertain, we yet entertain the hope that the assumption will eventually prove to be true." [Tradução livre]: "Uma hipótese é direcionada para a realidade, ou seja, a construção ideacional contida nela afirma, ou então espera, coincidir com alguma percepção futura. Ela submete sua realidade à prova e exige verificação, ou seja, ela quer ser provada verdadeira, real e uma expressão da realidade. Todas as hipóteses, sem exceção, se esforçam para estabelecer uma realidade e, embora ainda estejamos incertos, alimentamos a esperança de que a suposição acabará provando ser verdadeira."

³⁷⁷ VAIHINGHER, Hans. **The Philosophy of 'As if'**: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935, p. 86: "When Goethe introduced the idea of an animal archetype on the analogy of which all animal were to be treated and explained, and as modifications of which all known animal species were to be regarded, this invention of an animal archetype was a schematic fiction. For Goethe did not desire thereby to assert the actual existence of an animal archetype or to imply either that it would ever be perceived, or could ever have existed; he was merely stating that all animal should be regarded as if they were modifications of an archetype. The fictional element in a fiction of this kind is that we are invited to proceed as if such an animal could have existed; the hypothetical element – for it is a semi-fiction – being the statement that all animal forms are reducible to a single type." [Tradução livre]: "Quando Goethe introduziu a ideia de um arquétipo animal em cuja analogia todos os animais deveriam ser tratados e explicados, e como modificações das quais todas as espécies animais conhecidas deveriam ser consideradas, essa invenção de um arquétipo animal era uma ficção esquemática. Pois Goethe não desejava assim afirmar a existência real de um arquétipo animal ou insinuar que ele jamais seria percebido ou poderia ter existido; ele estava apenas afirmado que todos os animais deveriam ser considerados como se fossem modificações de um arquétipo. O elemento ficcional em uma ficção desse tipo é que somos convidados a proceder como se tal animal pudesse ter existido; o elemento hipotético – pois é uma semi-ficção – sendo a afirmação de que todas as formas animais são redutíveis a um único tipo."

Resta explicar que, em respeito à linguagem vaihingeriana, a norma fundamental corresponde a um tipo de ficção chamado *ficção verdadeira*, ou *ficção real*³⁷⁸, em oposição categórica ao tipo chamado *semi-ficção*, *meia-ficção* ou *ficção parcial* (como não conheço tradução em português da obra de Vaihinger, sugiro quaisquer uma dessas traduções possíveis como alternativas). A ficção verdadeira é sempre acompanhada da consciência – por parte do enunciador – de que ela não corresponde à realidade propriamente dita³⁷⁹. A ficção parcial, por outro lado, corresponde a uma explicação provisional da realidade, útil somente até que se possa revisitar o argumento, explicando melhor aquele segmento dele e, eventualmente, abandonando aquela ficção por completo³⁸⁰.

Por exemplo, alguns intérpretes brasileiros da obra de Hans Kelsen sugeriram que a sua norma fundamental corresponde ao conceito, bem mais problemático, de *poder constituinte originário*. Essa associação é inteiramente falsa, ou, pelo menos, muito inapropriada. A norma fundamental é uma ficção verdadeira, no sentido de que ela somente serve para dar um expediente ao pensamento sobre a matéria. Não há necessidade de se a demonstrar; quando muito, ela serve somente para que não se precise tratar sobre as forças reais de sujeição as quais Kelsen chama “eficácia duradoura”. O conceito de poder constituinte originário – que tarda a desaparecer por completo na literatura especializada – indica uma explicação, ainda que provisória, para o surgimento de cada Constituição em particular, a sua positivação, cuja manifestação pode ser atribuída ora a um soberano em particular, ora a um povo. A norma fundamental é uma ficção útil, que, segundo o Kelsen tardio, nem sequer precisa ser pressuposta pelo observador; trata-se de uma faculdade, no entanto, que ajuda a entender a relação entre normas jurídicas sem a necessidade de recurso a

³⁷⁸ Como se viu acima, Kelsen a chama de uma ficção *proper*, em sentido próprio ou adequada, o que não é a melhor tradução.

³⁷⁹ VAIHINGHER, Hans. *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935, p.80.

³⁸⁰ VAIHINGHER, Hans. *The Philosophy of 'As if': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935, p. 80: “It may be added that the consciousness with which scientific fictions are framed also extends to the realization that they are either merely provisional concepts destined to be replaced later or corrected, or are simply there to facilitate logical communication. The first alternative is more usual in semi-fictions, the second in real fictions: the former are historically provisional, the latter, logically provisional fictions. The former disappear in the course of time, the latter are omitted in the course of the operation.” [Tradução livre]: “Pode-se acrescentar que a consciência com que as ficções científicas são enquadradas também se estende à percepção de que elas são apenas conceitos provisórios destinados a serem substituídos ou corrigidos posteriormente, ou simplesmente existem para facilitar a comunicação lógica. A primeira alternativa é mais comum nas semi-ficções, a segunda nas ficções reais: as primeiras são ficções historicamente provisórias, as segundas, ficções logicamente provisórias. Os primeiros desaparecem no decorrer do tempo, os últimos são omitidos no decorrer da operação”.

uma ou outra autoridade em particular, suas vontades e sua capacidade de ativar o complexo institucional sancionatório. A ficção histórica do poder constituinte, por outro lado, é uma figura moralmente legitimante, que abdica de explicar por que uma Constituição surge, e, ao invés, sugere seu valor em função da sua proposição pelas figuras míticas do povo ou do soberano. Povo e soberano, igualmente, não existem; são ficções políticas.

Do que foi dito até aqui, se espera ter conseguido explicar a relação entre a norma fundamental proposta por Kelsen e seus sistemas filosóficos basilares, em Kant e depois em Vaihinger; respectivamente nas ideias de conceito puro do entendimento e ficção real. Agora, é preciso também demonstrar que tudo o que foi dito até aqui sobre a norma fundamental gnosiológica seria igualmente aplicável ao conceito de à imputação ou ao “dever ser”. Mas, antes, cumpre lembrar rapidamente o que já se sabe sobre o dualismo kelseniano.

O dualismo metodológico de Kelsen surge inicialmente como uma resposta à teoria das duas faces do Estado de Georg Jellinek, pela qual este último se propunha a descrever o fenômeno do Estado ora em sua face jurídica, ora em sua face histórico-social. A orientação kantiana de Kelsen, contudo, obrigava-o a assumir a posição de que, se existem dois métodos descritivos de um determinado objeto, na verdade existiriam dois objetos distintos e contraditórios entre si; afinal de contas, o objeto é um produto lógico do método descritivo empregado pelo cientista, e não uma coisa-em-si que o cientista opta por descrever de uma maneira ou de outra. A resposta de Kelsen, nesse sentido, foi apresentar uma cisão lógica fundamental entre objetos de naturezas distintas: fatos e normas. E, na verdade, foi a proposição de como descrever a relação entre fenômenos segundo uma relação ora de ser, ora de dever ser.

Nobody can deny that the statement: “something is” – that is, the statement by which an existent fact is described – is fundamentally different from the statement: “something ought to be” – which is the statement by which a norm is described. Nobody can assert that from the statement that something is, follows a statement that something ought to be, or vice versa.³⁸¹

³⁸¹ KELSEN, Hans. **Pure Theory of Law**. Berkeley: University of California, 1967, p.5-6. [Tradução livre]: “Ninguém pode negar que o enunciado: “algo é” – isto é, o enunciado pelo qual um fato existente é descrito – é fundamentalmente diferente do enunciado: “algo deveria ser” – que é o enunciado pelo qual uma norma é descrita. Ninguém pode afirmar que da afirmação de que algo é segue-se a afirmação de que algo deveria ser, ou vice-versa.”

Caso se diga sobre a relação entre dois eventos, que eles estão ligados por uma predicação de necessária decorrência factual, afirmar-se-ia um ser. Assim, cada um desses eventos passa a relacionar-se um com o outro; um enquanto causa, e o outro enquanto efeito. Essa atribuição de ser decorre de uma postulação por parte do enunciador; postulação que, quando tomada de modo geral, chama-se causalidade. Agora, caso se diga sobre a relação entre dois eventos, que estão ligados por uma predicação de necessária decorrência normativa, afirmar-se-ia um dever ser. Então, cada um desses eventos também passa a relacionar-se um com o outro; mas, agora, um enquanto preceito, e outro enquanto resposta normativa. Essa outra atribuição, de dever ser, decorre de uma postulação que, quando considerada de modo geral, chama-se imputação. Assim, por exemplo, é possível dizer que o aquecimento de uma barra de ferro e o consequente prolongamento espacial de sua extensão, estão ligados por um princípio atribuído de causalidade; ou seja, não se trata de um acidente da experiência, mas de um fato. Por outro lado, a comissão de um homicídio e a necessária atribuição de pena privativa de liberdade, estão ligados por um princípio atribuído de imputação; quer dizer que não se trata de uma necessidade causal (visto que a pena nem sempre decorrerá), mas de uma norma jurídica que, posto seja válida, exige observação. Assim, para Kelsen, o que se chama Direito, assim como o que se chama Estado, são sistemas lógicos cuja relação entre os elementos fenomênicos (atuais ou possíveis) representa uma cadeia lógica em que cada um deles está ligado um ao outro por uma atribuição (por parte do cientista) de imputação, portanto: de dever ser.

O problema seria: o que dizem Kant e Vaihinger sobre o princípio lógico de imputação? Ao que a resposta imediata seria: nada. Eles nem sequer o mencionam. Entretanto, eles dizem muito sobre o outro princípio lógico que lhe é análogo – o de causalidade.

Para Kant, a causalidade é uma categoria, um conceito puro do entendimento. Aliás, trata-se de uma categoria tão fundamental que ocupa um lugar importante na sua tábula de categorias³⁸². Kant, acreditando resumir nesta tábula todos os modos puros de categorizar objetos, resume quatro grandes campos de predicamentos: o da quantidade, segundo se predica unidade, pluralidade ou totalidade; o da qualidade, segundo se predica realidade, negação ou limitação; o da modalidade, segundo se predica possibilidade/impossibilidade, existência/inexistência ou

³⁸² Que aparece primeiramente em KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, B106.

necessidade/contingência; e, finalmente, o da relação, segundo se predica inherência e subsistência, causalidade e dependência (causa e efeito) ou então comunidade (reciprocidade entre agente e paciente). Não é preciso, evidentemente, tratar aqui de cada um desses campos ou cada um desses predicamentos possíveis; como também não é necessário explicar como essa sua tábula inicialmente se apresenta enquanto uma correção das categorias aristotélicas. Basta entender o porquê de a causalidade aparecer ali – e, pelo que foi dito, o leitor já antecipa o que ela significa.

No século anterior, o mecanicismo filosófico havia introduzido o princípio de causalidade como uma relação de necessidade entre as coisas; i.e., uma necessidade de decorrência lógico-temporal. Essa moda foi determinante para impulsionar certas respostas ao mecanicismo no século seguinte. Possivelmente, Hobbes (cujo materialismo metafísico foi precursor do mecanicismo) foi mal interpretado nesse sentido. Hume, por exemplo, oferece como crítica desse mecanicismo a justificação de sua própria postura ceticista, afirmando que se imaginamos uma relação necessária de decorrência entre as coisas, de causalidade, isso é na verdade uma necessidade nossa de que as coisas decorram da maneira como as imaginamos (mais sobre isso adiante). Fazendo isso, Hume “acorda” Kant de seus “sonhos dogmáticos”. Kant, em juventude um entusiasta da mecânica newtoniana, é forçado a reavaliar o seu próprio dogmatismo – que chamaria mais tarde de realismo transcendental – e recolocar o problema da causalidade na capacidade do sujeito se posicionar praticamente perante as coisas que observa.

A sua resposta, que o leitor já presume, está na faculdade transcendental da imaginação humana. É o sujeito quem, submetido a violenta e surpreendente残酷 da natureza experimentada, e por força de um exercício positivo de generalização e postulação, atribui sentido à experimentação presente. O presente no qual o sujeito está imerso não retém, portanto, o caráter de uma novidade cósmica, pois o sujeito pós-vê nele uma repetição do passado e prevê também nele a realização de um futuro possível. Ao se deparar com a natureza presente (física), o sujeito imagina um sistema de funcionamento que está além dele (metafísico) e o impulsiona. Assim, a causalidade, longe de ser uma propriedade relacional das coisas-em-si-mesmas, passa a ser considerada a capacidade do indivíduo prever a relação entre eventos presentes, passados e futuros. A causalidade torna-se uma categoria, um conceito puro do entendimento.

O tratamento vahingeriano desta categoria, já neste século, seria marcadamente kantiano – e Vaihinger o admite na prévia de discussão do conceito de coisa-em-si³⁸³. Ele entende, kantianamente, que categorias como causalidade não são características demonstradas dos objetos, mas sim ficções às quais os sujeitos recorrem para operar logicamente as informações que, enquanto observadores dotados de memória, eles acumulam. A própria causalidade, no entanto, não é real como as coisas que com ela se predica, de modo que uma especulação sobre o passado ou o futuro são sempre sujeitas a serem revistas uma vez manifestas certas insatisfações especulativas. Mas isso não significa que a atribuição inicial de causalidade era logicamente inapropriada, somente que sua aplicação deve ser revista de acordo com as necessidades humanas que dela dependem. Em suma:

The idea of causality is entirely inapplicable to reality itself. Actual reality will not tolerate this category. If sensations are, in fact, essential reality, then their reduction, together with space, matter, etc., to the impact of some unknown object, is an unjustified extension of the concept of cause and effect.³⁸⁴

Em verdade, talvez seja justo confessar aqui que mal se percebem as diferenças entre os conceitos kantiano de categoria (conceito puro do entendimento) e vahingeriano de ficção real. Isso pode decorrer da fundamental influência de Kant nas considerações de Vaihinger – quem em Kant somente criticaria (e somente parcialmente) uma certa insistência no caráter hipotético do “ding-an-sich”. Mas, por outro lado, é bem provável que tenha faltado propriedade ao avaliar estas ideias com a profundidade merecida.

De todo modo, parece que esta leitura seja suficiente para argumentar o que se pretendia; no caso: que a categoria *dever ser* poderia – e até mesmo deveria – ter sido tomada por Kelsen, se a ela tivesse dedicado a mesma atenção, pela mesma estratégia teórica construtivista segundo a qual ele mesmo entendera a sua norma fundamental. O que se pretende dizer é que a imputação, ou a atribuição de dever ser dos quais falam Kelsen, é somente um instrumento teórico que permite a tematização de uma classe de objetos específicos, por necessidade prática de o

³⁸³ VAIHINGHER, Hans. **The Philosophy of ‘As if’**: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935, p.74 e ss.

³⁸⁴ VAIHINGHER, Hans. **The Philosophy of ‘As if’**: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935, p. 75. [Tradução livre]: “A ideia de causalidade é totalmente inaplicável à própria realidade. A realidade real não tolerará esta categoria. Se as sensações são, de fato, a realidade essencial, então sua redução, junto com o espaço, a matéria, etc., ao impacto de algum objeto desconhecido, é uma extensão injustificada do conceito de causa e efeito.”

sujeito agir sobre a matéria; ou então, simplesmente, como uma ficção útil segundo se pode encaminhar descrições sobre certos objetos particulares da realidade. O dever ser deveria ter sido tomado como conceito puro do entendimento, ou então como ficção.

É possível que mesmo um pragmatista como Putnam, que tanto criticou a postulação da separação entre fatos e normas, não teria grandes dificuldades de considerar a validade deste argumento; afinal: se for verdade que nossas considerações de verdade possuem, mesmo incertas e não expressas, certas considerações de valor, não seria valor suficiente indicar-se das ficções e das categorias simplesmente a sua utilidade? As suas utilidades presumidas não são valores suficientes, mesmo os teóricos estando incertos do para que elas servem³⁸⁵? Realmente é uma questão importante perguntar-se o porquê de um ou outro pensador recorrer à categoria “dever ser”. Mas também é possível perguntar, pragmaticamente: o que ele fará dela. Ou melhor, devemos perguntar-nos a nós mesmos e uns aos outros, se em nossas investigações (as quais tornamos públicas, i.e., para os outros) nós mesmos a acharemos tão útil quanto aqueles que dela se valeram, e se aqueles que nos leem também as acharão. Isso já deveria basta.

De fato, Kelsen, em que pese ser um aparente não-cognitivista moral³⁸⁶, por muitas vezes incluiu em suas análises – ainda que de modo sorrateiro, desconfortável e até ingênuo – pistas de suas próprias preferências valorativas, por exemplo: na crítica da teoria da soberania, substituiu sua própria defesa da primazia da ordem internacional sobre a soberania dos estados, associando-a a pressupostos

³⁸⁵ PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge University, 1984, p. 215: “The position I have defended is that any choice of a conceptual scheme presupposes values, and the choice of a scheme for describing ordinary interpersonal relations and social facts, not to mention thinking about one's own life plan, involves, among other things, one's moral values.” [Tradução livre]: “A posição que tenho defendido é que qualquer escolha de um esquema conceitual pressupõe valores, e a escolha de um esquema para descrever relações interpessoais comuns e fatos sociais, para não falar do pensamento sobre o próprio projeto de vida, envolve, entre outras coisas, os valores morais da pessoa.”

³⁸⁶ A tese de que Kelsen é um não-cognitivista moral tem ganhado notoriedade. Não tenho grandes problemas em caracterizar assim a teoria do Direito positivo de Kelsen, mais até do que o próprio Kelsen. O relativismo moral dele, contudo, não o impediu de apresentar formulações gerais para a descrição de sistemas de moral positiva, que argumenta que existem, de fato e na realidade; como também não o impediu de posicionar-se discretamente sobre alguns assuntos bastante políticos. Então, sobre a pergunta “Kelsen é um não-cognitivista?” Eu diria: sim, não e depende. Sim em suas considerações teóricas sobre Direito, sociologia, teoria da ciência e filosofia política; não no que pese a possibilidade de estudar sistemas normativos de moral positiva; e depende, no sentido de que essas considerações sobre a possibilidade de descrever sistemas morais positivos ainda parte de uma posição descritiva, que condiciona mas não se confunde com uma avaliação moral, a qual ele não nega a possibilidade de fazer, mas não parece ter nenhum interesse em fazer ele próprio.

anti-solipsistas, e também a uma ideologia pacifista anti-imperialista³⁸⁷; nos seu argumentos sobre a diferença entre democracia e autocracia, escondeu sua própria preferência pelo regime democrático ao associá-lo com um relativismo filosófico, supostamente contrário ao absolutismo filosófico que associa a uma predisposição autocrática³⁸⁸. Mas ele o fez de tal maneira que mesmo seus oponentes poderiam ter se valido de seus pressupostos para a crítica de suas conclusões.

4.2.3. Confrontando Kelsen com o problema da indução e da razão moral (Hume)

É interessante ver como muda a relação de Kelsen com estes autores aos quais ele repetidamente recorre. Por exemplo, ele ignorou Hume por décadas, mas desde pelo menos a década de 1940, o filósofo escocês pareceu exercer cada vez uma influência maior nas suas próprias considerações – é possível perceber como a opinião de Kelsen sobre Hume eleva-se ao menos desde a obra *Society and Nature*, a qual parece mesmo tratar-se do estágio inicial de uma lenta e gradual transição de Kant a Hume, e na qual Kelsen cada vez mais favorece a posição filosófica do segundo sobre a do primeiro. Quanto a Hans Vaihinger, Kelsen estava familiarizado com sua filosofia do *Als Ob* desde que escrevera *Zur Theorie der juristischen Fiktionen* em 1919, e pode ser de fato considerado um de seus primeiros entusiastas; mas ele basicamente esqueceu Vaihinger até o final da década de 1960, quando então começava a reformular a sua teoria da norma fundamental – portanto, após a publicação da segunda edição da Teoria Pura do Direito.

Mais surpreendente, porém, foi sua relação com Kant. Mesmo em sua autobiografia, Kelsen fala do espanto e agrado dos seus mergulhos iniciais na filosofia kantiana – a qual aprovava, é verdade, somente parcialmente, descartando todas as considerações da sua filosofia prática. Mas, na medida em que o século XX avança, Kelsen começa a afastar-se paulatinamente das categorias kantianas fundamentais, até que, quando o público recebe a notícia da publicação póstuma de sua *Teoria Geral das Normas*, é possível perceber um Kelsen profundamente crítico

³⁸⁷ Lança esse argumento em 1920, e os repete em diversos escritos, inclusive em KELSEN, Hans. **Pure Theory of Law**. Berkeley: University of California, 1967, p.344 e ss. A quem não interessar buscar as fontes originais, é possível ler outro texto onde tratamos sobre o assunto – nas referências.

³⁸⁸ Novamente, se as fontes originais forem um incômodo, leiam um outro texto nosso, também escrito em conjunto com Sandra Regina Martini, constando nas referências. BACK, Mateus Di Palma; MARTINI, Sandra. A contradição funcional do princípio de relativismo na obra política e jurídica de Hans Kelsen. *In Nomos*, Vol. 17, n. 2. UFC, 2017.

de Kant, incluindo em sua crítica não somente as considerações sobre a razão prática, mas também certas questões fundamentais da *Crítica da Razão Pura*.

A razão para o rompimento com Kant foi a sua aparente incapacidade em demarcar de modo claro e suficiente a fronteira lógica que abisma e ruptura o domínio seguro do *ser* daquele instável e voluntarista do *dever ser*. A crítica que Kelsen lança contra a Crítica da Razão Pura está – ao menos no que concerne ao tópico – em dois segmentos daquele seu tratado (capítulos 3 e 18). No primeiro deles, ele critica um conceito fundamental do sistema metafísico de Kant: o de *imperativo hipotético*. No segundo, critica a relação da obra com as subsequentes investigações morais de Kant. Nas duas considerações, no entanto, o tema da crítica é justamente a separação entre fatos e valores – *ser* e *dever ser*.

Não se pretende analisar o teor minucioso da crítica, apenas apontá-la como a razão que leva Kelsen a recorrer ao *Tratado da Natureza Humana* de Hume. Brevemente, portanto: a primeira consideração diz respeito a uma aparente contradição no conceito de imperativo hipotético enquanto um mandamento instrumental da razão, i.e., como o conhecimento dos meios para se alcançar fins. A crítica de Kelsen (em perigoso resumo) revolve sobre o aparente problema de que, uma vez estando o sujeito ciente de suas próprias vontades, os meios que ele conhece para alcançá-las o obriga a agir deste modo para as satisfazer. Segundo ele, existe uma confusão fundamental entre o imperativo (o *dever ser*) de agir deste ou daquele modo e o conhecimento (do *ser*) destes modos disponíveis para alcançar os fins. Em síntese, uma postulação ou é um imperativo, ou é uma hipótese; o imperativo hipotético é uma autocontradição.

Já o argumento da segunda passagem revolve mais imediatamente sobre o assunto. Ele começa citando uma famosa passagem da Crítica da Razão Pura da qual certos neokantianos – e, possivelmente, o próprio Kelsen até certo momento – haviam retirado aquela divisão lógica fundamental³⁸⁹. Argumenta ele – corretamente

³⁸⁹ Trata-se de uma passagem do primeiro livro da Dialética Transcendental localizável em KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, B375, grifos no original: “[...] If we abstract from its exaggerated expression, then the philosopher's spiritual flight, which considers the physical copies in the world order, and then ascends to their architectonic connection according to ends, i.e., ideas, is an endeavor that deserves respect and imitation; but in respect of that which pertains to principles of morality, legislation and religion where the ideas first make the experience (of the good) itself possible, even if they can never be fully expressed in experience, perform a wholly unique service, which goes unrecognized precisely because it is judged according to empirical rules, whose validity as principles should be cancelled by those very ideas. [Aqui começa a citação de Kelsen (embora os tradutores da minha versão tenham optado diferentemente dos da dele:] For when we consider nature, experience provides us with the rule and is the source of truth; but with respect to moral

– que aquela passagem não tinha o propósito de realmente afirmar de modo definitivo a separação lógica entre ser e dever ser, mas antes se tratava da questão de saber se o filósofo moral estava autorizado a deduzir suas leis morais do comportamento humano que observava nas pessoas concretas – ao que a resposta de Kant teria sido negativa. Kelsen segue este segundo segmento apontando contradições da filosofia moral kantiana, e como ela é impropriamente caracterizada como um desdobramento da razão especulativa sobre fatos – ou seja, uma filosofia da razão prática pura. Não convém demorar demais nessas suas críticas (até porque são, de modo geral, corretas), mas será possível retornar a elas um pouco mais adiante. Por enquanto, basta saber que estas foram as razões que levaram Kelsen a romper com o kantismo que lhe acompanhou a vida toda, e recorrer a Hume como o filósofo fundador da disjunção lógica entre ser e dever ser.

Em seu curto capítulo sobre o fundamento dessa disjunção em Hume, Kelsen começa citando uma passagem, na qual Hume teria apresentado aquilo que, nas discussões contemporâneas de filosofia moral, popularizou-se como *Lei de Hume* ou então *Guilhotina de Hume* (lembando que a tradução que tenho acesso pode diferir levemente do texto original em inglês consultado por Kelsen):

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que

laws, experience is (alas!) the mother of illusion, and it is most reprehensible to derive the laws concerning what I ought to do from what is done, or to want to limit it to that." [Tradução livre]: "[...] Se abstraímos de sua expressão exagerada, então o vôo espiritual do filósofo, que considera as cópias físicas na ordem do mundo, e então ascende à sua conexão arquitetônica segundo fins, isto é, ideias, é um esforço que merece respeito e imitação; mas no que diz respeito aos princípios de moralidade, legislação e religião, onde as ideias primeiro tornam possível a própria experiência (do bem), mesmo que nunca possam ser totalmente expressas na experiência, prestam um serviço totalmente único, que passa despercebido precisamente porque é julgado segundo regras empíricas, cuja validade como princípios deveria ser anulada por essas mesmas ideias. [Aqui começa a citação de Kelsen (embora os tradutores da minha versão tenham optado diferentemente dos dele:] Pois quando consideramos a natureza, a experiência nos fornece a regra e é a fonte da verdade; mas com respeito às leis morais, a experiência é (infelizmente!) a mãe da ilusão, e é muito repreensível derivar as leis sobre o que devo fazer do que é feito, ou querer limitar a isso."

parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes.³⁹⁰

Nesta passagem, como também naquela outra passagem de Kant problematizada por Kelsen, aparecem destacadas as conjunções é e *não* é, como também *deve* e *não deve*. A diferença entre os textos, contudo, não pode ser encontrada no emprego das expressões linguísticas modais. Em sua Teoria Geral da Norma, inclusive, Kelsen dedica um capítulo (de número 38) para explicar como a enunciação verbal de uma determinada proposição pode atrapalhar o seu entendimento enquanto uma descrição ou uma prescrição. Não é difícil de entender o assunto; imaginem as seguintes orações: 1^a) “Caio é declarado culpado pelo homicídio de Tício”, e 2^a) “o céu escureceu, então amanhã deverá chover”; na primeira oração, quem a pronuncia se vale da conjunção “é”, que comumente indica uma circunstância fato, mas não temos como saber se Caio realmente matou Tício, e sim somente que a ele será imputada (dever ser) uma determinada sanção penal; na segunda oração, quem a pronuncia se vale da conjunção “deverá”, que geralmente indica uma imputação (i.e., uma norma ou valor), entretanto ali ela indica uma relação causal (de ser) em termos probabilísticos. O que supostamente muda nas passagens de Kant e de Hume, portanto, não é o emprego gramatical dos termos, mas contexto semântico. No caso de Hume, em sua passagem ele realmente indica a impossibilidade de apontar uma relação de decorrência recíproca entre fatos e normas (ou valores). De fato, na passagem anterior do mesmo Tratado da Natureza Humana, ele associa os conceitos morais de *vício* e *virtude* à experiência pessoal de sentimentos de aprovação e desaprovação por parte do sujeito, e chega mesmo a dizer que “a moralidade não consiste em relações que são objetos da ciência; [...] ela não consiste em nenhuma questão de fato que possa ser descoberta pelo entendimento”³⁹¹ – Hume, como Kant depois dele, afastava assim *sensibilidade* e *entendimento*. A leitura que Kelsen faz daquela passagem, portanto, está, de modo geral, correta. Mas os problemas virão.

(Em uma nota que já não é mais possível postergar, justamente para evitar confusões futuras, é bom que saibam que, para Kelsen, normas e valores são, na verdade, a mesma coisa³⁹². Assim, por exemplo, quando ele declara seu intuito de

³⁹⁰ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000, 3.1.1.27, grifos no original.

³⁹¹ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000, 3.1.1.26.

³⁹² Na sua crítica a Ehrlich, Kelsen acusa o sincretismo metodológico do sociólogo porque seria impossível indicar o Direito na natureza social bruta, ou seja, nas circunstâncias dos fatos. Para se

livrar-se de uma consideração de valores para a construção do seu método de análise jurídica, o que ele quer é somente impedir o cientista de recorrer a outras normas que não as próprias normas jurídicas para a qualificação de seu objeto – trata-se do problema da validade jurídica, que ele “resolve” com sua norma fundamental. Esse parêntese é escrito somente para evitar que pensem de Kelsen que ele aceita a possibilidade de descrever normas, mas rejeita a possibilidade de descrever valores, o que seria, nos seus termos, falso.)

O que acontece é que, ao abraçar a teoria de Hume como crítica aos postulados kantianos, Kelsen incorre em um profundo dilema. E, para o entender, convém tratar de um outro argumento pelo qual Hume alcançou notoriedade.

Em uma seção anterior, da terceira parte (Do conhecimento e da probabilidade) parte do Livro I (Do entendimento) de seu Tratado, Hume trata da ideia de conexão necessária (seção 14). Nesta seção ele busca dialogar com a tradição mecanicista, que – lembrando: – então era a moda filosófica corrente, ao tratar da causalidade como conexão necessária entre objetos; de fato, o cerne de seu argumento é que não existe uma conexão necessária de causalidade entre os próprios objetos e, portanto, a postulação de leis naturais deve ser tomada somente como uma consideração de probabilidade. A seção é longa, mas segundo minha leitura é possível perceber como o seu argumento começa a tomar forma quando Hume afirma a impossibilidade de tomar a ideia de causalidade a partir da observação de um evento singular onde uma sucessão de objetos é verificada³⁹³. Na passagem seguinte, ele reclama que é impossível sugerir uma conexão de causalidade a menos que se parta de inferir uma semelhança em uma multidão de eventos nos quais, em cada um deles, seria possível verificar uma mesma decorrência objetual³⁹⁴. Essa semelhança, contudo, não é uma propriedade das coisas sentidas, mas da mente senciente, que atribui essa relação de semelhança entre os objetos³⁹⁵. Finalmente, tanto a semelhança quanto a relação de causalidade não decorrem de uma necessidade natural das próprias coisas, mas, antes, de uma “impressão interna”, uma “impressão de reflexão”, cuja experiência interna

poder dizer algo sobre o Direito, seria, portanto, necessário partir de partir de uma ciência valorativa do Direito, “[...] en otras palabras, una ciencia del derecho normativa”, Cf. KELSEN, Hans. *Uma fundamentación de la sociología de Derecho. In Doxa: Cuadernos de Filosofía de Derecho*, nº 12, 1992, p.214. Muito mais tarde, na segunda edição da Teoria Pura do Direito é que Kelsen explica que normas jurídicas são valores objetivos porque qualificam o comportamento humanos como juridicamente desejado ou indesejado, i.e., como lícito ou ilícito.

³⁹³ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2000, 1.3.14.15.

³⁹⁴ Ibid. 1.3.14.16.

³⁹⁵ Ibid. 1.3.14.20.

acumulada leva o sujeito, somente por costume, a antecipar um determinado objeto sempre que na presença de um outro³⁹⁶. A certeza do objeto vindouro, contudo, é uma ilusão da mente, um costume ou hábito interno, e a esperança de havê-lo é somente uma sensação mais intensa do que a incerteza e a dúvida³⁹⁷. Essa é a primeira versão da defesa humeana do ceticismo. A segunda não a contradiria, mas antes a tornaria mais clara.

Em sua obra epistemológica seguinte, o reduzido *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume retoma o tema do primeiro livro de seu Tratado, que leva às mesmas conclusões, embora o começo do argumento seja um pouco diferente. Na primeira passagem do quarto capítulo se encontra um argumento bastante conhecido pelos estudantes contemporâneos de epistemologia. É o chamado *Garfo de Hume*: “All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, Relations of Ideas, and Matters of Fact”³⁹⁸. O primeiro tipo de objetos da razão humana – *relações de ideias*, posteriormente chamadas por Kant de *juízos analíticos* – diz respeito a concepções ideais segundo as quais se pode descrever, contudo não explicar a natureza física. Pode-se dizer que eles são dados *a priori*, i.e., anteriormente à própria experiência que qualificam; contudo, segundo Hume, mesmo essas relações são aprendidas pela experiência – sejam próprias ou ensinadas. O segundo tipo de objeto – *questões de fato*, posteriormente chamadas por Kant de *juízos sintéticos* – é o que mais interessa dessas considerações. Questões de fato dizem respeito a relação de causa e efeito³⁹⁹ e, necessariamente, são o produto da experiência, i.e., se dão necessariamente *a posteriori*⁴⁰⁰.

A razão do nome popular – garfo – desta distinção entre relações de ideias e questões de fato decorre justamente do seu papel instrumental para a mente

³⁹⁶ Ibid, 1.3.14.22.

³⁹⁷ Ibid. THN 1.4.7.3: “Como posso estar seguro de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade? E por meio de que critério a distinguirei, mesmo que a sorte finalmente me leve até ela? Após o mais cuidadoso e exato de meus raciocínios, ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele; sinto apenas uma forte propensão a considerar fortemente os objetos do ponto de vista em que me aparecem. A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formas certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens.”

³⁹⁸ HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University, 2007, 4.1. [Tradução livre]: “Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem naturalmente ser divididos em dois tipos, a saber, Relações de Idéias e Questões de Fato”

³⁹⁹ Ibid. 4.4.

⁴⁰⁰ Ibid. 4.6 e 4.7.

inquisitiva. Pensem nesta separação como um garfo de duas pontas; para que o usuário do instrumento possa utilizá-lo adequadamente, deve garantir que as duas pontas do garfo nunca se toquem. Se as pontas se tocarem, o garfo não espeta mais nada; é menos útil que uma colher, pois nem sequer segura um conteúdo indistinto. Na terminologia positivista, o argumento *não faz sentido*.

As conclusões que dessa distinção partiram não surpreenderão o leitor do Tratado. Mais adiante, Hume indica uma arbitrariedade na atribuição das questões de fato e a impossibilidade de que a razão se dê juízos de fato de modo *a priori*⁴⁰¹, e, mais tarde, retoma suas considerações sobre o papel do princípio do costume ou hábito⁴⁰². É o mesmo ceticismo, portanto, que ele havia defendido em seu Tratado, só que agora esclarecido pela nova sistematização e o auxílio do “garfo”.

O leitor deve estar se perguntando agora: para que isso importa para a discussão acerca do sentido da separação lógica entre *ser* e *dever ser* no método de Kelsen? Ora: para tudo.

Em primeiro lugar: lida no seu contexto adequado (o Tratado como um todo sistemático), aquela citação do *Tratado* trazida por Kelsen não justifica somente a impossibilidade de conectar fatos à valores. Significa isso também, claro; mas aquele não é mais que uma variação do argumento inicial de Hume sobre a impossibilidade de conexão necessária. É dizer: qualquer conexão, de modo geral, é inapropriada; mesmo a conexão entre fatos e fatos. Se é inadequado derivar uma norma de um fato, também o é derivar um fato de um fato. Ambas as derivações são enganosas, e decorrem somente do hábito ou costume segundo o qual a mente reflexiva representa o presente e o futuro segundo a organização dos julgamentos pregressos. Esta é, de certa maneira, a razão pela qual os conservadores políticos admiraram a filosofia humeana. A impossibilidade de derivar valores de normas é de natureza *lógica* ou *teórica*, na prática, contudo, não existe – para o conservador – fonte mais segura para a objetividade do valor que a experiência, individual ou coletiva; portanto, aquilo que no plano individual se pode chamar de *costume* ou *hábito*, no plano coletivo pode se denominar *tradição* ou *cultura*. Kant segue a terminologia por meio do termo alemão *Sitten*.

Retornando ao exemplo oferecido anteriormente, reconsidere a seguinte oração: “o céu escureceu, então amanhã deverá chover”. Seria, por acaso, um absurdo dizer, diferentemente, que: “o céu está escuro, então você deve levar um

⁴⁰¹ Ibid. 4.10.

⁴⁰² Ibid. 5.5 e ss.

guarda-chuva”? Segundo Kelsen, sim; uma coisa é a inferência de que, da escuridão das nuvens, seguirá chuva (o que pode ser verdadeiro ou falso); outra coisa é dizer que alguém está racionalmente obrigado a portar um guarda-chuva porque a chuva é provável. Hume, por outro lado, trataria essas duas orações da seguinte maneira: não existe nenhuma conexão necessária entre as nuvens escuras e a chuva que a segue, bem como não existe conexão necessária nenhuma entre a possibilidade de chuva e a obrigação (prática) de se portar um guarda-chuva. Contudo, ele acrescentaria que o papel da razão humana, guiada por um princípio de hábito e pela memória da experiência falível, serve justamente para que o sujeito que sairá na rua sob nuvens espessas leve consigo um guarda-chuva. Essa proposição é precisamente aquela do imperativo hipotético que Kelsen rejeitara em Kant.

A epistemologia humeana é, na verdade, uma filosofia moral (ou prática), no sentido mesmo que Kelsen a entende. De fato, é isso que Hume quer dizer, no começo do seu *Enquiry*, ao tornar equivalentes as expressões “filosofia moral” e “ciência da natureza humana”⁴⁰³. Caso esteja o leitor suspeitoso, recomenda-se o retorno à seção na qual Hume nos apresenta o “garfo”. Em determinado momento daquela seção, ele remete a uma ideia intrigante: “All reasonings may be divided into two kinds, namely demonstrative reasoning, or that concerning relations of ideas, and moral reasoning, or that concerning matter of fact and existence”⁴⁰⁴. No mínimo, é possível notar que Hume não faz um uso comum do termo *demonstração*.

Talvez essa seja uma ideia perturbadora – a de que é à razão moral que concernem as questões de fato – para quem lia Hume no enquadramento de sua “guilhotina”, mas não deveria ser tão surpreendente para quem leu a seção sobre a impossibilidade de conexões necessárias do Tratado. Lá se lia:

Existe apenas uma espécie de necessidade, assim como existe apenas uma espécie de causa, e [...] a distinção comum entre necessidade moral e física não possui fundamento na natureza. Isso fica claro pela explicação anterior da necessidade.⁴⁰⁵

Talvez, para a melhor compreensão dessas colocações, seria melhor levar em consideração a circunstância de que Hume (assim como Hobbes antes dele) era

⁴⁰³ HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University, 2007, 1.1.

⁴⁰⁴ Ibid. 4.18. [Tradução livre]: “Todos os raciocínios podem ser divididos em dois tipos, a saber, o raciocínio demonstrativo, ou aquele que diz respeito a relações de ideias, e o raciocínio moral, ou aquele que diz respeito a questões de fato e existência.”

⁴⁰⁵ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2000, 1.3.14.33.

aquilo que se chama hoje de *compatibilista moral*, i.e., um filósofo que considera compatíveis as categorias de *liberdade* e *necessidade*⁴⁰⁶. A sua espécie de compatibilismo, é verdade, é empirista e idealista, mas ainda assim muito bem fundamentada. Mesmo tratando das virtudes, as quais ele havia associado a certas sensações de aprovação pela experiência pessoal, percebe-se que elas não eram consideradas meras ficções para ele. Elas eram objetos do conhecimento – de fato, o mais valoroso dos objetos⁴⁰⁷. E, se ele havia rejeitado o mecanicismo pós-hobbesiano como uma espécie de dogmatismo, em efeito ele o recebia com cautela (mediante formulações de *talvez*) ao tomar as sensações físicas pelo motor eficiente de todas as fórmulas mentais.

Retornando então a Kant, portanto. Uma vez tendo acordado de seus sonhos dogmáticos, ele declarou como sua missão de vida o trabalho de colocar um terceiro dente no “garfo” de Hume. Onde Hume somente enxergava a possibilidade de juízos analíticos a priori (relações de ideias) e juízos sintéticos a posteriori (questões de fato), Kant dedicou-se a demonstrar a possibilidade e os limites dos juízos sintéticos a priori – isto é, a razão pura. Mas eis a questão fundamental: para que juízos sintéticos a priori sejam possíveis, Kant deve por princípio investigar a razão humana abstraída de toda experiência possível, ou seja, deve abdicar de explicá-la como simples produto dos jogos de sensações. Isso faz com que aquela passagem da *Critica da Razão Pura* citada por Kelsen adquira novo sentido. O filósofo não deve inferir leis morais a partir do comportamento humano experienciado porque a experiência é falha e a razão não o pode ser. Não se trata de negar o probabilismo de Hume, mas antes de fornecer uma solução ao seu ceticismo. Onde Hume havia deixado um argumento para não acreditar na voz da razão, Kant buscava razões para crer. Mesmo a sua filosofia pura não-prática procedia deste modo; por isso a postulação das intuições puras do espaço e do tempo e, especialmente, também a dedução dos conceitos puros do entendimento. Se a sua filosofia pura parecia um absurdo autocontraditório para Kelsen, isso se deve ao fato de Kant tê-la herdado assim mesmo de Hume, quem primeiro acusou ser um erro afastar juízos descritivos de juízos prescritivos. Se Kelsen estava desconfortável com os rumos da filosofia moral kantiana, poderia ter parado na crítica da pressuposição transcendental de liberdade.

⁴⁰⁶ Ver, especialmente o oitavo capítulo de HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University, 2007.

⁴⁰⁷ Ibid. 1.1.

Kant não pretendia negar a experiência e a tradição, mas a experiência nos falha (com notável frequência, inclusive), e seguir a tradição simplesmente porque “é a tradição” seria estupidez. Quer dizer, mesmo a experiência e a tradição precisam ser revistas ou justificadas racionalmente em algum momento, ou será que não? Ele buscou retomar o papel ativo do sujeito na busca do conhecimento, mesmo que o conhecimento das causas e efeitos eventualmente fracasse também⁴⁰⁸. O objetivo é ser objetivo – a busca da razão não é perda de tempo somente porque a razão é impossível.

Essa é a lição que Kelsen deveria ter tomado ao tratar da sua condição lógico-transcendental (a norma fundamental), e a deveria também a ter aplicado ao seu conceito de dever ser. Ao optar por Hume, Kelsen é forçado a tomar a sua própria noção de causalidade por um hábito do pensamento, e, por conta disso, também a sua noção de imputação; não mais como conexões racionalmente descritíveis entre os objetos, mas como razões morais sobre questões de fato. Mesmo levando em conta o abandono tardio da postura kantiana em favor do ficcionalismo vahingeriano, é preciso lembrar também que Hume estava longe de ser um entusiasta da ficção. De fato, ele a considerava mera fantasia, uma sensação cuja intensidade simplesmente não é a mesma presente na crença⁴⁰⁹ sobre as coisas, sobre os fatos e sobre os valores (se bem que não seria difícil demonstrar que esse é um problema mais ou menos terminológico).

De todo modo, é o momento de encerrar esta parte da investigação esclarecendo que o que se buscava demonstrar não era o absurdo da disjunção lógica ser/dever ser, e muito menos declarar o fim da Teoria Pura do Direito. Apenas explicar as razões que levaram Kelsen a recorrer a Hume para defender essa

⁴⁰⁸ De fato, é esse o sentido da passagem da *Critica da Razão Pura* criticada por Kelsen como inadequada para fundamentar a separação lógica entre ser e dever ser, cf. supra.

⁴⁰⁹ Cf. HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000, 1.3.7.7: “Por uma indução que me parece bastante evidente, concluo que uma opinião ou crença não é senão uma ideia diferente de ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas sim na maneira como é concebida. Mas quando pretendo explicar o que é essa maneira, não consigo encontrar nenhuma palavra plenamente satisfatória, sendo por isso obrigado a apelar para aquilo que cada um sente, a fim de lhe dar uma noção perfeita dessa operação da mente. Uma ideia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente [feels different] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir [this different feeling] que tento explicar, denominando-a uma força, vividez, solidez, firmeza, ou estabilidade superior.” Ou, então, HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University, 2007, 5.11: “It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure.” [Tradução livre]: “Resulta, portanto, que a diferença entre ficção e crença reside em algum sentimento ou sensação, que é anexado ao último, não ao primeiro, e que não depende da vontade, nem pode ser comandado à vontade.”

disjunção. Se ele quisesse persistir com o seu dever ser, ele deveria tratá-lo como sua norma fundamental, i.e., como uma condição lógico-transcendental ou então como uma ficção. Se bem que, como antecipado, talvez não exista nenhuma diferença entre essas alternativas. Poderia dizer-se delas o mesmo que disse Hume sobre os termos com os quais predicara inicialmente o conceito de ficção: “contanto concordemos acerca dos fatos, é desnecessário discutir sobre os termos”⁴¹⁰.

4.2.4. Kelsen reinterpreta o problema da imputação segundo uma certa sociologia do conhecimento

Para reforçar a tese de que o objeto do dualismo metodológico kelseniano não pode ser completamente descolada das reflexões pregressas, será conveniente dedicar uma pequena seção para tratar sobre um trabalho bastante conhecido, porém pouco citado, de Hans Kelsen. Trata-se do seu *Society and Nature*, cuja investigação, de caráter – segundo o próprio autor – sociológico, terá seus resultados perigosamente reduzidos e incorporados à segunda edição de *A Teoria Pura do Direito*.

A versão reduzida dos argumentos é bastante conhecida. Ela seguiria assim: sociedades antigas desconheceriam ambos os termos da disjunção metafísica do dualismo metodológico, i.e., os princípios de causalidade (ser) e imputação (dever ser). Como consequência, atribuições de causa e efeito, ou então de pressuposto e consequência normativa, seriam inteiramente estranhos aos seus modos de predigar. Ao invés destas categorias eminentemente modernas, a metafísica primitiva dos antigos relacionava todo e qualquer evento segundo o que Kelsen denominou *princípio retributivo*. E o exemplo mais claro desta forma primitiva de predigar encontra no tipo sociológico *animismo*, que Kelsen empresta da antropologia da segunda metade do século XIX e primeira do XX – juntamente com o desconfortável termo: *primitivo*, que claramente indica somente a ideia de *não condizente com comportamentos e tradições moderno-europeias*. Uma interpretação primitiva de um evento natural – por exemplo: o nascer do sol ou a ocorrência de chuva – presumiria animisticamente que estas razões acontecem por ativação de uma vontade transcendente – deuses ou espíritos – ou presente nas coisas mesmas, tal como a ação humana produz consequências desejadas e indesejadas justamente enquanto meio físico de uma vontade transcendental ou subjetiva – o eu, real ou postulado.

⁴¹⁰ HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000, 1.3.7.7.

Todo esse argumento pode ser encontrado expresso com clareza na muito citada segunda edição da *Teoria Pura*.

Também se pode encontrar nesta obra a distinção capital entre *natureza* e *sociedade*, como tipos lógicos decorrentes da cisão metodológica do dualismo kelseniano. A natureza não passa de uma categoria geral das relações gerais de decorrência entre gêneros de fenômeno segundo o princípio de causalidade. Trata-se de um sistema, de um conjunto ou então um ordenamento lógico, meramente pressuposto segundo um conjunto de atribuições parciais descritivas; para todos os efeitos, natureza é causalidade, e o natural é o puramente causal. Do mesmo modo, a sociedade é o sistema, o ordenamento ou o conjunto, no interior lógico do qual se encontra cada observação de normas concretas. A sociedade carrega, em sua descrição, somente esse elemento coativo, de modo que se pode dizer também que sociedade é imputação, e o social é o puramente imputativo. Cada comportamento humano em particular decorre simultaneamente de razões causais – a natureza das coisas – e de imputações objetivas – o dever social externo, mais do que meramente a consciência de um dever. Ambas estas circunstâncias são externas, e não se apresentam *puramente* em qualquer situação; de fato, a pureza decorre da observação metodologicamente controlada e, portanto, da capacidade de um observador realizar distinções. Esse tanto é puramente kantiano. Natureza e Sociedade, para Kelsen, são princípios lógicos de primeira ordem, e nem uma palavra a mais precisa ser dita aqui sobre o assunto.

Deve ser observado aqui, parenteticamente, que o Direito, enquanto um sistema de conexões objetivas de imputação, é *parte* da Sociedade, enquanto sistema normativo amplamente abrangente. O Direito é, na verdade, um subsistema normativo que sustenta relações com outros subsistemas normativos (a moral, por ex.), mas também com todo o entorno causal não propriamente social. Essa é uma interpretação bastante fidedigna da teoria de Kelsen, a despeito de esta terminologia não lhe ser comum.

Em *Society and Nature*, Kelsen desenvolve este argumento sociológico com pluralidade de referências e exemplos que ilustram e corroboram seus argumentos gerais, os quais, na verdade, fazem muito mais do que distinguir tipos lógicos fundamentais. Em sua parte final, contudo, Kelsen posiciona sua discussão precisamente onde esta tese a deixou no item anterior. A discussão que lhe interessa, desde então, já não seria a aplicação do princípio do retributivo pelos

metafísicos primitivos, mas antes como Kant e, especialmente, Hume rompem com esta tradição:

The decisive turn which Hume gave to the problem of causality was the transfer of the connection between cause and effect from the sphere of the objective to that of subjective, thus making an epistemological problem out of an ontological one. To put it more correctly, he split the problem of causality into ontological and epistemological components by asserting that in nature there is no causality in the sense of a necessary connection but only a regular succession of events. The idea of a general law of causality, according to which similar causes necessarily produce similar effects, is merely a habit of thought which, originating from the observation of regular successions of events, becomes a firm conviction. Starting from this point and carrying on in the direction Hume had indicated, Kant arrived at his own doctrine. He declared that a mere observation of reality could not establish the necessity of a connection between two facts, such as cause and effect; consequently, he pointed out, the concept of causality is an inborn notion, an a priori category, an inevitable and necessary form of cognition by means of which we mentally co-ordinate the empirical material of sensuous perception.⁴¹¹

Até aqui, não se trata de nenhuma grande novidade. De fato, o item anterior deveria ter dado conta de presumir os termos da discussão presente. Kelsen anuncia o dualismo metodológico como uma aquisição evolutiva da filosofia da ciência, e, de fato, trata este dualismo entre causalidade e imputação, tanto quanto Natureza e Sociedade, como uma aquisição recente que deve sua existência à Hume e Kant e suas postulações de, respectivamente, crítica à conexão necessária e categoria lógico transcendental a priori. Devidamente interpretados, os argumentos de Kelsen sugerem que o rompimento humeano-kantiano não somente diz respeito às teologias primitivas, à metafísica grega e às superstições correntes, mas também ao muito moderno mecanicismo “dogmático” que postula uma necessidade presente, e não meramente presumida, nas coisas que se descreve e sobre as quais se especula.

⁴¹¹ KELSEN, Hans. **Society and Nature**. Illinois: University of Chicago, 1943 nature, p. 249-50. [Tradução livre]: “A virada decisiva que Hume deu ao problema da causalidade foi a transferência da conexão entre causa e efeito da esfera do objetivo para a do subjetivo, transformando assim um problema ontológico em um problema epistemológico. Para ser mais correto, ele dividiu o problema da causalidade em componentes ontológicos e epistemológicos ao afirmar que na natureza não há causalidade no sentido de uma conexão necessária, mas apenas uma sucessão regular de eventos. A ideia de uma lei geral de causalidade, segundo a qual causas semelhantes produzem necessariamente efeitos semelhantes, é apenas um hábito de pensamento que, originando-se da observação de sucessões regulares de eventos, torna-se uma firme convicção. Partindo desse ponto e seguindo na direção indicada por Hume, Kant chegou à sua própria doutrina. Ele declarou que a mera observação da realidade não poderia estabelecer a necessidade de uma conexão entre dois fatos, como causa e efeito; consequentemente, ele apontou, o conceito de causalidade é uma noção inata, uma categoria a priori, uma forma inevitável e necessária de cognição por meio da qual coordenamos mentalmente o material empírico da percepção sensorial.”

Também se realiza muito claramente aqui uma crítica a qualquer tipo de teologia científica que faria com que a proposição oxímórica de uma necessidade natural se transformasse em comandos divinos, fazendo derivar toda causalidade de imputações de uma ou mais vontades transcendentais.

Assim se justifica, contudo, somente uma compreensão não dogmática do princípio de causalidade. A gênese da categoria imputação é um tanto problemática. Kelsen elabora um bom argumento, o qual serve somente para alimentar a conclusão um tanto precária de que a noção de imputação é uma consequência natural da emancipação do princípio de causalidade da antiga metafísica retributiva.

With the emancipation of causality from retribution and of the law of nature from the social norm, nature and society prove to be two entirely different systems. The idea of a system of norms regulating human behavior and constituting society as an order totally different from the laws of nature is possible without the fiction of freedom of will and therefore without contradiction to the principle of causality. From this point of view, society and nature are two different systems whose difference rests on the fact that the phenomena, and especially human behavior, are interpreted according to two essentially different kinds of "laws." The idea of a natural law (in the sense of a "natural" legal order), the law of a natural society whose order corresponds to that of nature, becomes impossible. It is incompatible with the presupposed dualism of nature and society. The idea of a natural law, as we have seen, presumes a dualism within nature conceived as a universal society; the real, inadequate human society is contrasted with the ideal cosmic society. It is the antagonism of man and God, of the empirical and the transcendental. With the emancipation of the causal from the normative interpretation of nature, i.e., nature as the creation of God and under the rule of the divine will, the antagonism of the empirical and the transcendental disappears from the sphere of science. Hence there is no longer room for a natural behind or above a positive legal order.⁴¹²

⁴¹² KELSEN, Hans. **Society and Nature**. Illinois: University of Chicago, 1943, pp.265-6. [Tradução livre]: "Com a emancipação da causalidade da retribuição e da lei da natureza da norma social, a natureza e a sociedade provam ser dois sistemas inteiramente diferentes. A ideia de um sistema de normas regulando o comportamento humano e constituindo a sociedade como uma ordem totalmente diferente das leis da natureza é possível sem a ficção do livre arbítrio e, portanto, sem contradição com o princípio da causalidade. Deste ponto de vista, a sociedade e a natureza são dois sistemas diferentes cuja diferença reside no fato de que os fenômenos, e especialmente o comportamento humano, são interpretados de acordo com dois tipos de "leis" essencialmente diferentes. A ideia de uma lei natural (no sentido de uma ordem jurídica "natural"), a lei de uma sociedade natural cuja ordem corresponde à da natureza, torna-se impossível. É incompatível com o pressuposto dualismo entre natureza e sociedade. A ideia de uma lei natural, como vimos, pressupõe um dualismo dentro da natureza concebida como uma sociedade universal; a sociedade humana real e inadequada é contrastada com a sociedade cósmica ideal. É o antagonismo do homem e de Deus, do empírico e do transcendental. Com a emancipação do causal da interpretação normativa da natureza, ou seja, a natureza como criação de Deus e sob o domínio da vontade divina, o antagonismo do empírico e do transcendental desaparece da esfera

O livro é, de fato, poderoso em seus argumentos, incluindo nesta passagem. Contudo, também parece ser o produto de investigações que Kelsen encaminhava em um período bastante significativo de sua vida. Problemas bem mais urgentes que a transição de Kant à Hume urgiam suas considerações. Notadamente, a pesquisa que originou este livro foi encaminhada no final da Segunda Guerra Mundial. Kelsen vislumbrara por exemplo, o aparente declínio da influência de Schmitt na Europa, mas, por outro lado, também a perigosa publicação de *Political Religions* de Voegelin nos EU. Uma discussão sobre a especificidade da ciência frente à metafísica religiosa já se apresentava timidamente, e explodiria mais tarde nos Estados Unidos em textos de refugiados europeus como Hannah Arendt, Raymond Aron e Hans Jonas. De fato, uma defesa do secularismo, para além das antigas agendas de Kelsen (como a defesa da democracia e a crítica da soberania estatal), ocupariam seus últimos anos de vida. Lido à sombra dos tempos, portanto, somente se pode especular o quanto a poderosa *Society and Nature* não se volta também para a defesa de uma ciência secular moderna, mais do que simplesmente uma investigação sobre a gênese do dualismo metodológico que Kelsen pretendera originalmente. Também é de se conjecturar o quanto disso explica o espaço privilegiado que a crítica da metafísica religiosa recebeu ao final desta obra quando comparada, por exemplo, com a crítica humeano-kantiana do mecanicismo “dogmático”.

O fato, contudo, é que, apesar dos bons argumentos, o que esta obra não faz é investigar a gênese lógico-histórica do princípio de imputação, o que talvez pudesse ser tomado simplesmente como o destino necessário do princípio retributivo após a emancipação da causalidade decorrente revolução copernicana de Kant e Hume. Isso é o que Kelsen efetivamente parece sugerir no parágrafo anterior.

É difícil aceitar que uma consciência clara do dever frente a necessidade causal se afirme somente após Kant e Hume. Reflexões filosóficas e teóricas sobre o Direito (em múltiplas acepções da palavra, que é historicamente contingente) precedem à revolução de princípios levada a cabo por estes filósofos, e não são necessariamente abandonadas posteriormente. A teologia política medieval e a jurisprudência romana, por exemplo, nunca pretendiam explicar o mundo, na mais moderna das concepções, tal como as gêneses teológicas, muito embora parecia haver uma pretensão de sistematicidade metafísico-teológica por parte dos filósofos

da ciência. portanto, não há mais espaço para um natural atrás ou acima de uma ordem jurídica positiva.”

medievais herdeiros de Platão e Aristóteles. E muito antes da linguagem científica moderna, já deveria existir na consciência mundana, mesmo que fraudulenta e esfumaçada, a diferença entre juízos acerca daquilo que pode ser esperado, desejado ou obrigado, a acontecer. Mesmo arranjos consuetudinários, onde os princípios do dualismo mais se confundem e referenciam-se mutuamente, poderiam ser evocados ou criticados sem uma rebuscada digressão filosófica que fundamente as demandas. Assim, também hoje em dia, ninguém precisa de um curso superior para entender que a realidade, tal como ela se apresenta, não precisa corresponder a uma realidade sonhada, desejada ou prescrita.

Por essa razão mesma, inclusive, a não fundamentação destas categorias lógicas não prejudicou o desenvolvimento das proposições posteriores da Teoria Pura do Direito.

O que é preciso observar nesta pequena seção é que é possível preservar a crítica humeana das conexões necessárias (como crítica da vontade nas coisas) e a postulação kantiana de categorias lógico-transcendentais (os chamados conceitos puros do entendimento) sem derivar destes argumentos qualquer justificativa necessária ao dualismo metodológico, à suposta guilhotina de Hume ou à gênese do princípio de imputação. A defesa de um dualismo metodológico de estilo positivista poderia se fundamentar em uma miríade de reflexões que floresceram no seio das discussões filosófico-metodológicas das ciências sociais. Uma séria tentativa poderia pautar-se nos escritos de Simmel, de Durkheim ou de Weber, por exemplo, cujas obras serão agora discutidas.

4.2.5. Simmel e o dualismo metodológico kelseniano

O dualismo metodológico é uma exigência teórica fundamental para Kelsen. Muito possivelmente a mais importante delas⁴¹³. Por esta razão, ele teve lugar de destaque nos *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* de Kelsen; portanto, antes da formulação sistemática da Teoria Pura do Direito em 1934, antes da pressuposição da norma fundamental, e antes mesmo da teoria da Democracia e da crítica da

⁴¹³ WARAT, Luis Alberto. **A pureza do poder**. Florianópolis, UFSC, 1983, p. 76: “[...] contento-me em indicar, tomando uma ideia de Cossia, que os cinco níveis de purificação considerados ao longo deste trabalho, devem ser entendidos como condições definitórias da imputação, e esta, vista como noção fundante e constituinte do campo temático da ciência do Direito. [...] Em outras palavras, os cinco níveis de purificação seriam demonstrativos de razões pelas quais Kelsen precisa fundamentar sua teoria sobre o conhecimento jurídico na categoria imputação, oposta (e complementar, de certo modo) à categoria da causalidade.”

soberania (ambas apresentadas inicialmente em 1920). Trata-se de uma decisão metodológica que fundamenta todas as considerações da Teoria Pura de Kelsen.

Considere-se, por exemplo, a discussão sobre o conceito de *dever* ou *obrigação* (*Pflicht*) com a qual Kelsen iniciara o terceiro e derradeiro livro dos *Hauptprobleme*⁴¹⁴. Qualquer estudante de Direito hoje sabe que a obrigação não passa de um correlato necessário ao conceito de direito subjetivo, na medida em que dizer que alguém tem um direito subjetivo de exigir algo é o mesmo que dizer que uma ou mais pessoas (determinadas ou determináveis) possuem um dever objetivo de se comportar de determinada maneira perante ela. Rapidamente se percebe que este tema do terceiro livro, tal como muitos outros assuntos sobre os quais Kelsen se debruçara, é uma variação da discussão de abertura do primeiro (especialmente do capítulo de abertura: *Naturgesetz und Norm*), e, portanto, da importantíssima cisão fundamental entre ser (*Sein*) e dever ser (*Sollen*)⁴¹⁵, que correspondem respectivamente às enunciações de causalidade e imputação. Trata-se da a diferença entre explicação e norma, dizia ele inicialmente; posteriormente: descrição e prescrição.

Esta exposição inicial da separação lógica fundamental entre ser e dever ser é muito interessante para quem investiga Kelsen de trás para frente, por assim dizer: tendo como ponto de partida suas obras finais, e reencontrado suas asserções lógicas nos trabalhos de juventude do autor. Visto tratar-se de uma exposição inicial do argumento, é natural que parte dele esteja confusa e reclamando reespecificação. Também é compreensível que certos argumentos tenham desaparecido com o passar do tempo⁴¹⁶. Mas, em suas linhas gerais, o argumento apresentado corresponde fundamentalmente àqueles construídos posteriormente sobre o mesmo assunto⁴¹⁷.

⁴¹⁴ KELSEN, Hans. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. In Hans Kelsen Werke*. Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 433 e ss.

⁴¹⁵ Ibid. p. 86: "Ein vollkommener Gegensatz zwischen Naturgesetz und Norm ist nur möglich auf Grund einer vollkommenen Disparität von Sein un Sollen." [Tradução livre]: "Um completo afastamento entre lei natural e norma somente é possível de ser fundada em uma completa disparidade entre ser e dever ser."

⁴¹⁶ Como, por exemplo, o fato de a gramática e a lógica figurarem ao lado do Direito e da Moral enquanto exemplos de ciências normativas, embora os exemplos não devessem parecer particularmente problemáticos.

⁴¹⁷ KELSEN, Hans. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. In Hans Kelsen Werke*. Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 90: "In jener streng objektiven Bedeutung, in welcher der Begriff des Sollens bisher entwickelt wurde, derzufolge, was gesollt ist, ohne Rücksicht auf das subjektive Wollen oder Wünschen eines Menschen festgestellt werden kan, in jener Bedeutung, in der das *Sollen* ganz besonders alf formal-logische Kategorie im Gegensatze zum Sein auftritt, kommt es gerade für das Recht und dessen Normen in Betracht, und nur in Hinblick auf den objektiven Charakter des rechlichen Sollens, das unabhähngig ist von

Contudo, algo de muito interessante pode ser resgatado nesse texto: as referências. Kelsen não cita Kant neste texto, mas grande parte de seu conteúdo é um diálogo indireto com o kantismo. Saltará aos olhos do leitor que, para fundamentar a sua aproximação da categoria “dever ser”, um texto de Simmel é repetidamente citado⁴¹⁸. Trata-se especificamente da parte inicial do primeiro capítulo de *Einleitung in die Moralwissenschaft*, chamado simplesmente: *Das Sollen*. Ao examinar-se este texto, é possível perceber que a sociologia de Simmel é a ponte que cruza o abismo entre as considerações filosóficas de Hume e Kant e o dualismo metodológico especificamente kelseniano. Afinal de contas, Kelsen não “inventa”, por assim dizer, o argumento de que o *Sollen* seria uma categoria; de fato, como vimos, ele mal se esforça em defender esta designação lógica. Na verdade, parece muito provável que ele recolhe esta tese diretamente do trabalho de Simmel. Com efeito, a inovação propriamente kelseniana consistiria propriamente em tornar a noção de dever ser o fundamento de sua ciência normativa do Direito.

Simmel, como se sabe, era um kantiano bastante rigoroso, especialmente nos escritos de sua juventude⁴¹⁹. Cumpre avisar, preliminarmente, que não se teve

allem Wollen der rechtspflichen Subjekte, sind die bischerigen Konstatierungen erfolgt.” [Tradução livre]: “Naquele sentido estritamente *objetivo* em que o conceito de dever ser tem sido desenvolvido até aqui, portanto em uma determinação do dever sem consideração da vontade ou dos desejos subjetivos de uma determinada pessoa, e nesse sentido, tomando-se o dever ser enquanto uma categoria lógico-formal oposta ao ser, estas considerações anteriores foram feitas para permitir uma consideração do Direito e de suas normas, e somente com respeito ao caráter objetivo do dever ser jurídico, o qual é independente das vontades de todos os sujeitos obrigados pelo Direito [rechtpflichten].”

⁴¹⁸ Teríamos interesse também em um texto, citado por Kelsen, de um certo Arnold Kitz – um jurista que, com o tempo, foi esquecido. Não conseguimos o texto especificamente citado por Kelsen (*Seyn und Sollen*), que parece importante, mas deixamos, como compensação, a seguinte citação de uma outra obra sua: KITZ, Arnold. **Das Princip der Strafe in seinem Ursprunge aus der Sttlichkeit: Eine philosophisch-juristische Abhandlung.** Oldenburg: Druck und Verlag der Schulzeschen Buchhandlung, 1874, p. 3: [...] dass die eine Denkbestimmung, worunter wir Alles in und ausser uns fassen, das Sein, und die andere das Sollen sei; dass diese beiden Grundgedanken mit einander nichts zu thun haben; dass daraus, dass dieses ist, wohlfolge, dass jenes wa oder sein werde, nie und nimmer aber, dass ein anderes sein soll, und daher alle Müh und Arbeit, aus dem Sein ein Sollen durch Denken herauszubringen, vergeblich sei; [...] dass das Sollen von seiner ideellen Kraft nicht das Mindeste verliere, wenn der Erfolg, worauf es gerichtet ist, auch gar nicht eintrete, vielhmer umgekejrt das Gesollte, wenn es nur im Nexus der Ursache im Bereiche des Seins sich verwirkliche und nicht als Gesolltes auf jenen idealen Impuls hin, für das Sollen gar keine Bedeutung und Beziehung habe.” (KITZ, 1874, p.3). De fato, esta citação é muito próxima em significado à citação trazida em KELSEN, Hans. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. In Hans Kelsen Werke.* Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 86. [Tradução livre]: [...] aquela determinação do pensamento, sob a qual resguardamos todas as coisas dentro e fora de nós, é o ser, e a outra é o dever ser; [...] que o dever ser não perde sequer o mínimo de sua força ideacional [ideellen Kraft] quando o resultado para o qual é dirigido não é alcançado, e, pelo contrário, se o dever somente se realiza no nexo da causa no âmbito do ser e não como dever daqueles impulsos ideacionais frustrados, então já não tem sentido ou relação para o dever ser [enquanto ideia ou “direção do pensamento”].”

⁴¹⁹ *Philosophie des Geldes*, sua obra máxima, marcou uma mudança dramática em sua aproximação investigativa. Mas ainda consigo ver uma espécie de continuidade temática com suas obras

acesso a nenhuma obra sua que apresente aquele caráter sistemático que costumamos exigir das pesquisas contemporâneas. A interpretação que segue, então, deve ser recebida com ceticismo, especialmente levando em conta o fato de eu não ter acesso à uma tradução deste texto em um idioma mais conveniente para uma apreciação cuidadosa. Ademais, as obras do jovem Simmel aparecem historicamente no berço da sociologia enquanto disciplina própria, e boa parte de suas considerações são o reflexo do desafio de afastar interpretações psicológicas, éticas ou políticas, do objeto de análise, buscando preservar somente seu caráter puramente social. Na época, como se pode supor, e como ainda parece ser o caso hoje, a essência do *social* era um grande mistério, e nem sempre será possível desvincular considerações propriamente sociológicas de outras de tipo psicológico ou filosófico.

Como uma primeira observação, que parece necessária para a discussão do texto, vale alertar que um dos conceitos centrais para a compreensão das investigações do jovem Simmel é o conceito – geralmente residual, não necessariamente explícito – de *diferenciação*. Isso será verdade especialmente para sua teoria da diferenciação social e sua relação com princípio de economia de energia (*kraftersparnisprinzip*); mas deve ser dito desde já que, não somente a proximidade cronológica, mas também a temática entre os escritos faz com que o texto citado por Kelsen seja um desdobramento daquele outro, que lhe é anterior⁴²⁰. Neste caso, a consideração epistemológica da qual Simmel parte, seja enquanto hipótese ou como axioma, é da indiferença formal entre a realidade e a mera idealidade do fenômeno representado. Afirma ele, kantianamente, que somente uma consideração prática pode justificar uma distinção tão fundamental quanto aquela entre ser (*Sein*) e pensamento (*Denken*):

Es werden ausschliesslich praktische Veranlassungen sein, die dann zwischen Denken und Sein scheiden lehren. Wenn die Handlungsweisen, die von gewissen Vorstellungen ausgingen, den gehofften Erfolg nicht erzielten, so wird sich mit diesen Vorstellungen ein anderes Gefühl psychologisch assoziieren, als mit anderen, auf Grund deren man seine Zwecke erreichte. Nicht die Kategorie eines Seins liegt zu Grunde, in welche auf solche Erfahrungen hin die Vorstellungen eingereiht oder von der sie ausgeschlossen würden; sondern begreiflicher erscheint der Vorgang so, dass sich auf Grund

antigas; tênue mas presente, tanto ali quanto nos textos da *Soziologie*. Não é minha intenção, por outro lado, demonstrar a verossimilhança dessa asserção.

⁴²⁰ SIMMEL, Georg. *Über sociale Differenzierung: sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1890.

praktischer Erfahrungen von Täuschung und Befriedigung eine Differenzierung innerhalb der Vorstellungen bildet, deren einer Teil dann die Wirklichkeitsvorstellung, der andere blosse Idee genannt wird; oder vielmehr mangels der Klarheit darüber, dass im letzten Grunde ja auch die Wirklichkeit nur Vorstellung ist, heisst der eine Teil der Vorstellungen schliesslich das Sein schlechthin, der andere das Denken.⁴²¹

Esta proposição o coloca inteiramente no domínio antirealista do idealismo transcendental de Kant, e aproveita ambas as proposições de Hume e Kant que buscou-se acentuar anteriormente. Ele afirma precisamente que não se pode encontrar na natureza das coisas representadas qualquer necessidade objetiva que diferencie a experiência da coisa presente da experiência de uma formulação meramente mental desta mesma coisa. Hume aqui acentuaria que a diferença pode ser encontrada somente na intensidade da experiência do próprio conhecimento ou então que ela decorra de um simples hábito mental do observador condicionado por experiências passadas; trata-se de variações de sua crítica da conexão necessária. Kant, por outro lado, afirmaria que uma diferenciação entre duas experiências pode ser encaminhada irrespectivamente de uma consideração daquilo que é entregue aos sentidos, e, portanto, que o sujeito pode “orientar-se no pensamento” formulando diferenciações subjetivas orientadoras da experiência possível (conceitos puros do entendimento), tendo em mente somente que a prática permanece a instância de avaliação crítica das formas que são livremente postuladas. Simmel, simplificando a questão, afirma simplesmente que a diferença entre ser e pensamento não é tão óbvia quanto parece ao observador sóbrio e corriqueiro, e que o status da representação, enquanto ser ou pensamento, somente pode ser assertado com respeito à uma consideração de efeitos, e, portanto, dos interesses subjacentes – e, certamente, nunca de modo infalível. Simmel chega mesmo a repetir, mesmo que a seu modo, a tese kantiana da intuição pura do espaço, buscando, com ela, acentuar

⁴²¹ SIMMEL, Georg. **Einleitung in die Moral Wissenschaft**: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1892, p.4-5. [Tradução livre]: “Somente razões de ordem prática podem ensinar a distinção entre pensamento [Denken] e ser. Se um determinado comportamento, originado de certas representações, não alcançarem o resultado esperado, então à estas representações serão associadas uma sensação psicológica diferente daquelas outras cujo fundamento levam ao alcance dos objetivos. Não se as fundarão na categoria do ser, na qual, com base no resultado das experiências, as representações serão incluídas ou excluídas; o processo fica mais compreensível de tal maneira que, baseando-se na experiência prática de desapontamento e gratificação, forma-se uma diferenciação entre as ideias, uma parte das quais é então chamada de representação da realidade, e a outra de uma simples ideia; ou melhor, por causa de uma falta de clareza quanto ao fato que a realidade é somente representação, uma parte das representações é conclusivamente chamada então de ser, e a outra pensamento.”

a idealidade da representação⁴²². Isso somente quer dizer, tal como antecipado, que a própria distinção entre ser e pensamento, ainda que possa ser formalizada livremente, somente pode adquirir relevância na experiência vivida. Correspondentemente, dessa citação anterior seguirá a afirmação de que o ser não é uma propriedade (*Eigenschaft*) da coisa, embora ainda possa ser tomado por uma propriedade do próprio pensamento⁴²³. Dito de outro modo: o pensamento não segue do ser. Antes, o ser segue do pensamento, e somente enquanto se pode pensar a diferença entre ser e pensamento. Inúmeras circunstâncias podem ofuscar essa diferença, desde uma mentira, uma enfermidade, ou até mesmo a simples vaidade do observador. Até aqui, nenhuma grande novidade.

Uma vez inaugurada a diferença entre a realidade e a mera idealidade da experiência vivida ou comunicada, o observador se encontra em posição de avaliar (observar) as representações que lhe são significativas – sejam elas suas ou de outros. Não existe, neste nível pré-sociológico de reflexão, qualquer critério que possa determinar de modo definitivo a veracidade frente a possível falsidade das representações. Melhor ainda, qualquer critério do qual o observador disponha pode servir a este propósito. Corroboração e falseabilidade das proposições são certamente opções viáveis (boas opções, inclusive), mas, na falta destes, ou mesmo de modo complementar ou concorrencial, o observador pode diferenciar um ser de um não ser com base nos ensinamentos de seu pastor, pai ou professor, com respeito ao filtro epistêmico de textos sagrados ou de seu partido político, ou pode simplesmente assumir a superioridade cognitiva de seus esquemas idiossincráticos

⁴²² SIMMEL, Georg. **Einleitung in die Moral Wissenschaft**: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1892, p. 5-6: “Es existiert nicht ein Raum ausserhalb unser, in den wir unsere Empfindungen hineinsetzen wie Möbel in ein Zimmer; sondern die Räumlichkeit der Dinge selbst ist gar nichts anderes, als ein Verhältnis von Vorstellungen untereinander, eine Ordnung der Empfindungen, die nicht ausserhalb ihrer existiert; einen Gegenstand anschauen, heisst Empfindungen in einer Art ordnen, die wir räumlich nennen. Ebenso ist auch die Wirklichkeit nichts was ausserhalb der Vorstellungen derart existierte, dass diese nun erst in jene versetzt würden; sondern eine gewisse psychologische Qualität der Vorstellungen wird dadurch bezeichnet, dass wir diese wirkliche nennen - wenn sich diese Qualität auch erst im Laufe der Entwicklung des Vorstellungslebens einstellt; zusammenfassend könnte man sagen, dass die Räumlichkeit und die Wirklichkeit der Dinge nichts andres sind, als psychische Prozesse, die an dem Inhalt der Vorstellungen vor sich gehen.” [Tradução livre]: “Não existe um espaço fora de nós no qual colocamos nossas sensações como móveis em uma sala; ao contrário, a espacialidade das próprias coisas nada mais é do que uma relação de ideias entre si, uma ordem de sensações que não existe fora delas; olhar para um objeto significa organizar as sensações de uma forma que chamamos de espacial. Da mesma forma, a realidade também não é nada que existisse fora das ideias de tal forma que estas só agora fossem transferidas para elas; ao contrário, uma certa qualidade psicológica das idéias é indicada pelo fato de que as chamamos de reais – mesmo que essa qualidade só surja no curso do desenvolvimento da vida das idéias; em resumo, pode-se dizer que a espacialidade e a realidade das coisas nada mais são do que processos psíquicos que ocorrem no conteúdo das ideias.”

⁴²³ Ibid. p. 5.

de qualificação frente aos do “senso comum” ou da “ciência oficial”. A razão de qualquer destas operações servirem – e, de fato, concorrerem – para operar a diferença entre real e não real decorre justamente da natureza da operação de diferenciação. Segundo o pressuposto kantiano de Simmel, não existe qualquer conteúdo que subsuma o realíssimo. Ao contrário, a diferença entre ser e pensamento é meramente uma distinção formal entre os diversos conteúdos possíveis do próprio pensamento. A realidade ou irrealidade é forma, categoria, conceito etc.

Neste ponto da construção de seus argumentos é que Kelsen finalmente reencontra-se com os pressupostos kantianos de sua própria metodologia, por intermédio do texto de Simmel. Algumas citações chave da *Einleitung* são ofertadas muito cedo no capítulo *Naturgesetz und Norm* dos seus *Hauptprobleme*. Em primeiro lugar, a seguinte:

Das Sollen ist eine Kategorie, die zu der sachlichen Bedeutung der Vorstellung hinzutretend, ihr eine bestimmte Stelle für die Praxis anweist, wie sie eine solche auch durch die Begleitvorstellung des Seins, des Nichtseins, des Gewolltwerdens u. s. w. erhält.⁴²⁴

O dever ser é uma *categoria*, diz Simmel seguido por Kelsen, que acompanha o conteúdo do pensamento sem se confundir com ele, tanto quanto as ideias de ser (*Seins*), de não ser (*Nichtseins*) ou querer (*Wollen*). Seria possível oferecer outros exemplos, como o *ter que* (*Müssen*), que por alguma razão Simmel parece diferenciar do *dever ser* mais tarde, ou o então as múltiplas acepções do *ter* (*Haben*), tal como discutidas por Aristóteles⁴²⁵. Esta proposição não deveria surpreender o leitor atento. Discutiu-se, em tópico anterior, que *categoria* é somente uma palavra alternativa para *conceito puro do entendimento*, tal como fora proposto por Kant. Kelsen referira a noção sob a locução *categoria lógico-transcendental* na *Teoria Pura do Direito*, ou então *categoria lógico-formal* nos *Hauptprobleme*, ambas das quais, a esta altura, deve ser dito tratar-se de pleonasmos – i.e., não existe uma *categoria* que não seja *lógico-transcendental* ou *lógico-formal*.

⁴²⁴ SIMMEL, Georg. **Einleitung in die Moral Wissenschaft**: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1892, p. 8. [Tradução livre]: “O dever ser é uma categoria, a qual conjuntamente com o sentido objetivo da representação, confere um certo direcionamento à prática, tal como acontece com as ideias auxiliares de ser, não-ser, ser-desejado etc.”

⁴²⁵ ARISTÓTELES. **As Categorias**. Edição trilíngue. Tradu. Fernando Coelho. Florianópolis: UFSC, 2014.

O argumento que Simmel busca construir é muito simples, e já deve ser deduzido pelo leitor que acompanhou até aqui nossas considerações. Nem o ser e nem o pensamento são propriedades predicáveis à representação imediata. A prova disto é que o observador de primeira ordem pode muito bem confundir-se quanto à realidade ou irrealidade de suas próprias representações. A ideia de realidade, com também a de conjectura, é uma diferenciação predicamental entre múltiplas observações de primeira ordem, as quais passam então a pertencer a *classes de ideia* distintas – e a própria distinção é uma observação que pode ser reavaliada, re-diferenciada ou então abandonada inteiramente. Estas categorias não integram a representação em nenhum momento, elas são *modalizações* da representação, as quais buscam atender necessidades práticas do próprio observador, como por exemplo a de descrever um evento no passado ou então a de realizá-lo no futuro. Estas modalizações são tematizadas na própria observação, seja ela meramente pensada ou então comunicada; não à toa, no estudo da linguagem se fala em *verbos modais*, ou em *modos temporais*. Também o dever ser, enquanto categoria, não passa ele próprio de uma modalização da observação. Ou, como diz Simmel, citado também por Kelsen: “Das Sollen ist ein Denkmodus wie das Futurum und das Präteritum, oder wie der Konjunktiv und der Optativ; durch die Form des Imperativs hat die Sprache diesem Verhalten Ausdruck gegeben⁴²⁶”

Visto sob este prisma, o dualismo metodológico de Kelsen pode ser a um só tempo compreendido e expandido para além de sua diminuta postulação. Lembre-se que o dualismo metodológico não corresponde simplesmente a diferença entre fatos e valores (ou fatos e normas, o que é dizer a mesma coisa), ou simplesmente na distinção entre descrição e prescrição. Para Kelsen, causalidade e imputação são modos distintos de se descrever a conexão lógica entre fenômenos (objetos, representações etc.). A ciência normativa de Kelsen se encontra inteiramente comprometida com fatos, i.e., trata-se de um método *descritivo*. É o objeto da descrição que se apresenta enquanto norma ou valor, ou seja: como uma conexão lógica de tipo próprio, distinto da causalidade, a imputação. Em resumo, a ciência de Kelsen se ocupa de uma classe específica de fatos: fatos-norma, os quais poderiam ser chamados de fatos normativos, ou então, segundo sua própria identificação

⁴²⁶ SIMMEL, Georg. **Einleitung in die Moral Wissenschaft**: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1892, p. 9. [Tradução livre]: “O dever ser é um modo de pensamento, assim como o futuro e o pretérito, ou como o conjuntivo e o optativo; através da forma de imperativo, a linguagem deu expressão à este comportamento.”

lógica, fatos sociais, visto que a sociedade corresponde à totalidade das normas descritíveis pelo cientista social.

Contudo, é preciso observar que os objetos descritíveis pela investigação científica não se reduzem somente a conexões lógicas de causalidade e imputação. Seria perfeitamente possível tratar de propostas científicas que lidem especificamente com conexões lógicas de poder ou querer. Por exemplo: do fato de que uma determinada pessoa efetivamente se comporte de uma maneira (ser), não decorre que ela deva se comportar daquela maneira (dever), que ela queira se comportar daquela maneira (querer) ou que ela efetivamente não possa comportar-se de modo distinto (poder). De fato, tendo passado um longo século XX, seria possível ir adiante e sugerir que o *ser* das representações deixou, há tempos, de figurar como objeto de investigações científicas. Hoje em dia, nada mais é simplesmente. Algo pode ser somente possível (estatisticamente, por exemplo), desejável ou devido, sem que tenha restado a possibilidade de afirmar-se dela, que ela simplesmente é. Nesse sentido, o *ser* é escanteado para o senso comum, para a religião e para as idiossincrasias particulares.

Assim, cada um destes modos de descrever podem ser, eles próprios, categórica- ou temporalmente modalizados. Haveria, por exemplo: o poder querer, o quereria e o deverá etc. A prova lógica desta proposição é o próprio método normativo de Kelsen, que *descreve prescrições* – i.e., diz o que é um *dever ser* –, e que, ao mesmo tempo, é acompanhado de uma orientação meta-teórica que “prescrever descrever”⁴²⁷. Ou seja: Kelsen prescreve descrever prescrições; ele diz que se *deve* afirmar o *ser* de *deveres*. A complexidade das representações é traduzida em modalizações de modalizações, formas de formas, categorias de categorias etc. E todas essas distinções são possíveis antes mesmo que se possa tratar do conteúdo das representações propriamente ditas. Linguisticamente, se trata de proposições sobre proposições (sobre proposições...), enunciados sobre enunciados (sobre enunciados...) etc.

Finalmente, do mesmo modo como Kelsen entenderia, em *Society and Nature*, a indistinção conceitual entre causalidade e imputação como um traço característico das consciências primitivas, também Simmel atribui, ora à mente primitiva, ora à infantilidade, a incapacidade de diferenciar não somente o *Sein* do *Sollen*, mas ambos do *Denken*. Essa coincidência pode ser descartada como um preconceito

⁴²⁷ BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. São Paulo: Unesp, 2006.

tipicamente europeu, ou então reaproveitada como um acordo acerca da aquisição evolutiva destas distinções, e, portanto, de seu caráter propriamente social, mais que meramente psicológico. Neste sentido, uma dificuldade que não se pode ignorar, é que, apesar de Kelsen subscrever a afirmação de Simmel do *Sollen als Denkmodus*, sua metodologia não se ocupa de deveres enquanto representações mentais subjetivas, mas de deveres objetivos e empiricamente determináveis que correspondem e dão causa às representações particulares. A norma jurídica em particular não é um simples modo do pensamento, mas um modo do ser pensado enquanto tipicamente social. O dever ser no mundo não é o dever ser imaginado (ou uma auto-obrigação), ainda que o mundo seja ele próprio um produto da imaginação ativa. Isso diferencia, na linguagem de Simmel, uma abordagem meramente psicológica do dever de outra estritamente sociológica.

É preciso traçar aqui uma linha. Bastou, para os fins da investigação, explicar como Kelsen recorre à sociologia de Simmel, dentre outras tantas fontes, para fundamentar sua própria teoria da norma, e, especialmente, como seria possível partir dos pressupostos humeanos-kantianos de Kelsen para sustentá-la com certa segurança. Mas o propósito real dessa exposição não era sugerir que os fundamentos da teoria kelseniana são secretamente sociológicos, e sim demonstrar como a norma (ou a imputação), nos precisos termos em que Kelsen a trata, fora, desde seu berço, também um objeto de investigação sociológica, mesmo que o próprio Kelsen não buscasse dialogar com as teorias sociológicas de sua época. Os próximos tópicos servirão para reforçar esta proposição.

4.2.6. Um possível paralelo com o método sociológico de Durkheim

Uma sessão breve sobre um outro sociólogo positivista pode ser supreendentemente esclarecedora para o nosso assunto. Durkheim, ele próprio, como se sabe, considerava categorias aquisições evolutivas e artefatos tipicamente sociais, mais que meramente psicológicos. Ele também entendia que classificações sustentam uma relação com a linguagem e são perpetuadas somente por mecanismos institucionais e pela própria educação dos indivíduos. Mas, neste tópico, somente se discutirá seu conceito de fato social. Era, afinal de contas, uma questão de princípio para Durkheim determinar a natureza categórica precisa do puramente social antes que quaisquer considerações metodológicas ou proposições de fato

possam tomar lugar⁴²⁸. Não surpreende que, a despeito de suas maiores contribuições teóricas não seguirem diretamente das lições de Kant, Durkheim era, de fato, um notável adepto de muitas das teses kantianas; por essa razão, alguns de seus textos menos discutidos defrontam-se diretamente com Kant ou seus conceitos chave.

Tratando do seu conceito de fato social, sua proposição pode ser reduzida em termos bastante conhecidos:

Here, then, is a category of facts which present very special characteristics: they consist of manners of acting, thinking and feeling *external to the individual*, which are *invested with a coercive power* by virtue of which they exercise control over him. Consequently, since they consist of representations and actions, they cannot be confused with organic phenomena, nor with psychical phenomena, which have no existence save in and through the individual consciousness. Thus they constitute a new species and to them must be exclusively assigned the term social.⁴²⁹

Desde já, percebem-se os sinais de uma intricada discussão semântica. O leitor poderá observar que, na sua discriminação dos fatos sociais, Durkheim não indica um objeto único e preciso, como a *ação social* seria para Weber e a *comunicação* para Luhmann. Também não faz como Kelsen e reduz os termos *sociedade* e *social* aos muito claros *imputação* e *imputativo*. Ao invés, ele discrimina uma série bastante complexa de objetos: modos de agir, pensar e sentir, todos os quais poderiam estar perfeitamente contemplados pelas então bem desenvolvidas biologia e psicologia comportamental. Por esta razão mesma, deve-se perceber que esta classe de objetos é acessória e estes não constituem, por si, a definição de social da qual Durkheim buscava tratar. É típico das permanentes discussões semântico-sociológicas que os pesquisadores precisem recorrer a termos mais seguros e comuns até que uma linguagem especializada possa prescindir deles e voltar-se para os elementos fundamentais das pesquisas que se tematiza. No caso

⁴²⁸ DURKHEIM, Emile. **The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method**. London: Macmillan, 1982, p. 50: "Before beginning the search for the method appropriate to the study of social facts it is important to know what are the facts termed 'social'." [Tradução livre]: "Antes de iniciar a busca pelo método adequado ao estudo dos fatos sociais é importante saber quais são os fatos denominados 'sociais'."

⁴²⁹ Op. cit. p. 52, grifo nosso. [Tradução livre]: "Aqui, então, está uma categoria de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em modos de agir, pensar e sentir externos ao indivíduo, que são investidos de um poder coercitivo em virtude do qual exercem controle sobre ele. Consequentemente, uma vez que consistem em representações e ações, não podem ser confundidos com fenômenos orgânicos, nem com fenômenos psíquicos, que não têm existência senão na e pela consciência individual. Assim, constituem uma nova espécie e a eles deve ser atribuído exclusivamente o termo social."

da proposição durkheimiana, importa que se atente aos grifos ajustados à citação, porque eles correspondem às duas únicas características próprias do “social” as quais Durkheim se ocupará de repetidamente reafirmar aos seus críticos: o *constrangimento* e a *externalidade*. De fato, em uma síntese bastante apertada, autorizada pelo texto do autor, é possível dizer tratar de um único elemento definitivo da pesquisa sociológica: o constrangimento externo⁴³⁰. Este elemento dota as considerações de Durkheim com um grau de pureza condizente com seu próprio kantismo.

É importante dar conta de compreender este elemento central da pesquisa sociológica segundo Durkheim em sua dupla dimensão. Cumpre partir, todavia, de seu núcleo. Termos como *constrangimento* ou *coerção* são caros à Durkheim, quem, diferentemente de Simmel ou Kelsen, não partia de uma consideração categórica pelo “dever ser” em oposição à outras modalidades possíveis da representação. Ademais, ele escreve essas suas considerações tendo que lidar com uma espécie de individualismo que voltava a ganhar força nos dois lados do atlântico. Nesse sentido, o que Durkheim buscava afirmar com seu princípio objetual da coerção externa, e que parecia ir contra o dogma moral da autonomia individual, era simplesmente que cada indivíduo, irrespectivamente da medida em que se presumisse mais ou menos livre, é obrigado a lidar com as representações e símbolos que lhe são indisponíveis⁴³¹.

⁴³⁰ DURKHEIM, Emile. **The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method**. London: Macmillan, 1982, p. 59, grifo nosso: “A social fact is any way of acting, whether fixed or not, capable of exerting over the individual an *external constraint*;” Ibid. p. 56: “We have therefore succeeded in delineating for ourselves the exact field of sociology. It embraces one single, well defined group of phenomena. A social fact is identifiable through the power of *external coercion* which it exerts or is capable of exerting upon individuals.” [Tradução livre]: “Um fato social é qualquer modo de agir, fixo ou não, capaz de exercer sobre o indivíduo uma coerção externa.” “Conseguimos, portanto, delinear para nós mesmos o campo exato da sociologia. Abrange um único e bem definido grupo de fenômenos. Um fato social é identificável pelo poder de coerção externa que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos”.

⁴³¹ DURKHEIM, Emile. **The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method**. London: Macmillan, 1982, p. 52: “It is true that this word ‘constraint’, in terms of which we define them, is in danger of infuriating those who zealously uphold out-and-out individualism. Since they maintain that the individual is completely autonomous, it seems to them that he is diminished every time he is made aware that he is not dependent on himself alone. Yet since it is indisputable today that most of our ideas and tendencies are not developed by ourselves, but come to us from outside, they can only penetrate us by imposing themselves upon us. This is all that our definition implies. Moreover, we know that all social constraints do not necessarily exclude the individual personality.” [Tradução livre]: “É verdade que esta palavra constrangimento, nos termos nois quais se o define, corre o risco de enfurecer aqueles que defendem zelosamente o individualismo absoluto. Como sustentam que o indivíduo é completamente autônomo, parecem que ele se diminui cada vez que se conscientiza de que não depende apenas de si mesmo. No entanto, como é indiscutível hoje que a maioria de nossas idéias e tendências não são desenvolvidas por nós mesmos, mas vêm de fora, elas só podem nos penetrar se impondo-se a nós. Isso é tudo o que nossa definição implica. Além disso, sabemos que todas as restrições sociais não excluem necessariamente a personalidade individual.”

Nesse sentido, a coercividade destas representações e símbolos decorre precisamente de sua externalidade. Não somente as leis se impõem ao indivíduo e sua liberdade de pensamento e ação, mas também as palavras, os dogmas religiosos e o sistema monetário, que eram outros exemplos de Durkheim; pode-se adicionar a estes, os contratos, os registros, e o sentido preciso de cada cor, som ou gesto, enquanto meios sensoriais de comunicar qualquer coisa, por exemplo.

Ocorre que cada indivíduo não se sente acuado e sufocado por cada “convenção” social desta natureza, tal como ocorre com certas leis e atos administrativos. Isso somente demonstra, segundo Durkheim, a dependência que as representações individuais possuem com relação às representações coletivas propriamente ditas, mais do que da autoridade ou sabedoria de pais, professores, juízes e administradores⁴³².

Os estudantes de Direito podem estar familiarizados com a lição de Bobbio, em larga medida seguindo Kelsen, acerca da diferença entre normas morais e normas jurídicas, por exemplo. Segundo ele, enquanto as normas morais constrangem internamente, as normas jurídicas o fazem externamente; querendo-se dizer com isso que, enquanto sanções jurídicas correspondem à ativação de um determinado complexo institucional (a possibilidade real de, nas palavras de Kelsen, “fazer um mal”), sanções morais correspondem à mecanismos de constrangimento meramente psicológicos, como o arrependimento ou a vergonha decorrentes da prática de certos atos. Guardado o devido respeito e minha própria dívida pessoal com os escritos de Bobbio, devo repreender esta afirmação como falsa, e falsa simplesmente. Em primeiro lugar, a validade de cada norma jurídica em particular independe de estar atribuída qualquer sanção (castigo ou recompensa) à efetiva prática de seu núcleo típico. Certas normas jurídicas não acarretam consequências ou somente o fazem ao estarem acompanhadas de outras determinações a serem

⁴³² Ibid. p. 54: “If this constraint in time ceases to be felt it is because it gradually gives rise to habits, to inner tendencies which render it superfluous; but they supplant the constraint only because they are derived from it. [...] Thus there can be seen, as in an abbreviated form, how the social being has been fashioned historically. The pressure to which the child is subjected unremittingly is the same pressure of the social environment which seeks to shape him in its own image, and in which parents and teachers are only the representatives and intermediaries.” [Tradução livre]: “Se esse constrangimento no tempo deixa de ser sentido é porque gradualmente dá origem a hábitos, a tendências interiores que o tornam supérfluo; mas eles suplantam a coerção apenas porque dela derivam. [...] Assim se vê, de forma abreviada, como o ser social se formou historicamente. A pressão a que a criança é constantemente submetida é a mesma pressão do meio social que procura moldá-la à sua imagem, e na qual pais e professores são apenas os representantes e intermediários.”

consideradas caso a caso⁴³³. Ademais, a violação de normas meramente morais pode acarretar consequências dramáticas, como a descontinuidade de contratos, exclusão de círculos sociais, humilhação pública, o hoje em dia chamado “cancelamento” etc., sem que o violador sinta um traço sequer de remorso. Frequentemente, o que os juristas querem realmente diferenciar ao separar normas meramente morais daquelas propriamente jurídicas é que, independentemente da eventual imoralidade das segundas, estas são de fato oponíveis em contexto procedural (em um processo judicial ou administrativo, por exemplo). Essa também é uma diferenciação bastante pobre, e muito certamente decorre do mal hábito que os juristas têm de associar o Direito a certos aspectos do comportamento público de certas autoridades oficiais – especialmente os juízes. Isso é o que está ainda por ser vencido. De todo modo, ao ser comparada com a posição de Bobbio, sobre a diferença entre sanções internas e externas, a proposição de Kelsen de que normas morais seriam, na verdade, desprovidas de sanção, também pode ser interpretada como equivocada, ou ser justificada com ressalvas.

Ademais, a externalidade dos constrangimentos, sejam eles reais ou não, sentidos ou não, é precisamente o que torna o fato social, enquanto gênero, descritível por um observador externo e não uma simples prescrição de seus valores particulares. Não se trata aqui do dilema, talvez um tanto banal, de saber se um observador pode permanecer “impacial” perante seu objeto. É importante notar, enfim, que é esta externalidade dos objetos que tornam eles descritíveis desde um certo distanciamento científico, que era precisamente o que Kelsen postulava com sua ciência normativa do Direito positivo.

Não é de surpreender, portanto, que Durkheim, tanto quanto Kelsen, tenha recebido críticas por tratar aparentes constructos mentais como coisas exteriores. É fácil perceber que este salto lhe parece ter sido possibilitado, assim como no caso de Simmel e Kelsen depois dele, pelos pressupostos kantianos que publicamente defendia. Interessante, notar, contudo, que Durkheim era menos interessados que os

⁴³³ Muito se tem falado do caráter jurídico de *soft norms*, por exemplo, que são normas desprovidas daquele tradicional elemento estrutural do qual todo jurista se ocupa: a sanção. A violação de um determinado tratado internacional, por exemplo, não precisa acarretar nenhuma consequência jurídica, alguns dizem, embora seja sempre possível que dela decorra consequências morais ou políticas. Estes termos são sempre deixados como indisputados, quando, de fato, somente servem para obscurecer certas discussões de fundo, possuam estas uma natureza meramente teórica ou não. Pensem, por outro lado, no nome legal de uma empresa, de uma pessoa ou de uma cidade; a troca de grafia, pronome de tratamento, etc., na maioria das situações da vida, simplesmente não acarreta em quaisquer consequências sem que o jurista precise duvidar da legalidade dos atos e registros de nomeação.

outros dois em indicar conceitos kantianos para resumir suas explicações. No prefácio à segunda edição de *Regras do Método Sociológico*, ele chegou mesmo a se entregar à frustrante tarefa de ter de explicar aos seus críticos o que é, afinal de contas, uma coisa:

What indeed is a thing? The thing stands in opposition to the idea, just as what is known from the outside stands in opposition to what is known from the inside. A thing is any object of knowledge which is not naturally penetrable by the understanding. It is all that which we cannot conceptualise adequately as an idea by the simple process of intellectual analysis. It is all that which the mind cannot understand without going outside itself, proceeding progressively by way of observation and experimentation from those features which are the most external and the most immediately accessible to those which are the least visible and the most profound. To treat facts of a certain order as things is therefore not to place them in this or that category of reality; it is to observe towards them a certain attitude of mind. It is to embark upon the study of them by adopting the principle that one is entirely ignorant of what they are, that their characteristic properties, like the unknown causes upon which they depend, cannot be discovered by even the most careful form of introspection.⁴³⁴

Para o leitor que acompanhou todas as postulações kantianas neste capítulo, este parágrafo não deve ter parecido tão desconfortável como provavelmente o foi para o público francês da época. A oposição que Durkheim faz entre coisa e ideia não é outra coisa que a distinção que Simmel apresentara entre *Sein* e *Denken*; inclusive, de imediato ele associa estas distinções à oposição kantiana entre interior e exterior. Finalmente, fica claro que a coisa, ou o objeto, seja ela uma realidade exterior ou não, não passa ela própria de uma atitude mental do observador com relação ao conteúdo da própria observação. Isso, todavia, não é mais que dizer que a coisa e a ideia correspondem a distintas atitudes, ou então interesses práticos, segundo os quais cada observador ajusta expectativas perante aquilo que é representado.

⁴³⁴ DURKHEIM, Emile. **The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method**. London: Macmillan, 1982, p. 38. [Tradução livre]: “O que de fato é uma coisa? A coisa se opõe à ideia, assim como o que se conhece de fora se opõe ao que se conhece de dentro. Uma coisa é qualquer objeto de conhecimento que não é naturalmente penetrável pelo entendimento. É tudo aquilo que não podemos conceituar adequadamente como uma ideia pelo simples processo de análise intelectual. É tudo aquilo que a mente não pode compreender sem sair de si mesma, procedendo progressivamente por meio da observação e da experimentação dos aspectos mais externos e mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e mais profundos. Tratar os fatos de uma certa ordem como coisas não é, portanto, colocá-los nesta ou naquela categoria de realidade; é observar em relação a eles uma certa atitude mental. É embarcar no estudo deles adotando o princípio de que se é inteiramente ignorante do que são, que suas propriedades características, como as causas desconhecidas das quais dependem, não podem ser descobertas nem mesmo pela forma mais cuidadosa de introspecção.”

4.2.7. Dualismo como possibilidade de descrição axiologicamente neutra do fenômeno social

Após todas estas voltas vislumbrando entender as dificuldades e a fertilidade do tipo positivista de dualismo metodológico que postulava Kelsen, esta investigação se encontra finalmente em condição de entendê-lo simplesmente como aquilo que sociólogos e antropólogos vinham também, há algum tempo, tratando em suas próprias considerações metodológicas, e mais afiadamente desde pensadores como Émile Durkheim ou Franz Boas. Trata-se da possibilidade de discriminar empiricamente um certo tipo de objeto, uma classe daquilo que pode ser chamado provisoriamente de *fato*, mas como algo distinto dos aspectos físicos, químicos e biológicos, do fenômeno humano, sem que seja necessária uma ampla referência ao funcionamento psíquico da criatura individual e sem fazer concessões a cosmovisões metafísicas ou a algum tipo de vontade transcendente – seja a metafísica do criador para além do véu ou a ideia da Ideia. Em resumo: a discriminabilidade do fato social como possibilidade científica, mas não necessariamente como uma ciência de tipo próprio (uma ciência para além da ciência) ou como uma metafísica de tipo especial. Um algo que é causalmente contingente – “historicamente”, insistiriam alguns – mas cujo caráter não seria imediatamente acessível aos sentidos (ou mesmo à quantificação) sem uma boa dose de abstração pregressa.

Toda a discussão até aqui tematizada deixa patentemente óbvio o problema metodológico para além do problema metodológico. Ou melhor, que existe por trás deste problema um tipo de preocupação de ordem prática para além de um capricho filosófico. Existe uma grande dificuldade de imaginar as condições sob as quais o observador possa abstrair a si próprio da equação embora esta abstração fosse indiscutivelmente necessária. Dizendo de outro modo, a Sociedade, caso pretenda se referir a algum fenômeno categoricamente, e se não é uma coisa que deve confundir com cada ser humano em particular, é algo que, paradoxalmente, parece se manifestar por meio do indivíduo. Este foi, como visto, o ponto de partida sobre o texto da *Gezweiung* de Voegelin, que culminou com a duplicação do ser humano em uma existência psicofísica, de caráter externo, e um ego social, de caráter interno. Demonstrou-se no capítulo anterior que, se, por um lado, a terminologia de sua tese desapareceu completamente nas publicações posteriores, a proposição da duplicação permanece presente no conceito problemático de Sociedade da *New Science*. Fica claro também agora que, no dualismo metodológico advogado por

Voegelin, a duplicação do ser humano corresponde também à duplicação do objeto das ciências. Para ele, o objeto externo é aquele estudado pela ciência natural empírica, que precisa recorrer ao método para formular proposições precisamente porque sua essência permanece um número alheio ao sujeito, mas a verdadeira ciência da política deveria se ocupar do objeto interno, o ego social, que é inteiramente acessível em-si-mesmo ao observador esclarecido.

A metodologia das ciências sociais se preocupa com a discriminação precisa do objeto, e, portanto, uma tal duplicação não é de nenhuma maneira satisfatória. Mais do que reduzir-se o ser humano à uma existência clara e definível, contudo, o que precisa ser esclarecido é o caráter da sua existência social. Para os positivistas, esta existência social é tão externa ao sujeito quanto qualquer fenômeno natural. Kelsen não é exceção e, por isso, para criticar o conceito voegeliniano de sociedade, ele diz:

[...] where else can society, as an aggregate of inter-human relations, exist but in the external world. External existence of Society can be only the existence from the point of view of the social scientist. Society as object of social science does not exist – as his ideas or feelings do – within the scientist, but in the external world, that is to say, in a world which from the viewpoint of an objective science is supposed to exist outside the scientist. Hence the external existence of society comes into the consideration of a social science.⁴³⁵

Trate-se de fatos sociais, na linguagem de Durkheim⁴³⁶, de normas, na linguagem de Kelsen, de ação social ou de cultura, na linguagem de Weber⁴³⁷, o fenômeno social é, como qualquer fenômeno natural, uma representação de algo externo, cuja objetividade só pode ser rastreada à um certo conjunto de pressupostos da observação com a qual o cientista se compromete – talvez por princípio ou por convicção. Permanece, todavia, o dilema de que tal redução da observação científica à conformidade com um determinado conjunto de pressupostos não pode, ela própria, e de maneira circular, ser justificada por este mesmo conjunto de

⁴³⁵ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's "new science of politics". a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004. [Tradução livre]: "[...] onde mais a sociedade, como um agregado de relações inter-humanas, pode existir senão no mundo externo. A existência externa da Sociedade só pode ser a existência do ponto de vista do cientista social. A sociedade como objeto da ciência social não existe – como suas ideias ou sentimentos – dentro do cientista, mas no mundo externo, isto é, em um mundo que do ponto de vista de uma ciência objetiva é suposto existir fora do cientista. Portanto, a existência externa da sociedade entra na consideração de uma ciência social."

⁴³⁶ DURKHEIM, Emile. **The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method**. London: Macmillan, 1982.

⁴³⁷ WEBER, Max. "Objectivity" in Social Science and Social Policy. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949.

pressupostos. É preciso algo equivalente a uma escolha, uma ativa tomada de posição com respeito a esta redução, e, em último caso, um compromisso com valores *determinantes* ou – como diria Kant⁴³⁸ – *regulatórios* da atividade investigativa. Isto, naturalmente, era algo que os positivistas não estariam confortáveis em admitir, e Voegelin sabe disso. É possível compreender seu argumento geral como uma função de duas proposições igualmente desconcertantes: em primeiro lugar, que os positivistas fundamentalmente não podiam defender seu monismo científico como uma alternativa à qualquer esquema metafísico, como, por exemplo, uma determinada teologia, sem uma espécie de compromisso ontológico com um valor ou uma posição fundamentalmente indiscutível. Em segundo lugar, o que é bem mais problemático, a tese positivista não é somente mera alternativa à verdadeira ciência pretendida pela *New Science*, mas procede necessariamente de uma tomada equivocada de posição. Que a segunda tese seja logicamente indemonstrável, isso não precisa ser mais discutido. A primeira tese, contudo, é o *stand-off* permanente do positivismo. Somente Popper parecia realmente ter escapado dessa dificuldade ao reclamar que, fundamentalmente, ele também tomava uma posição, i.e., decidia em favor de seus próprios argumentos, em referência – possivelmente – a “valores”⁴³⁹. É de se questionar, todavia, se esta sua sinceridade prejudica ou contribui para com a convicção do fanático ou a crença do fiel.

4.2.8. Sobre a crise existencial de Weber (entre as vocações científica e política)

Que Voegelin tenha levantado este argumento na *New Science* não é algo que, em retrospecto, deveria surpreender o leitor contemporâneo, especialmente aquele que lê a introdução no contexto da *Methodenstreit* em sentido amplo. É ainda mais certo, todavia, que Kelsen não foi pego de surpresa pelo argumento, visto tratar-se também de uma acusação que Voegelin lhe endereçara em *Der Autoritäre Staat*. Dizia ele na oportunidade que Kelsen “vacilava” quanto à uma postura objetiva e subjetiva na construção de sua teoria pura⁴⁴⁰. Mas, na *New Science*, como se sabe,

⁴³⁸ KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁴³⁹ POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 1972, pp. 46-50.

⁴⁴⁰ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 171: “The vacillation is due to the fact that in the system of pure theory of law the positivist theory of the

Kelsen foi esquecido, e o exemplar depositário de todas as críticas anti-metodológicas e anti-positivistas de Voegelin é Max Weber.

O exemplo não poderia ser mais conveniente, visto que na figura de Max Weber ebuliam todas as tensões existentes entre sujeito e objeto, mundo externo e mundo interno, atividade política e passividade contemplativa. A história pessoal de Weber confunde-se com o desenvolvimento e defesa de suas ideias, e o pensador é um clássico exemplo de quem passou a vida encerrado entre os mundos da academia e o da carreira de Estado – para não tratar da questão íntima de sua possível fé religiosa. A despeito de suas pretensões pessoais, Weber viveu seus últimos anos como um *outsider* destes dois universos⁴⁴¹, e ele próprio vacilava a respeito de seu pertencimento a qualquer um deles. A fonte dessa sua dificuldade pessoal jazia precisamente na sua convicção de que o segredo da felicidade individual era a busca de uma vocação e o comprometimento existencial para com este chamado. Sua sina não era a do homem derelito, que já não encontrava seu lugar em uma sociedade progressivamente mais alienante, mas a do coração dividido entre duas paixões igualmente poderosas: a ciência e a política. Por esta razão, não se tratará aqui sobre sua inovadora sociologia compreensiva, ou então pela conhecida proposição de que a *cultura* e os *valores* possam tornar-se objetos de análise científica sem que o observador recorra, ele próprio, aos chamados juízos de valor. Esse tanto, se não suficientemente claro, pode ser substituído – com cuidados e ressalvas – por toda sorte de argumentos pelos quais se transitou até aqui.

O que mais interessa aqui é Weber enquanto defensor da *neutralidade axiológica*⁴⁴² e da *objetividade* nas pesquisas que pretendem o avanço das ciências

object [*Gegenstandstheorie*], according to which a science may deal with only one object, must somehow be brought into harmony with an existentially determined delimitation of a relevant realm of being that includes more than one object real. Though Kelsen works with the theory of the single object, his premethodological, existential delimitation of the object area that is to be perceived turns out such that certain pieces of the reality constitution are relevant for him as well.” [Tradução livre]: “A vacilação se deve ao fato de que, no sistema da teoria pura do direito, a teoria positivista do objeto [*Gegenstandstheorie*], segundo a qual uma ciência pode lidar com apenas um objeto, deve de alguma forma ser harmonizada com uma delimitação existencialmente determinada de um reino relevante do ser que inclui mais de um objeto real. Embora Kelsen trabalhe com a teoria do objeto único, sua delimitação pré-metodológica e existencial da área do objeto que deve ser percebida torna-se tal que certas partes da constituição da realidade também são relevantes para ele.”

⁴⁴¹ DREIJMANIS, John. Introduction. In WEBER, Max. **Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations**. New York: Algora, 2008.

⁴⁴² WEBER, Max. The Meaning of “Ethical Neutrality” in Sociology and Economics. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949.

sociais⁴⁴³. Este era o homem que Voegelin sabia poder criticar, uma vez que todas as contradições que viviam em Weber eram imperceptíveis em Kelsen. É em nome deste distanciamento e frieza lógica que Weber havia criticado Schmoller, por exemplo, por não compreender a diferença entre “valores culturais” e “imperativos éticos”⁴⁴⁴, os quais correspondiam a noção, em Kelsen, de valores relativos, como as normas positivas do Direito, e absolutos, como as convicções morais pessoais e os mais altos e indemonstráveis mandamentos divinos. E é esta postura que o coloca na mira da *New Science*⁴⁴⁵.

Mas os problemas de Voegelin com esta postura de Weber eram mais antigos, e uma rejeição – embora mais dócil – desta postura já havia sido tematizada em um texto de 1930. O argumento, para dizer-lo com precisão, era direcionado contra o neo-kantismo de Weber e lembrava muito a citada crítica contra a vacilação de Kelsen:

A neo-Kantian logic of history of the most abstract, withdrawn kind furnishes the image of an opposition between values and the materials that are brought into relation with these values. Yet in applying the model of a science that takes some value or other to shape the formless materials into an image of history with its help, Max Weber uses this model only to smash it each time he applies it. For him, the material was never formless. He had a sense of the unique and peculiar meaning of history and of the fateful determinacy of humans and deeds. In history, he saw a throng of powers and passions of both the utmost reality (if this superlative is allowed!) and

⁴⁴³ WEBER, Max. “Objectivity” in Social Science and Social Policy. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949.

⁴⁴⁴ Op. cit. p. 15: “First, we should reject Schmoller’s implication that ethical imperatives are identical with ‘cultural values’ – even the highest of them. For, from a certain standpoint, ‘cultural values’ are ‘obligatory’ – even where they are in inevitable and irreconcilable conflict with every sort of ethics. Likewise, an ethic which rejects all cultural values is possible without any internal contradictions.” [Tradução livre]: “Primeiro, devemos rejeitar a implicação de Schmoller de que os imperativos éticos são idênticos aos ‘valores culturais’ – mesmo os mais elevados. Pois, de um certo ponto de vista, os ‘valores culturais’ são ‘obrigatórios’ – mesmo quando estão em conflito inevitável e irreconciliável com todo tipo de ética. Da mesma forma, uma ética que rejeita todos os valores culturais é possível sem quaisquer contradições internas”.

⁴⁴⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 11: “In order to arrive at clarity about the issue, it must first of all be realized that the terms ‘value-judgement’ and ‘value-free’ science were not part of the philosophical vocabulary before the second half of the nineteenth century.” Ibid. p. 13: “The movement of methodology, as far as political science is concerned, ran to the end of its immanent logic in the person and work of Max Weber.” [Tradução livre]: “Para chegar à clareza sobre o assunto, deve-se antes de tudo perceber que os termos ‘juízo de valor’ e ciência ‘livre de valor’ não faziam parte do vocabulário filosófico antes da segunda metade do século XIX.” “O movimento da metodologia, no que diz respeito à ciência política, correu até o fim de sua lógica imanente na pessoa e na obra de Max Weber.”

a principled regularity that does not arise from the meddling of a historian.⁴⁴⁶

Esta mesma crítica foi também importante o suficiente para merecer destaque nas reflexões autobiográficas de Voegelin⁴⁴⁷, se bem que da citação acima se nota uma significativa diferença quanto à crítica das posturas de Weber e de Kelsen. É certo que o que se denuncia é o mesmo suposto erro fundamental, seja este erro tipicamente neokantiano ou positivista, a depender do período em que os textos foram escritos. Mas, no caso de Weber, Voegelin sempre busca enfatizar seu descontentamento pessoal e aparente com este estado teórico de coisas, por assim dizer. Diferentemente do caso de Kelsen, Voegelin sempre busca ressaltar que Weber tinha clara e incontornável consciência “do que é importante”, de tal maneira que o seu trabalho, embora sempre carente – em função do distanciamento positivista – das conclusões que dele deveriam seguir, sempre parecia tocar “o verdadeiro problema” da verdadeira ciência da política, mesmo que timidamente e de modo discreto.

Imagina-se que Voegelin tinha em mente a conhecida – e mal-fadada – ambição política de Weber, no curso da qual apareciam ora aqui e outra ali certas opções políticas que poderiam ser corroboradas pelas teses políticas da *New Science*; por exemplo: o evidente nacionalismo de Weber ou sua preferência –

⁴⁴⁶ VOEGELIN, Eric. Max Weber. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003. [Tradução livre]: “Uma lógica neokantiana da história do tipo mais abstrato e retraído fornece a imagem de uma oposição entre os valores e os materiais que são postos em relação com esses valores. No entanto, ao aplicar o modelo de uma ciência que assume um valor ou outro para moldar os materiais informes em uma imagem da história com sua ajuda, Max Weber usa esse modelo apenas para esmagá-lo cada vez que o aplica. Para ele, o material nunca foi sem forma. Ele tinha uma noção do significado único e peculiar da história e da fatídica determinação dos humanos e dos atos. Na história, ele viu uma multidão de poderes e paixões tanto na realidade mais extrema (se esse superlativo é permitido!) quanto em uma regularidade de princípios que não surge da intromissão de um historiador.”

⁴⁴⁷ VOEGELIN, Eric. *Autobiographical Reflections*. Columbia: University of Missouri Press, 2011, p. 40: “As I later found out, the distinctions of Max Weber were closely connected with the neo-Kantian methodology of the historical sciences developed by the so-called Southwest German School of Heinrich Rickert and Wilhelm Windelband. In Weber’s context, it became clear that social science, if it wanted to be a science, had to be value-free. That meant for Weber that the sociologist had to explore relations of cause and effect in the social process. The values that he would use to select these materials were premisses and not accessible to scientific treatment; value judgements thus had to be excluded from science.” [Tradução livre]: “Como descobri mais tarde, as distinções de Max Weber estavam intimamente ligadas à metodologia neokantiana das ciências históricas desenvolvida pela chamada Escola do Sudoeste Alemão de Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband. No contexto de Weber, ficou claro que a ciência social, se quisesse ser uma ciência, deveria ser isenta de valores. Isso significava para Weber que o sociólogo tinha que explorar as relações de causa e efeito no processo social. Os valores que ele usaria para selecionar esses materiais eram premissas e não acessíveis ao tratamento científico; julgamentos de valor, portanto, tiveram que ser excluídos da ciência”.

mesmo no final da vida – por uma *Führerdemokratie*⁴⁴⁸. De fato, a impressão de que Weber fosse, de algum modo, descontente com o prognóstico de modernização como desencantamento e racionalização, é um equívoco bastante comum para o público americano do período⁴⁴⁹. Mas tudo que Voegelin produz para sustentar a tese do descontentamento de Weber é uma remissão (e uma defesa) da ética da responsabilidade contra a ética da consciência, que aparece pela primeira vez no texto sobre a *Wertfreiheit*⁴⁵⁰ e tem sua forma mais conhecida no *Política como Vocaçao*⁴⁵¹.

Voegelin não deixa perfeitamente claro o porquê dessa remissão, mas não é um grande mistério. Basta que se preste atenção em ambas as famosas palestras sobre as vocações – científica e política. Embora o leitor possa ter outra opinião sobre o assunto, é que parece uma típica demonstração do caráter contraditório de Weber que ele fale como um *político* na sua palestra sobre *Ciência como Vocaçao*, e como um *cientista* na sua palestra posterior, sobre *Política como Vocaçao*. São textos absolutamente curiosos para o leitor despreparado. Na primeira oportunidade, ao invés de tratar da Ciência como um conceito (*Begriff*), Weber a trata simplesmente como uma vocação, um chamado, ou uma profissão (*Beruff*). As razões para esta ocasião são complexas, mas cumpre notar que Weber trata sobre uma boa quantidade de assuntos desde uma perspectiva não-filosófica. Ele fala sobre os prospectos de se trabalhar com ciência, o que esta pode nos trazer e quais as características que deve ter uma pessoa para que tenha sucesso, por assim dizer, nesta profissão etc. Certamente que os assuntos da neutralidade axiológica e da objetividade podem ser sentidos na fala, mas o destaque é para uma ética da objetividade e não para a sua possibilidade metodológica. De outro modo, quando Weber confere sua palestra sobre a vocação política, todo este tom de apego pessoal parece completamente ausente na maior parte do tempo. Weber conta sobre uma série de assuntos desde uma perspectiva sociológica e não pragmático-política;

⁴⁴⁸ Escrevi um texto recentemente no qual discuto, entre uma série de outras questões, sobre o que Weber chamara de *Führerdemokratie* e, porque, em minha opinião, ele parece ter mudado de ideia no final da vida ao postular que uma *Führerlossdemokratie* seria uma maneira de rotinizar (e, possivelmente, diminuir) o excesso de *dominação* carismática. Ver: BACK, Mateus. No berço do constitucionalismo societal: recuperando o diálogo de David Sciulli com a sociologia da dominação de Max Weber. In ROCHA, Leonel Severo; COSTA, Bernardo. **O futuro da constituição**. Porto Alegre: Fi, 2021.

⁴⁴⁹ Novamente, remeto ao meu texto da última nota.

⁴⁵⁰ WEBER, Max. The Meaning of “Ethical Neutrality” in Sociology and Economics. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949.

⁴⁵¹ WEBER, Max. Politics as a Vocation. In **Max Weber’s Complete Writings on Academic and Political Vocations**. New York: Algora, 2008.

fala sobre legitimidade, liderança, estado etc. Somente no final da palestra é que Weber abre uma pequena sessão crítica para discursar – aparentemente – em favor de uma ética da responsabilidade e contra uma ética da consciência. A mensagem é em favor de uma consideração dos meios e não somente dos fins para os quais se destinam as ações políticas, e Voegelin aproveita a ocasião para tomar nota – estando possivelmente correto sobre o assunto – de que Weber estaria alertando para os perigos da demanda romântica por uma revolução. Mas, antes que Weber possa finalmente sentenciar esta ou aquela ideologia, ou este ou aquele partido, ele retorna ao seu tom acadêmico somente para declarar que: “No one can tell anyone whether one *should* act according to the ethic of ultimate ends or according to the ethic of responsibility, or when one should act according to either”⁴⁵². E, mais ainda, que: “[...] the ethic of ultimate ends and the ethic of responsibility are not absolute antitheses, but complementary, and only together constitute a genuine human being who *can* have a ‘vocation for politics’”⁴⁵³.

É certo que, para Voegelin, esta foi a última proverbial gota d’água. Weber estava à um passo de condenar os marxistas, os positivistas, os gnósticos ou qualquer coisa do gênero. Mas no último momento se conve em respeito ao fetiche positivista que insiste na separação entre o *ser* e o *dever ser*, privando-se de dizer aos seus ouvintes o que seria *devido*. Diz Voegelin então, um tanto dramaticamente:

The Evolution of mankind toward the rationality o positive science was for Comte a distinctly progressive development; for Weber it was a process of disenchantment and de-divinization of the world. By the overtones of his regret that divine enchantment had seeped out of the world, by his resignation to rationalism as a fate to be borne but not desired, by the occasional complaint that his souls was not attuned to the divine, he rather betrayed his brotherhood in the sufferings of Nietzsche – though, in spite of his confession, his soul was sufficiently attuned to the divine not to follow Nietzsche into his tragic revolt. He knew what he wanted but somehow could not break through to it. He saw the promised land but was not permitted to enter it.⁴⁵⁴

⁴⁵² WEBER, Max. *Politics as a Vocation*. In **Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations**. New York: Algora, 2008, p. 205. [Tradução livre]: “Ninguém pode dizer a alguém que este deve agir de acordo com a ética dos fins últimos ou de acordo com a ética da responsabilidade, ou quando ele deverá agir de acordo com qualquer um deles”.

⁴⁵³ WEBER, Max. *Politics as a Vocation*. In **Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations**. New York: Algora, 2008, p. 205-6. [Tradução livre]: “[...] a ética dos fins últimos e a ética da responsabilidade não são antíteses absolutas, mas complementares, e só juntas constituem um ser humano genuíno que poderá ter uma ‘vocação para a política’.”

⁴⁵⁴ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987p. 22. [Tradução livre]: “A evolução da humanidade em direção à racionalidade da ciência positiva foi para Comte um desenvolvimento nitidamente progressivo;

Comicamente, por outro lado, Voegelin não atribui este aspecto trágico simplesmente ao positivismo precedente ou a ideologia da metodologia. Na verdade, a tragédia decorre simplesmente de Weber não ter dedicado tempo o suficiente para o estudo da filosofia clássica e cristã medieval, posto que nessas fontes Weber supostamente teria encontrado uma ciência racional para o conhecimento daquilo que o positivismo lhe negara. O leitor pode achar engraçado, mas este argumento foi levantado seriamente, primeiramente na *New Science*⁴⁵⁵ e, posteriormente, na autobiografia⁴⁵⁶.

Agora, deve ser dito de Kelsen que, até este ponto ele construiu suas considerações críticas com o cuidado de não confundir a pessoa de Voegelin com as perigosas e confusas linhas que ele havia escrito. Mas, ao se deparar com esta exótica avaliação psicológica de Weber, não se pode repreendê-lo muito duramente por ter respondido como o fez:

I have known Max Weber personally and studied his works very carefully, and on the basis of this knowledge I may say that the “overtones” and the “resignation” exist only in the metaphysical imagination of Voegelin. His imagination was probably stimulated by the laudable wish to mitigate somehow his criticism of a great master and to be able to say finally of Weber: “He saw the promised land but he was not permitted to enter it”, which, of course, is the land to which political science will be lead by a new Moses, about whose identity no reader of the *New Science of Politics* can have the slightest doubt.⁴⁵⁷

Ao menos nesta ocasião é possível de se admitir que a acidez usual de Kelsen não deve ter colaborado para a continuidade saudável da discussão. Ao

para Weber foi um processo de desencantamento e desdivinização do mundo. Pelas conotações de seu pesar pelo encantamento divino ter vazado do mundo, por sua resignação ao racionalismo como um destino a ser suportado, mas não desejado, pela reclamação ocasional de que suas almas não estavam sintonizadas com o divino, ele traiu sua fraternidade nos sofrimentos de Nietzsche – embora, apesar de sua confissão, sua alma estivesse suficientemente sintonizada com o divino para não seguir Nietzsche em sua trágica revolta. Ele sabia o que queria, mas de alguma forma não conseguia alcançá-lo. Ele viu a terra prometida, mas não teve permissão para entrar nela.”

⁴⁵⁵ Op cit. p. 19-20.

⁴⁵⁶ VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections**. Columbia: University of Missouri Press, 2011, p.40.

⁴⁵⁷ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004, p. 28-9. [Tradução livre]: “Conheci Max Weber pessoalmente e estudei suas obras com muito cuidado e, com base nesse conhecimento, posso dizer que os “tons” e a “resignação” existem apenas na imaginação metafísica de Voegelin. Sua imaginação provavelmente foi estimulada pelo louvável desejo de mitigar de alguma forma sua crítica a um grande mestre e poder dizer finalmente de Weber: “Ele viu a terra prometida, mas não lhe foi permitido entrar”, o que, é claro, é a terra para a qual a ciência política será conduzida por um novo Moisés, sobre cuja identidade nenhum leitor da New Science of Politics pode ter a menor dúvida.”

mesmo tempo, contudo, esta dura resposta não deixa de tocar na questão central da contenda sobre o positivismo. E, neste ponto, se pode finalmente dizer que Kelsen e Voegelin concordam quanto à natureza de sua discordância.

4.2.9. Paralisia e inconclusão quanto a natureza do método científico e o problema da verdade

Do que se trata de fato a controvérsia sobre o método? É por acaso uma polêmica acerca de como as investigações deveriam ser encaminhadas? É uma discussão sobre o sentido da história e da política? É uma confrontação entre dualismo e monismo metodológico? Tudo isso e nada disso. Aquilo que queriam Kelsen, Weber, Kaufmann, Menger, Simmel e Durkheim, era algo que se contrapunha fundamentalmente contra a mundividência de Voegelin? Estariam Schlick, Carnap, Neurath e Hempel, corretos quanto à uma rejeição completa da metafísica? Será que a solução oferecida por Popper suspende inteiramente a importância da questão? Evidentemente, todas estas questões complexas devem permanecer, no que toca este capítulo, em suspenso. O objetivo aqui era a compreensão do problema, não seu enfrentamento. E, mesmo a título de esclarecimento, é notório que todo o esforço desta investigação mal toca a superfície do problema.

Por ora, prefere-se arrematar de algum modo a sessão final do presente capítulo trazendo duas citações do antigo *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*, organizado por Leon Say – neto de Jean-Baptiste. O verbete *Méthode*, contudo, foi escrito pelo economista e estatístico André Liesse. Deste verbete, se busca trazer duas passagens. A primeira sintetizando a essência do método, a qual poderia ser aceita sem grandes dificuldades pelos gênios de Comte, Spencer ou Stuat Mill, que eram as principais referências para os pensadores não radicais da época:

La méthode est l'ensemble des moyens ou procédés que l'homme emploie pour arriver à la découverte et à la démonstration des vérités scientifiques. Ces moyens ou procédés, malgré leur apparente diversité peuvent se réduire à deux opérations, distinctes en ellesmêmes, inséparables néamoins pour la fin de la recherche que l'on se propose. Ce sont, dans leur ordre naturel: l'observation et le raisonnement. L'observation recueille, dans des conditions que nous

examinerons plus loin, les faits concrets; le raisonnement analyse ensuite ces faits pour dégager les lois naturelles qui les régissent.⁴⁵⁸

A segunda diz respeito a primeira e maior dificuldade da economia e das ciências sociais, e que reclamava o uso universal do método:

Il en est autrement dans l'étude de la science économique; l'homme y est en effet juge et partie. Comme il est un des éléments vitaux et agissants de la société, qui'il participe forcément à la vie économique en produisant et en consommant, en vendant et en achetant; comme, en outre, la fortune donne la considération et la puissance, il en résulte qu'il interprète, suivant sa situation et ses passions, les phénomènes économiques. Assurément le premier venu ne prétend pas savoir la physiologie par ce qu'il boit, mange et dort; mais le premier venu discutera sans étude préalable, et la constitution de la société et les crises que subissent le commerce et l'industrie, et – preuve de son ignorance – il aura toujours un remède tout prêt. Les observations économiques sont donc entachées de nombreuses causes d'erreurs par suite de l'ignorance, de la vanité et de l'intérêt personnel de l'observateur lui-même.⁴⁵⁹

O assunto implica algumas estranhezas interessantes. É possível, por exemplo, perceber que a controvérsia do método, ao menos no campo das ciências sociais, não é realmente nova, e uma parte considerável das descrições do estado da arte desta controvérsia não vão para muito além do que se percebe nestas passagens. Ademais, é impossível deixar de especular que esta controvérsia somente ganha contorno no “campo” das ciências sociais no preciso momento em que as ciências econômicas começam a desprenderem-se com mais intensidade das filosofias políticas e das doutrinas jurídicas. Ou talvez seja realmente o caso de que o novo espírito de científicidade – ou de cientismo – passa a reforçar e intensificar esse

⁴⁵⁸ LIESSE, André. Méthode. In SAY, Leon. **Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique**. Paris: Guillaumin, 1892, p. 256. [Tradução livre]: “O método é o conjunto de meios ou processos que o homem utiliza para chegar à descoberta e demonstração das verdades científicas. Estes meios ou processos, apesar da sua aparente diversidade, podem ser reduzidos a duas operações, distintas em si mesmas, mas indissociáveis para os fins da investigação que se propõe. Estes são, em sua ordem natural: observação e raciocínio. A observação recolhe, em condições que examinaremos mais adiante, os fatos concretos; o raciocínio então analisa esses fatos para revelar as leis naturais que os governam.”

⁴⁵⁹ Ibid. p. 258. [Tradução livre]: “É diferente no estudo da economia; o homem é de fato juiz e julgado. Por ser um dos elementos vitais e ativos da sociedade, que necessariamente participa da vida econômica produzindo e consumindo, vendendo e comprando; como, além disso, a fortuna dá consideração e poder, segue-se que ele interpreta, de acordo com sua situação e suas paixões, os fenômenos econômicos. Seguramente, o primeiro a chegar não finge conhecer a fisiologia pelo que bebe, come e dorme; mas o primeiro a chegar discutirá sem estudo preliminar tanto a constituição da sociedade quanto as crises pelas quais passam o comércio e a indústria, e - prova de sua ignorância - ele sempre terá um remédio pronto. As observações econômicas são, portanto, prejudicadas por muitas causas de erro como resultado da ignorância, vaidade e interesse próprio do próprio observador.”

desprendimento gradual. Essa grande transformação intelectual é, sem sombra de dúvida, mais aparente na Inglaterra e, posteriormente, na França, mas não é de surpreender que o debate entre os teóricos austríacos de Menger e a escola histórica de Schmoller tenham eventualmente encontrado nessa precisa gramática do método a poderosa força combativa que se pretendia para além dos problemas meramente políticos ou jurídicos do período. Todas estas estranhezas levam à impressão de que a controvérsia do método possui alguma espécie de correlação ou co-origem com as simbologias políticas e econômicas dos períodos pelos quais ela se desenvolve. Mas seria necessário um imenso esforço para esclarecer se e em que medida as controvérsias políticas e do método são um desdobramento das discussões do século anterior, e também se e em que medida elas se co-determinam. Ademais, este tipo de observação ampla pode muito facilmente levar à equívocos graves.

Que o leitor não se esqueça destas possibilidades e estranhezas, porque elas ainda assombram os contemporâneos, especialmente porque aquilo que a prudência nos nega no plano amplo, a curiosidade nos exige no âmbito particular. O método é a revolta contra aquilo que Liesse chamou de “ignorância, vaidade e interesses pessoais”, mas que Kelsen chamaria simplesmente de subjetividade ou de metafísica. A impressão de um crítico do positivismo, como Voegelin, é que, fundamentalmente, o método não se dirige a rejeitar o ser humano como objeto de estudo, mas como sujeito observador. E nesse tanto, todavia, o método é uma boa coisa – ele pensa. Se o propósito da ciência é a descoberta da *verdade*, da *essência*, que é como independentemente da opinião que cada ser humano possa ter dela, o emprego do método adequado é algo positivo e a insistência nele deve, de fato, ser comemorada. Mas se a *verdade* desejada é declarada como metafísica por parte dos adoradores do método, para que então ele serve? O positivista em sede de defesa reforça sua única posição possível: qualquer coisa que se possa chamar de verdade somente adquire esse nome em *função* de alguma coisa, i.e., do método. A verdade é uma função do método; ou, dito de outro modo, a verdade é relativa ao método. O positivismo rejeita o fanatismo da verdade e Voegelin rejeita o fanatismo do método, mas fundamentalmente o positivismo não pode abdicar da verdade tanto quanto Voegelin não pode abdicar do método. A controvérsia do método se transforma na controvérsia da verdade para, mais tarde, retornar ao problema do método, e assim sucessivamente em permanente metamorfose. A tensão que se pretende resolver no

objeto explode como uma bomba no peito do sujeito, e a consciência desorientada perde a si própria em abstrações.

O problema com essa crise epistêmico-existencial, no entanto, é que o método nunca foi uma solução para o problema da verdade, e a verdade nunca foi uma solução para o problema do método. A verdade e o método, tão intimamente ligados como parecem, permanecem, na práxis, inteiramente afastados pelo abismo que separa política e ciência como conceitos, vocações ou sistemas logica- ou funcionalmente diferenciados; a verdade converte-se em artefato semântico da decisão política, ao passo que o método remete à estrutura das proposições científicas. Que este abismo tenha permanecido oculto em todas as considerações pregressas é um claro sintoma do quanto as ciências sociais ainda dependem dos símbolos políticos – a matéria prima das decisões coletivamente vinculantes – e o quanto a política precisa, ela própria, de critérios objetivos para tomadas de decisão.

No contexto desta tensão permanente, Kelsen acusa a *New Science* de buscar a cognição de valores absolutos sob o título de uma “nova ciência”, mas Voegelin insiste em sua ontologia:

Let me comment on Professor Kelsen's question concerning absolute values. 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.⁴⁶⁰

Voegelin não deseja encontrar “valores”, e, na verdade, a própria ideia de “valores” – relativos ou absolutos – é um artifício positivista para a rejeição da busca pela essência. Quando Voegelin diz que se preocupa com “critérios objetivos” para estabelecer quais postulados sobre a natureza humana “podem ser julgados como verdadeiros ou falsos”, é possível ler esta sua preocupação simplesmente como: *procuro a verdade sobre a natureza humana*. Este é o ponto de partida para o problema da representação, e este problema só pode ser abordado quando deixamos de lado as remissões epistemológicas e esclarecemos o que está em jogo no terreno vivo dos antagonismos políticos, i.e., quando consideramos as posições

⁴⁶⁰ VOEGELIN, Eric. Natural Law in Political Theory: Excerpts from the Discussion. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 33: The Drama of Humanity and other miscellaneous papers. Columbia: University of Missouri Press, 2004, p.116. [Tradução livre]: “Deixe-me comentar a pergunta do professor Kelsen sobre valores absolutos. Não acredito em valores absolutos. Na verdade, eu teria a palavra valor excluída do vocabulário filosófico. Estou interessado nos critérios objetivos de acordo com os quais afirmações sobre a natureza humana e, consequentemente, afirmações sobre sua realização podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas.”

dos debatedores acerca do tipo de Constituição ou regime de governo que ambos desejam, cada um por sua parte, fazer avançar.

5. REPRESENTAÇÃO, DEMOCRACIA E VERDADE

O último capítulo da tese é dedicado à tarefa de descarregar toda a bagagem terminológica até então acumulada, para finalmente então colocar cada item em seu devido compartimento. Espera-se que, ao final deste capítulo, todas as discussões pregressas possam servir para corroborar a hipótese fundamental desta tese quanto aos motivos do debate entre Kelsen e Voegelin. Fundamentalmente, é neste capítulo que, finalmente, poderá demonstrar como é, de fato, a Democracia o ponto nodal pelo qual se entrecruzam todas as considerações anteriores.

Este capítulo será dividido em duas partes. Cada uma deverá dar conta de um tipo de resgate metodológico que, ao fim e ao cabo, esclarecerá ao leitor o quanto grave e fundamental realmente é o desacordo entre Voegelin e Kelsen, e porque este desacordo não pode ser devidamente capturado pela narrativa da *Methodenstreit*, ou da mera divergência teórico-filosófica. Na primeira parte, será preciso demonstrar como o problema teórico da *representação*, tal como discutido na *New Science*, serve somente para esconder o verdadeiro problema político da filosofia política contemporânea: o problema da *Democracia*. Na segunda parte, de modo similar, emergirá, do problema da teoria da *Democracia* o problema, talvez um pouco exótico, da *verdade*. Deveras, pretende-se esclarecer que a verdadeira natureza da disputa em torno dessas designações é política em caráter, ou então político-filosófica, caso o leitor prefira remeter o tópico dos desacordos políticos à esfera da mera preferência individual.

Seja como for, tal como em momentos anteriores, será impossível formular didaticamente um rol de categorias e explicá-las mais ou menos de modo incontroverso, mas a abordagem deste capítulo terá ao menos o valor de demonstrar como um conjunto de ideias se relacionam no curso do debate entre Voegelin e Kelsen, e, especialmente, como nossos autores marcam suas posições, em situação de franco antagonismo, perante esses conceitos. Ou, ao menos, assim se espera.

5.1. Primeira parte: do problema da representação ao problema da democracia

Parece ser parte do destino das ciências sociais a tarefa de discutir conceitos cuja formulação precisa sempre será objeto de disputa por parte de intelectuais que, pela natureza de seu ofício, estão condenados a discursar a partir de pressupostos bastante heterogêneos. Considerem palavras como: Direito, sociedade, cultura,

Estado, política, Democracia, nacionalidade, identidade, educação, religião, ideologia, doutrina, Constituição etc. Se é que algumas destas palavras possuem qualquer valor prático, é certo que é muito difícil encontrar dois ou três cientistas sociais que concordarão irrevogavelmente sobre seus significados. Todo jurista, economista ou cientista político que medita sobre seu campo de pesquisa, vez ou outra correrá o risco de sofrer de alguma espécie de crise existencial-epistêmica.

Tendo isso em mente, é de se notar que o modo como Voegelin constrói suas narrativas é difícil de acompanhar ao ponto de ser frustrante. Isso por causa de seu hábito de “despejar” grandes quantidades desses termos sem significação precisa, não esboçando qualquer preocupação com a dificuldade de o leitor acompanhar o que está sendo, afinal de contas, dito – “as if casting a penny to a beggar”, comentou Robert Dahl sobre esse mal hábito de Voegelin⁴⁶¹. Imaginem a dificuldade de um leitor ao se deparar com uma confusa e extensa meditação acerca do conceito de “representação”. Pois é o que acontece no início de *The New Science of Politics*.

No primeiro parágrafo da introdução, o leitor sem dúvidas sentirá a enormidade do projeto que está por vir:

The following lectures on the central problem of a theory of politics, on representation, will, therefore, carry the inquiry beyond a description of the conventionally so-called representative institutions into the nature of representation as the form by which a political society gains existence for action in history.⁴⁶²

Para quem tem em mente aquilo que foi trazido nos trechos de *Der Autoritäre Staat* que comentados anteriormente, essa citação pesada e enigmática não deveria causar tanta vertigem. Como visto, a crítica lançada contra a Teoria Pura do Direito reclamava que, por conta de seu “fetiche positivista”, ela não estaria habilitada a esclarecer adequadamente certos conceitos de central importância presentes em estatutos constitucionais – por exemplo: *representação*, que agora se torna “o problema central da teoria da política”. Voegelin já havia denunciado que a mera descrição (na oportunidade, descrição normativa) das instituições (leia-se: regras, regulamentos e normas de toda espécie) representativas não alcançam o cerne do

⁴⁶¹ DAHL, Robert. The science of politics: New and old. **World Politics**, v. 7, n. 3, p. 479–489, 1955, p. 484. [Tradução livre]: “como se jogasse uma moeda ao pedinte”.

⁴⁶² VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 1. [Tradução livre]: “As palestras a seguir sobre o problema central de uma teoria da política, sobre a representação, irão, portanto, levar a investigação além de uma descrição das instituições convencionalmente chamadas de representativas para a natureza da representação como a forma pela qual uma sociedade política ganha existência para ação na história.”

conceito de representação. Portanto, seria necessária uma “nova ciência política” para esclarecer esse conceito no contexto de sua concretização histórica na realidade da “sociedade política”. Tudo o que se pode entender agora é que Voegelin resolveu, finalmente, pagar uma velha promessa. Isso significará, como logo se esclarecerá, que esse primeiríssimo parágrafo anuncia que a tarefa *principal* da obra consiste em substituir uma concepção meramente *elemental* de representação por uma – notem bem a palavra – *existencial*. Mas antes, convém algumas palavras para aqueles que certamente estranharão os rumos que a presente investigação agora tomará. É preciso resgatar algumas discussões pregressas para a contextualização deste capítulo.

5.1.1. Tentativa de contextualização do problema da representação nas investigações pregressas

Até o presente momento esta investigação esteve completamente imersa em um conjunto de discussões complexas e que resistem a um tratamento sistemático satisfatório. O melhor que se pôde oferecer ao largo dos três últimos capítulos foi um mergulho em determinados aspectos de certas posições fundamentais de Kelsen e Voegelin que ajudam a contextualizar e a compreender o caráter geral do desacordo teórico entre estes autores em três frentes específicas: o drama constitucional da primeira república austríaca como pano de fundo amplo; a questão latente do nacionalismo como articulação conceitual entre os conceitos polivalentes de Estado, povo, nação e sociedade; a contenda entorno do positivismo, com todos os seus mistérios e aporias. Cada uma dessas três aproximações revela ao leitor antagonismos profundos e fazem vislumbrar a enormidade da tarefa de buscar remeter a contenda à uma espécie de desacordo amplo e fundamental. E, de fato, seria prematuro, especialmente à esta altura das considerações, sugerir ao leitor que o ponto de desacordo entre os autores estudados nesta tese diz respeito simplesmente ao conceito de representação. Evidentemente, este não é o caso. E, cumpre dizer, cada pesquisador em particular estaria mais que autorizado a considerar cada um desses tópicos como primordial com respeito às suas próprias predileções retóricas, ou, de qualquer modo, à sua formação intelectual. Para o recorte metodológico desta investigação, contudo, todas as “trilhas” percorridas até agora serviram especialmente para se enfrentar finalmente o problema deste capítulo.

Por que esta conjuração parece importante? Se fosse necessário resumir a questão, diríamos simplesmente que todas as investigações realizadas até agora, tão estranhas umas perante as outras, somente parecem tocar em um problema político ou político-filosófico suficiente grave quando consideradas como assuntos preparatórios para a presente discussão. E é no oceano deste tópico que desaguam os rios daqueles dilemas.

Em especial, o problema que a nova ciência de Voegelin se dedica a enfrentar com alguma clareza permeia todos aqueles tópicos – embora a palavra *representação* evidentemente não seja tão importante como a citação anterior promete. Se o leitor retornar à investigação sobre a postura dos autores estudados no contexto da ascensão e queda a primeira república austríaca, terá a oportunidade de lembrar que no núcleo duro do argumento construído por Voegelin em *Der Autoritäre Staat* constava a crítica contra a ingenuidade dos juristas austríacos, os quais, inspirados por um espírito de técnica e legalidade, recusavam-se a reconhecer a legitimidade da transição austro-fascista de 1934 para o Estado autoritário. Reclamavam eles, de modo especial, contra a atuação de um parlamento manco no sentido de aprovar uma reforma total da constituição, nos termos do artigo 44.2 da B-VG/20, em abril de 1934. A preocupação era justificável pois, em meio à dissolução do partido Socialdemocrata e ao enorme número de cadeiras vagas no parlamento, não haveria quórum suficiente para aprovar a proposta; e a questão seria ainda mais grave ao considerar-se que, não somente os “representantes” da esquerda estavam proibidos de participar da votação, nem sequer haviam sido convocadas eleições gerais que permitiriam aos seus “representados” empossar candidatos que atendessem às vozes contrárias ao golpe. A resposta de Voegelin, lembremos, foi cínica ao ponto de ser desconcertante: em primeiro lugar, é um equívoco exageradamente legalista supor que uma simples cifra numérica seria suficiente para legitimar a decisão, posto que não era uma mera razão matemática que atribuía ao colegiado a qualidade de *representante*. Esse equívoco era um produto do fetiche positivista e neokantiano representado pela Teoria Pura do Direito de Kelsen. Somente uma verdadeira ciência da política poderia esclarecer o que de fato era uma *representação* e se aquele colegiado era de fato *representante*. Assim se justifica o recurso a uma “classical idea of democratic representation”⁴⁶³, que Voegelin não se dá o trabalho de atribuir a nenhum pensador “clássico” em particular, para dizer que

⁴⁶³ [Tradução livre]: “ideia clássica de representação democrática”

“the ‘representative’ is not the representative of a particular segment of the population but the representative of the ‘people’”⁴⁶⁴. Ele vai adiante dizendo que não existia na Áustria nenhum *demos* que pudesse ser representado, e, portanto, que nenhuma representação seria possível. Assim, aquele *Nationalrat* reunido em 1934 realmente não era representante do povo austríaco, como também não havia sido nenhuma composição anterior deste órgão, seja antes ou após 1920. Todavia, cumpre notar que Voegelin não via nenhum problema em particular com o Estado autoritário, precisamente porque sua legitimidade se fundava puramente em sua autoridade e não em um reclame de representação. Onde se tentava disfarçar alguma legitimização democrática, como no teatro constituinte de abril de 1934, o governo evidentemente falhava. Mas isso não queria dizer que o governo não fosse legítimo, posto que obviamente era obedecido, mas tão somente que aquelas tentativas eram desnecessárias. Todas estas estranhas proposições devem ser lembradas muito bem pelo leitor, especialmente porque Kelsen as percebera muito bem.

Pois bem, *representação* e *povo* tornam-se objeto de interesse para uma verdadeira ciência política. Se em uma verdadeira democracia, o representante é *representante do povo* e não de um grupo específico de pessoas, é preciso perguntar o que é um *povo* e como alguém o *representa*. É precisamente este problema que leva a ajustar o foco da investigação sobre as considerações dos autores estudados e considerá-las sob as lentes de um possível nacionalismo teórico. A investigação não tomou este rumo por acidente. Esclareceu-se que esta era uma questão de primeira ordem para a Áustria pós-imperial, e isso também seria verdadeiro para a segunda república refundada. Mesmo no início do século XX, a relação entre Estado e nação ainda era um tema obrigatório para qualquer pensador político, fosse ele conservador, liberal ou marxista; e todos pareciam prestar seu tributo à ideia revolucionária do povo ou da nação. É somente o positivismo destrutivo de Kelsen que se recusa em engajar com este tipo particularmente problemático de retórica. Voegelin, por sua parte, tentava como podia rejeitar a mundanização positivista da ideia de povo, mas tudo o que ele conseguiu efetivamente fazer foi acumular alguns artifícios para evitar demarcar com clareza sua própria não-posição. Ao fim e ao cabo, contudo, Voegelin não pareceu acolher abertamente os pressupostos

⁴⁶⁴ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 242. [Tradução livre]: “o ‘representante’ não é o representante de um segmento específico da população, mas o representante do ‘povo’.”

nacionalistas que Schmitt reclamava para sua própria teoria política. O resultado estranhíssimo de sua não conclusão sobre os conceitos de povo e Estado, ou suas possíveis coimplicações, é a postulação do conceito de *sociedade* contido na *New Science*, com o qual resolve fundamentar sua investigação sobre o problema da representação. Se o leitor não quiser retornar à sessão onde se introduziu e se discutiu o conceito, poderá reencontrá-lo aqui:

Human society is not merely a fact, or an event, in the external world to be studied by an observer like a natural phenomenon. Though it has externality as one of its important components, it is as a whole a little world, a cosmion, illuminated with meaning from within by the human beings who continuously create and bear it as the mode and condition of their self-realization.⁴⁶⁵

Anota-se somente que já se discutiu acerca de como interpretar esta misteriosa passagem segundo a linguagem do antigo texto sobre a *Gezweigung*, e, especialmente, também sobre as possíveis conotações nacionalistas que poderiam ser transportadas do antigo texto para o novo.

Todas estas dificuldades não mudam o fato de que a *New Science* tem por objeto precisamente aquele problema que Voegelin, em *Der Autoritäre Staat*, acusava a teoria de Kelsen de fracassar em entender. Fundamentalmente, uma leitura positivista (especialmente normativista) jamais poderia compreender adequadamente o conceito de representação. Os positivistas poderiam preencher inutilmente inúmeras páginas sobre o conceito de representação, mas jamais poderiam esclarecer a “questão de fundo”, a “essência”, a “verdade” sobre esta ideia. Se anteriormente Voegelin assumia como um dado que uma “ideia clássica” de democracia esclarecia que o representante é o *representante de um povo* e não de grupos particulares, agora seu trabalho é *demonstrar* que o representante é o *representante da sociedade*.

Finalmente, no contexto de recuperar os assuntos já discutidos, chama-se atenção para a seguinte passagem, também discutida anteriormente:

A political society can dissolve not only through the disintegration of the beliefs that make it an acting unit in history; it can also be

⁴⁶⁵ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 27. [Tradução livre]: “A sociedade humana não é meramente um fato, ou um evento, no mundo externo a ser estudado por um observador como um fenômeno natural. Embora tenha a exterioridade como um de seus componentes importantes, ela é total como um pequeno mundo, um cosmion, iluminado com significado desde dentro pelos seres humanos que continuamente a criam e a sustentam como o modo e a condição de sua autorrealização.”

destroyed through the dispersion of its members in such a manner that communication between them becomes physically impossible or, most radically, through their physical extermination; it can also suffer serious damage, partial destruction of tradition, and prolonged paralysis through extermination or suppression of the active members who constitute the political and intellectual ruling minorities of a society. External existence of society in this sense is intended when, for reasons that will appear presently, we speak of the theoretically elemental aspect of our topic [o tópico, no caso, é o conceito de representação].⁴⁶⁶

Mais uma vez, remete-se à discussão – feita no segundo capítulo – acerca de como a suposta “dissolução da sociedade política” poderia ser interpretada nos termos discutidos no texto da *Gezweiung*. Se havia notado na oportunidade, contudo, que este parágrafo trazia duas novas dificuldades de interpretação que não poderiam ser inteiramente enfrentadas somente com recurso à linguagem do texto antigo. A primeira se apresenta na afirmação de que a sociedade pode “sofrer sérios danos, destruição parcial de tradição, e paralisa pelo extermínio ou supressão dos membros ativos que constituem a minoria política e intelectual dominante de uma sociedade”, o que somente pode ser adequadamente compreendido ao tomar-se em consideração aquilo que Voegelin chamaria de *sentido existencial* do conceito de representação. A segunda dificuldade diz respeito à “existência externa da sociedade”, e esta questão diz respeito ao que ele chamaria de *sentido elemental* do conceito de representação.

Tratar-se-á de ambos estes sentidos do conceito de representação logo adiante, mas é importante que, desde já, se entenda o problema em conexão com a crítica voegeliniana do fetiche positivista. Como visto em uma indicação do próprio Kelsen anteriormente, desde uma perspectiva eminentemente positivista, a “[e]xternal existence of Society can be only the existence from the point of view of the social scientist”⁴⁶⁷. Para as abordagens positivistas, como nos exemplos de Kelsen ou Durkheim, ou seja, para o cientista social, pretendendo atender ao critério discursivo

⁴⁶⁶ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 31. [Tradução livre]: “Uma sociedade política pode dissolver não apenas pela desintegração das crenças que a tornam uma unidade atuante na história; pode também ser destruída pela dispersão de seus membros de tal maneira que a comunicação entre eles se torne fisicamente impossível ou então, mais radicalmente, por meio do seu extermínio físico; também pode sofrer graves danos, destruição parcial da tradição e paralisa prolongada por meio do extermínio ou supressão dos membros ativos que constituem as minorias dirigentes políticas e intelectuais de uma sociedade. A existência externa da sociedade, nesse sentido, é designada quando, por motivos que logo aparecerão, falamos do aspecto teoricamente elemental de nosso tópico [o tópico, no caso, é o conceito de representação].”

⁴⁶⁷ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen’s reply to eric voegelin’s “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004, [Tradução livre]: “[...]a existência externa da Sociedade só pode ser a existência do ponto de vista do cientista social.”

de objetividade, simulando mais ou menos eficazmente algum tipo de distanciamento metodológico com respeito ao objeto de estudos, a única maneira científicamente adequada de abordar problemas sociológicos é tratar seus próprios objetos de estudo do mesmo modo como outros cientistas tratam os seus problemas e tópicos; isso significa dizer: como um fenômeno, um algo “externo” que exige do observador um tipo de rigor categórico com respeito à possibilidade de formular-se um entendimento científico, inclusive mediante a formulação de hipóteses falseáveis. Estas categorias e estas hipóteses não possuem nenhuma pretensão de conhecer a coisa-em-si-mesma, mas tão somente a função de dar expediente instrumental à certas ambições e decisões que não poderiam, por sua vez, encontrar justificação no estrito domínio do método científico. Trata-se de um esforço para o conhecimento dos meios, e, simultaneamente, da impossibilidade do conhecimento dos fins. Esse auto-constrangimento deve ser levado em consideração inclusive ao tratar-se dos conceitos de *sociedade* e *representação*. Para Voegelin, contudo, esta existência externa da sociedade não resume a totalidade dos problemas científico-sociais, visto que a sociedade pertence também à uma classe de objetos que podem ser conhecidos em-si-mesmos, em sua essência, sem a necessidade das armadilhas habituais do positivismo. Por esta razão, o conceito elemental de representação não resolve o problema científico do problema da representação, e é por isso mesmo que este conceito deve ser substituído por uma compreensão mais adequada do objeto. O conceito de representação em sentido existencial, portanto, refere-se à essência do fenômeno da representação.

5.1.2. Representação em sentido elemental e em sentido existencial

Para determinar o conceito de representação em seu sentido “elemental”, Voegelin lança mão daquilo que chamou de método aristotélico de proceder. Isso significa “examining the symbols as they occur in reality”⁴⁶⁸, pretendendo somente dizer com isso: avaliar “símbolos” (não há razão para supor que isso signifique outra coisa que não conceitos) tal como eles são usados publicamente e de modo habitual, e não necessariamente em “teorias” especializadas. Por exemplo:

⁴⁶⁸ VOEGELIN, E. *The New Science of Politics*: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 34. [Tradução livre]: “examinar os símbolos tal como eles ocorrem na realidade”.

In political debate, in press, and in the publicist literature, countries like United States, the United Kingdom, France, Switzerland, the Low Countries, or the Scandinavian Kingdoms are habitually referred to as countries with representative institutions.⁴⁶⁹

Nessa passagem, ele se refere genericamente à “literatura publicista” e à “imprensa”, como também a “debates políticos”, que são os contextos em que “símbolos” como, por exemplo, “instituições representativas”, tematizado logo acima, “ocorrem na realidade”; tudo isso somente quer dizer que certas pessoas utilizam abertamente o conceito de “instituições representativas” para se referir, corretamente ou não, a certos fenômenos concretos. O que Voegelin quer enfatizar com seu “método aristotélico” é a possibilidade de descrever os fatos que essas pessoas geralmente associam ao conceito. Assim, Voegelin alcança um tipo *descritivo* ou *elemental* de “representação” ou “instituições representativas”:

In the theorization of representative institutions on this level, the concepts which enter into the construction of the descriptive type refer to simple data of the external world. They refer to geographical districts, to human beings who are resident in them, to men and women, to their age, to their voting which consists in placing check marks on pieces of paper by the side of names printed on them, to operations of counting and calculation that will result in the designation of other human beings as representatives, to the behavior of representatives that will result in formal acts recognizable as such through external data, etc. Because the concepts on this level are unproblematic in terms of the internal self-interpretations of a society, this aspect of our topic may be considered elemental; and the descriptive type of representation that can be developed on this level, therefore, shall be called the elemental type.⁴⁷⁰

Aqui novamente ele insiste no problema de que tais conceitos ou símbolos simplesmente se referem a “dados do mundo exterior”. Era exatamente o problema do positivismo científico a mera acumulação e o catálogo dessas aparentes

⁴⁶⁹ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 32. [Tradução livre]: “No debate político, na imprensa e na literatura publicitária, países como Estados Unidos, Reino Unido, França, Suíça, Países Baixos ou os Reinos Escandinavos são habitualmente referidos como países com instituições representativas.”

⁴⁷⁰ Ibid, p. 33. [Tradução livre]: “Na teorização das instituições representativas nesse nível, os conceitos que entram na construção do tipo descritivo referem-se a simples dados do mundo externo. Referem-se aos distritos geográficos, aos seres humanos que neles residem, aos homens e às mulheres, à sua idade, à sua votação que consiste em marcar em pedaços de papel ao lado dos nomes neles impressos, às operações de contagem e cálculo que resultarão na designação de outros seres humanos como representantes, ao comportamento de representantes que resultarão em atos formais reconhecíveis como tais através de dados externos etc. Como os conceitos nesse nível não são problemáticos em termos de autointerpretações internas de uma sociedade, esse aspecto de nosso tópico pode ser considerado elemental; e o tipo descritivo de representação que pode ser desenvolvido nesse nível, portanto, deve ser chamado de tipo elemental.”

trivialidades sem maior “relevância teórica”. Que ele se refira aqui à “imprensa” ou aos “debates políticos”, ao invés das produções acadêmicas de sociólogos e politólogos “positivistas” serve somente para enfatizar que a literatura supostamente especializada não produz nenhuma reflexão conceitual mais precisa ou adequada que o político ou o jornalista leigo. Esse é um problema fundamental desse tipo ingênuo de abordagem para Voegelin. E, embora seja fácil discordar dos motivos que o movem, e que mais tarde tornar-se-ão aparentes, estar-se-ia inclinado em admitir que a acusação que se faz aos positivistas é justa em certa medida.

Apesar de Voegelin apresentar esse sentido “elemental” ou “descritivo” do conceito representação como sendo “não problemático”, é evidente que esse absolutamente não é o caso – se fosse, poder-se-ia dar o livro por encerrado. O problema do sentido elemental do conceito de representação alcançado pela investigação do uso habitual da palavra (o “método aristotélico” de investigar um “símbolo” quando ele “ocorre na realidade”) é que, evidentemente, pessoas diferentes atribuem significados diferentes a ele. Essa ampla polivalência, sem possibilidade de um critério superior de decisão cognitiva, é a prova retórica de que uma tal abordagem do problema não pode, afinal de contas, produzir resultados muito satisfatórios.

A conexão com as considerações presentes no *Der Autoritäre Staat* trazidas anteriormente é evidente. Naquela oportunidade, Voegelin criticava o método normativista da teoria pura de Kelsen por restringir-se metodologicamente a responder perguntas com base nos estatutos normativos vigentes, especialmente na Constituição. O problema então era que o que pode ser chamado de representação em uma constituição pode não estar perfeitamente claro para condicionar decisões e comportamentos em casos concretos; e mesmo que o conceito legal de representação esteja claro, não se deveria aceitar ingenuamente que seja um conceito “correto” só por estar contido em um determinado estatuto. A “verdade” de um determinado conceito deveria importar mais do que sua leitura meramente jurídica. Do mesmo modo que, por exemplo, ao discutir o conceito de “democracia”, deveria ser possível dizer com segurança que a República Democrática Alemã não era, de fato, uma democracia.

Agora, contudo, não é somente o método descritivo-normativo o problema. Não basta suspeitar de uma leitura pautada em estatutos normativos positivos, é preciso suspeitar igualmente daquilo que é dito em “debates políticos”, na “imprensa”

e na “literatura publicista”, pois todas aquelas alusões não fazem mais do que tocar a superfície de um objeto ainda indeterminado. O dilema apresentado por Voegelin seria algo como: se um diplomata comunista afirma que a verdadeira representação só é possível em um Estado com um partido único que busca a felicidade do povo, e um jornalista inglês afirma que a verdadeira representação na verdade depende de um sistema parlamentar bicameral, em quem se deveria acreditar (se em algum deles)?

Simplesmente porque as “opiniões” sobre o conceito de representação variam, Voegelin sente que o sentido elemental de representação que ele havia descrito anteriormente – que, na verdade, é somente uma descrição atrapalhada de um procedimento eleitoral – não esgota o que pode ser definido pelo conceito de representação. Mais do que isso, ele afirma que o estabelecimento de um procedimento eleitoral “does not automatically provide the desired substance”⁴⁷¹. Novamente o leitor se encontra com um de seus termos favoritos: “substância”, o qual reaparece tão misteriosamente como sempre. Ele ainda emenda dizendo que a “substance in question is vaguely associated with the will of the people, but what precisely is meant by the symbol ‘people’ does not become clear”⁴⁷²; não passa mesmo de trocar um mistério por outro. Se bem que, uma vez associada a “substância” com a “vontade do povo”, seria possível especular sobre a razão de Voegelin sugerir que “certain mediatory institutions, the parties, have something to do with securing or corrupting this substance”⁴⁷³. Se a presença de partidos é meramente elemental, ela não “asseguraria” – ao menos, não *necessariamente* – uma verdadeira representação da vontade do povo (a substância). E poderia, nota Voegelin, até mesmo “corrompê-la”. Assim ele se aproxima da sua posição schmittiana antiparlamentarista do *Autoritäre Staat*.

Em face dessa aparente dificuldade, Voegelin passa a tratar do sentido “existencial” do conceito de representação. E ele começa sua exposição com um exemplo conscientemente polêmico:

While there may be radical disagreement on the question whether the Soviet government represents the people, there can be no doubt

⁴⁷¹ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p.35. [Tradução livre]: “não fornece automaticamente a substância desejada”.

⁴⁷² Ibid. [Tradução livre]: “a substância em questão está vagamente associada à vontade do povo, mas o que exatamente significa o símbolo ‘povo’ não fica claro”.

⁴⁷³ Ibid. [Tradução livre]: “certas instituições mediadoras, os partidos, têm algo a ver com a garantia ou com a corrupção desta substância”.

whatsoever that the Soviet government represents the Soviet society as a political society in form for action in history. The legislative and administrative acts of the Soviet government are domestically effective in the sense that the governmental commands find obedience with the people, making allowance for the politically irrelevant margin of failure; and the Soviet Union is a power on the historical scene because the Soviet government can effectively operate an enormous military machine fed by the human and material resources of the Soviet society.⁴⁷⁴

Por mais polêmico que esse exemplo possa parecer, ele realmente contém todos os elementos objetivos pelos quais Voegelin reconhece o sentido “existencial” do conceito de representação. Este exemplo realmente ilustra seu argumento. Mas é preciso avaliar com calma.

Ele começa o seu exemplo admitindo ser válido que se discuta se o governo soviético representa ou não o “povo”. De fato, ele entende que há uma “discordância radical” sobre o assunto. Essa discordância radical decorre do fato de que as opiniões divergem em suas descrições do conceito de representação – e esse é precisamente o problema do sentido elemental do conceito de representação. Contudo, “não pode haver dúvida”, diz ele, de que o governo soviético representa a *sociedade* (e o conceito de sociedade permanece o mesmo) soviética enquanto uma sociedade política (i.e., sociedade) “em forma para ação na história”. Rapidamente, ele emenda dizendo que “under the title of political societies in form for action, the clearly distinguishable power units in history come in view” (ibid). É muito fácil perceber, nota Kelsen, que estas “power units” apontadas por Voegelin “are usually called states”⁴⁷⁵.

Voegelin evita a palavra “Estado” em todos os momentos de sua teorização, mas esse é precisamente o objeto em análise no presente momento. Até então ele só havia falado da sociedade misticamente – como um todo iluminado desde dentro com sentido por seres humanos que a criam e sustentam como seu modo e condição de auto-realização. E já se avaliou anteriormente o que poderia ser entendido por

⁴⁷⁴ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 36. [Tradução livre]: “Embora possa haver uma discordância radical sobre a questão de saber se o governo soviético representa o povo, não pode haver dúvida alguma de que o governo soviético representa a sociedade soviética como uma sociedade política em forma para ação na história. Os atos legislativos e administrativos do governo soviético são internamente eficazes no sentido de que os comandos governamentais encontram obediência no povo, levando em consideração uma margem de ineficácia politicamente irrelevante; e a União Soviética é uma potência no cenário histórico porque o governo soviético pode efetivamente operar uma enorme máquina militar alimentada pelos recursos humanos e materiais da sociedade soviética.”

⁴⁷⁵ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004b, p. 42.

essa descrição em termos voegelinianos. Agora, contudo, para além do que pode ser adequadamente entendido por “sociedade”, precisamente ao tratar dela enquanto “forma para ação”, Voegelin faz com que ela se converta em uma “unidade de poder”. Isso somente significa dizer que um “Estado” (como por ex. a União Soviética) é a “articulação” de uma sociedade (como a sociedade soviética) enquanto “forma” específica de “ação na história”. O termo “forma” é bastante adequado, inclusive, porque o termo “Estado” não passa de uma designação formal para uma ordenação lógica de fenômenos que ocorrem no mundo físico. Com a locução “ação na história”, se busca expressar a ideia muito simples de que certas ações, localizáveis espacial e temporalmente, sendo realizadas por seres humanos de carne e osso, podem ser interpretadas objetivamente como “ações de Estado”. Com o termo “articulação”, ou mais precisamente “articulation of a society”, que esteve omitido no exemplo, Voegelin trata do “process in which human beings form themselves into a society for action”⁴⁷⁶, i.e., inauguram um Estado, ou mais adequadamente: agem de tal maneira que as ações de alguns indivíduos dentre esses seres humanos passam a serem consideradas “ações de Estado”. Não parece que exista outra maneira de interpretar racionalmente essas colocações.

Segundo Voegelin, uma sociedade só está devidamente articulada, ou então “em forma para ação na história”, quando encontram-se presentes certos seres humanos, “the rulers, who can act for the society, men whose acts are not imputed to their own persons but to society as a whole [...]. When his acts are effectively imputed in this manner, a person is the representative of a society”⁴⁷⁷. Eis aí o sentido existencial do conceito de representação. E Voegelin pode afirmá-lo com segurança porque, diferentemente do sentido elemental do conceito, que estaria prejudicado por circunstâncias regionais ou ideológicas quais contextualizam as diversas opiniões, o conceito de representação em sentido existencial permanece válido para toda e qualquer sociedade da qual se é possível falar, ou ao menos para aquelas que adquiriram “forma para ação na história”.

Pode-se finalmente esclarecer o que Voegelin quis dizer ao afirmar que uma sociedade “can also suffer serious damage, partial destruction of tradition, and

⁴⁷⁶ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987. [Tradução livre]: “articulação de uma sociedade” “processo pelo qual os seres humanos se constituem em uma sociedade para a ação”.

⁴⁷⁷ Ibid. p. 37. [Tradução livre]: “os governantes, que podem agir pela sociedade, homens cujos atos não são imputados a suas próprias pessoas, mas à sociedade como um todo [...]. Quando seus atos são efetivamente imputados dessa forma, uma pessoa é o representante de uma sociedade”.

prolonged paralysis through extermination or suppression of the active members who constitute the political and intellectual ruling minorities of a society”⁴⁷⁸. Por mais banal que o pareça, essa oração indica somente que, ao se exterminar ou suprimir as “minorias dominantes” de uma determinada sociedade política, prejudica-se a sua “articulação” de tal modo que a sociedade pode já não estar mais “em forma para ação na história”, ou então somente capaz de ações débeis. Vê-se que o termo “articulação” não é outra coisa que um substituto confuso para o *Herrschaft* weberiano, significando aqui – no sentido buscado por Voegelin – o desenvolvimento de mecanismos formais (ou tradicionais) de dominação, segundo os quais uma massa de indivíduos toma por máxima motivadora de seus comportamentos sociais o conteúdo de uma ordem ou comando de autoridades civis constituídas. Ou seja, a supressão ou extermínio de “minorias dominantes” significa o fim ou a suspensão da representação em sentido existencial, simplesmente pelo fato de que os dominadores (representantes) não podem mais dominar, ao menos não eficazmente.

5.1.3. Aparente paralelo entre as abstrações teóricas da *New Science* e a transição austríaca para o estado autoritário

O polêmico exemplo do governo soviético é certamente desconcertante, mas é preciso conceder que ele serve ao propósito de esclarecer o “verdadeiro” problema da representação, tal como Voegelin aparentemente o entende. Convém somente tomar um minuto para comentar o notável paralelismo entre o exemplo do governo soviético trazido acima por Voegelin e sua antiga análise do Estado autoritário austro-fascista. Seria esclarecedor reescrever esse seu exemplo do seguinte modo: “enquanto possa haver uma grave discordância acerca da questão de saber se o Estado autoritário austro-fascista representa o povo austríaco, não pode haver nenhuma dúvida alguma de que o Estado autoritário austro-fascista representa a sociedade austríaca enquanto uma sociedade em forma para ação na história”. Todos os elementos presentes no caso soviético, a “articulação”, as “minorias dominantes”, a “forma para ação na história” etc., estariam presentes também no caso austríaco. Por isso era trivial a questão de saber se o *Nationalrat* era de fato representante do povo em abril de 1934. Desde 1933, Dolfuss era o legítimo

⁴⁷⁸ VOEGELIN, E. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 31. [Tradução livre]: “também pode sofrer graves danos, destruição parcial da tradição e paralisação prolongada por meio do extermínio ou supressão dos membros ativos que constituem as minorias dirigentes políticas e intelectuais de uma sociedade.”

representante da Áustria em sentido existencial, ao passo que o *Nationalrat* nunca havia sido o representante do povo austríaco, e talvez nem mesmo em um sentido meramente elemental, afinal de contas, cumpre lembrar: o povo não existia.

É quase impossível imaginar que Kelsen teria ignorado o presente paralelismo.

5.1.4. Crítica de teoria voegeliniana da representação

Antes que as antigas críticas de Kelsen viessem a ser publicadas um tanto tardiamente, sabe-se de ao menos um trabalho importante que já antecipara parte dos seus argumentos. Trata-se do muito importante *The Concept of representation* de Hanna Pitkin⁴⁷⁹, que dedicou alguns parágrafos para discutir o conceito voegeliniano de representação em sentido existencial⁴⁸⁰.

Ao invés de demorar-se no conceito de representação em sentido elemental ou descritivo, que ela entendeu simplesmente como um “everyday sense of representation”⁴⁸¹, Pitkin cuidou de esclarecer o conceito em seu sentido existencial segundo os seus próprios pressupostos de análise. Segundo ela, ao comparar a proposição de Voegelin com outras designações de “representação” encontradas na literatura política, é possível entendê-la como expressão típica de uma “visão formalística” ou, mais precisamente, uma visão da representação enquanto “autorização”. A conjunção da qual Pitkin se vale, “authorization view”⁴⁸², é um tanto difícil de traduzir de modo plenamente satisfatório mas enquanto ferramenta conceitual de análise não é de difícil compreensão:

The basic features of the authorization view are these: a representative is someone who has been authorized to act. This means that he has been given a right to act which he did not have before, while the represented has become responsible for the consequences of that action as if he had done it himself. It is a view strongly skewed in favor of the representative. His rights have been enlarged and his responsibilities have been (if anything) decreased. The represented, in contrast, has acquired new responsibilities and (if anything) given up some of his rights. The authorization view

⁴⁷⁹ PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972.

⁴⁸⁰ Se bem que o *Foundations of Democracy* de Kelsen – que como observamos: continha as críticas à Voegelin que estamos resgatando da *A New Science of Politics* – foi publicado primeiro.

⁴⁸¹ PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 44. [Tradução livre]: “sentido [do uso] cotidiano [do conceito de] representação”.

⁴⁸² Ibid, p. 39. [Tradução livre]: “visão[em, no sentido de perspectiva] de [conceito como] autorização”

concentrates on the formalities of this relationship; it is what I shall call a "formalistic" view.⁴⁸³

Esse trabalho de Pitkin é bastante útil para se avaliar também o contexto intelectual de Voegelin no qual ele desenvolve sua teoria da representação. Pitkin entende Hobbes como um precursor intelectual da "authorization view" e dedica um capítulo inteiro para defender essa hipótese. Contudo, é nos teóricos alemães da *Organschaft* que ela identifica uma séria postura de "authorization view" cultivada já durante a primeira metade do século XX. Estes teóricos alemães são precisamente aqueles com os quais Kelsen e Voegelin estavam habituados a discutir. E o maior exemplo de todos era Max Weber, que Pitkin entende como uma espécie de fundador da concepção, embora ela também reconheça que ele próprio não usa o termo *Organschaft*⁴⁸⁴. Essa linguagem teórica é precisamente aquela que Kelsen utiliza para se referir ao conceito voegeliniano de representação em sentido existencial, e parece que ele o faz justamente para esclarecer as origens dessa concepção⁴⁸⁵.

⁴⁸³ PITKIN, Hanna. **The Concept of Representation**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 38-9. [Tradução livre]: "As características básicas da visão de autorização são as seguintes: um representante é alguém que foi autorizado a agir. Isso significa que ele recebeu um direito de agir que não tinha antes, enquanto o representado tornou-se responsável pelas consequências dessa ação como se ele próprio a tivesse feito. É uma visão fortemente distorcida em favor do representante. Seus direitos foram ampliados e suas responsabilidades foram (no mínimo) diminuídas. O representado, ao contrário, adquiriu novas responsabilidades e (no mínimo) abriu mão de alguns de seus direitos. A visão de autorização concentra-se nas formalidades desta relação; é o que chamarei de visão 'formalista'."

⁴⁸⁴ Ibid, p. 39.

⁴⁸⁵ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's "new science of politics". a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004 p. 37: "The statement that an individual 'represents' a community means that the individual is acting as an organ of the community when he fulfills certain functions determined by the social order constituting the community. If the order, as in the case of the state, is a legal order, the functions determined by this order are the creation and application of the order. It stands to reason that the legal order must be a valid order; and it is valid if it is, by and large, effective. [...] An autocratic state too, is represented by organs, although they are not determined in a democratic way. Since any organized community has organs, there is representation whenever there exists an organized community, especially a state". Embora também devamos observar que Kelsen não evita recurso a essa linguagem no contexto de sua própria teoria do Estado, cf. KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp. 277 e ss.; nesse sentido, Pitkin parece estar correta em referenciar o trabalho de Kelsen para esclarecer o conceito de *Organschaft*, cf. PITKIN, Hanna. **The Concept of Representation**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 261, nota 43. Kelsen, em certo sentido, não deixa de ser um representante dessa tendência alemã. [Tradução livre]: "A afirmação de que um indivíduo 'representa' uma comunidade significa que o indivíduo está agindo como um órgão da comunidade quando cumpre certas funções determinadas pela ordem social que constitui a comunidade. Se a ordem, como no caso do estado, é uma ordem legal, as funções determinadas por esta ordem são a criação e aplicação da ordem. É lógico que a ordem legal deve ser uma ordem válida; e é válida se for, em geral, eficaz. [...] Um estado autocrático também, é representado por órgãos, embora eles não sejam determinados de forma democrática. Como toda

A ideia de *Organschaft* (algo como “organidade”) é a de que certos indivíduos agem como se fossem “órgãos” de um organismo mais abrangente, i.e., da sociedade ou, mais precisamente, do Estado devidamente considerado. Nesta qualidade, certas ações por eles desenvolvidas são consideradas como se tivessem sido realizadas pela sociedade ou pelo Estado. No mais, a metáfora permanece adequada para descrever outras ações “orgânicas”, por exemplo: um diretor de empresa pode ser considerado um “órgão” dela para realizar tratativas na qualidade de preposto. Quando isso ocorrer, suas ações são imputadas à empresa enquanto um agente presumido.

Ao abdicar da construção metafórica dessa concepção de representação, nada resta a não ser o conceito voegeliniano de representação. Por mais que Voegelin tenha criticado o positivismo relativista de Weber em sua introdução, seu conceito de representação existencial acaba sendo uma paródia fiel daquele de Weber⁴⁸⁶. É possível ir ainda mais longe para sugerir que o seu conceito aparentemente gratuito de *agente*⁴⁸⁷, como uma figura diferente do representante, não passa ele próprio daquilo que Weber chamou de “funcionário” em sua sociologia da dominação⁴⁸⁸. Isso se sugere por boa razão: se Voegelin não tivesse diferenciado *agentes* de *representantes*, sua complicadíssima teoria da representação alcançaria a embaraçosa conclusão de que qualquer funcionário público poderia ser

comunidade organizada tem órgãos, há representação sempre que existe uma comunidade organizada, especialmente um Estado.”

⁴⁸⁶ WEBER, Max. **Economía y Sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 235: “Por representación se entiende primariamente la situación objetiva [...] en que la acción de determinados miembros de la asociación (representantes) se imputa a los demás o que éstos consideran que deben admitirla como ‘legítima’ y vinculatoria para ellos, sucediendo así de hecho.” [Tradução livre]: “A representação é entendida principalmente como a situação objetiva [...] em que a ação de certos membros da associação (representantes) é imputada a outros ou que eles consideram que devem admiti-la como ‘legítima’ e obrigatória para eles, assim acontecendo de fato.”

⁴⁸⁷ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 37: “By an agent, therefore, shall be understood a person who is empowered by his principal to transact a specific business under instructions, while by representative shall be understood a person who has the power to act for a society by virtue of his position in the structure of the community, without specific instructions for a specified business, and whose acts will not be effectively repudiated by the members of society.” [Tradução livre]: “Por agente, portanto, deve ser entendido uma pessoa que é autorizada por seu principal a realizar um negócio específico sob instruções, enquanto por representante deve ser entendido uma pessoa que tem o poder de agir em nome de uma sociedade em virtude de sua posição na estrutura da comunidade, sem instruções específicas para determinado negócio, e cujos atos não serão efetivamente repudiados pelos membros da sociedade”.

⁴⁸⁸ WEBER, Max. **Economía y Sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, especialmente pp. 706 e ss.

considerado um representante da sociedade política – até mesmo os professores, os carteiros e os funcionários do DETRAN⁴⁸⁹.

Pitkin permanece firme na crítica do conceito voegeliniano de representação simplesmente enquanto uma “authority view on representation”, mas ela admite enfim que esta é uma dentre outras tantas formas possíveis de aproximar-se do conceito. Claro, isso significa somente admitir que a palavra, no sentido em que autores como Voegelin a pretendem empregar, designa um determinado objeto. Ainda assim, é evidente que as considerações de Pitkin são importantes. Kelsen, contudo, foi mais longe em sua crítica ao conceito de representação em sentido existencial.

As críticas de Kelsen, na verdade, são abrangentes e perseguem cada um dos argumentos de Voegelin com muita atenção e rigor crítico. Ele chega até mesmo a questionar a interpretação que Voegelin faz das obras dos diversos autores que embasam seus argumentos, buscando minuciosamente as passagens em seus textos originais. É preciso notar que, em função dessa meticolosidade e de seu estilo tipicamente cuidadoso (leia-se: lento e repetitivo) de construção narrativa, não é de surpreender que o seu leitor acabe enredado em um ou outro aspecto de seu texto de modo a perder de vista sua orientação geral. Contudo, em diversos momentos, com maior ou menor clareza, lentamente aparece a grave preocupação de Kelsen com a entonação subliminarmente antidemocrática da “nova ciência” de Voegelin.

De imediato Kelsen percebe que, apesar de Voegelin afirmar haver uma grande confusão de opiniões contraditórias acerca do significado de “representação” e de “instituições representativas”, a sua descrição do sentido elemental do conceito de representação é peculiarmente democrática. Ou melhor, o conceito que Voegelin

⁴⁸⁹ PITKIN, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 41: Essa é a consequência aparente da Organschaft: “Conceived in this way, all government officials, all organs of the state, are representatives, and representation is necessary in any complex society. A group may need to have services performed for it that can only be done by the action of individuals. [...] In this sense, anyone who performs a function for the group may seem to be its representative, for his actions may be attributed to it and are binding on it. The postman delivers mail for the United States government, and the government responsible for damage he does in line of duty. Judges represent the state in this way. So do ambassadors. Even the voter may be seen as an organ or agent of the state, whose special function is the selection of other organs; thus, even the voter is a representative.” [Tradução livre]: “Concebidos desta forma, todos os funcionários do governo, todos os órgãos do estado, são representantes, e a representação é necessária em qualquer sociedade complexa. Um grupo pode precisar ter serviços prestados para ele que só podem ser feitos pela ação de indivíduos. [...] Nesse sentido, qualquer pessoa que desempenhe uma função para o grupo pode parecer ser seu representante, pois suas ações podem ser atribuídas a ele e a ele vinculadas. O carteiro entrega correspondência para o governo dos Estados Unidos e o governo é responsável pelos danos que ele causa no cumprimento do dever. Os juízes representam o estado dessa maneira. Assim como os embaixadores. Mesmo o eleitor pode ser visto como um órgão ou agente do Estado, cuja função especial é a seleção de outros órgãos; assim, até o eleitor é um representante.”

alcança com o emprego de seu “método aristotélico” (partindo dos “símbolos” tal como “ocorrem na realidade”) serve somente para descrever o que tradicionalmente se chama de democracia ou representação democrática⁴⁹⁰. Naturalmente, Kelsen suspeita da atitude de Voegelin em repudiar esse conceito de representação como sendo *meramente* elemental. No mínimo, dever-se-ia poder acordar que, assim como o conceito soviético de representação difere do conceito que a “imprensa” ou a “literatura dos publicistas” defendem como correto (que é conceito elemental de Voegelin), também o seu conceito elemental simplesmente designa algo diferente do seu conceito existencial de representação. Não deveria haver necessidade de dizer que qualquer um dos dois esteja equivocado⁴⁹¹. Esta é precisamente a dificuldade com a qual Hanna Pitkin teve de se conformar. Ela opõe-se firmemente a “authority view” do conceito de representação, mas é obrigada admitir que ele também é um conceito válido para a palavra porque realmente designa algum objeto específico, mesmo que não seja o “everyday sense” em que se usa a palavra. Visto desse modo, é perfeitamente natural que Kelsen se pergunte sobre qual seria razão de Voegelin assumir que o conceito elemental de representação possui menos valor cognitivo que o existencial.

⁴⁹⁰ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004, p. 35: “[...] the way in which Voegelin describes the meaning 'representation' has in political reality is precisely the way in which traditional political science defines the concept of representation or, more exactly, of democratic representative institutions such as election of the legislative and the main executive organs of the state on the basis of a universal and free suffrage.” [Tradução livre]: “[...] o modo como Voegelin descreve o significado que 'representação' tem na realidade política é precisamente o modo como a ciência política tradicional define o conceito de representação ou, mais exatamente, de instituições representativas democráticas como a eleição do legislativo e os principais órgãos executivos do Estado com base no sufrágio universal e livre”.

⁴⁹¹ Ibid, p. 38: “As is so frequently the case, one and the same term is used in a wider as well as in a narrower sense. Just as 'constitutional' monarchy indicates a monarchy which has a specific, namely, a more or less democratic constitution, although an absolute monarchy, too, has a constitution and thus is, in this sense, also a constitutional monarchy. The term 'representative institutions' signifies a democratic type of representation, although there exists also a non-democratic type of representation. Just as there is no state without a constitution, although the term constitution is used also in a narrower sense, only for a special type of constitution, there is no state without representation, although the term representation is used also in a narrower sense, for a specific type of representation. To use a term in a wider and in a narrower sense is not the best terminological practice, but there is nothing 'elemental' in it.” [Tradução livre]: “Como é frequentemente o caso, um e o mesmo termo é usado tanto em um sentido mais amplo quanto em um sentido mais restrito. Assim como a monarquia 'constitucional' indica uma monarquia que tem uma constituição específica, ou seja, mais ou menos democrática, embora uma monarquia absoluta também tenha uma constituição e, portanto, seja, nesse sentido, também uma monarquia constitucional. O termo 'instituições representativas' significa um tipo democrático de representação, embora exista também um tipo não democrático de representação. Assim como não há estado sem constituição, embora o termo constituição seja usado também em sentido estrito, apenas para um tipo especial de constituição, não há estado sem representação, embora o termo representação seja usado também em sentido estrito, para um tipo específico de representação. Usar um termo em um sentido mais amplo e em um sentido mais restrito não é a melhor prática terminológica, mas não há nada de 'elemental' nisso.”

It is for another reason that the new science of politics considers the democratic type of representation as elemental. It is elemental because it is – according to the new science - meaningless. [...] The democratic process is presented as something that has no bearing on the essence of the phenomenon in question. It has only a formal character; it is of secondary importance. [...] Voegelin's critique of the so-called elemental concept of representation confuses two different questions: the question as to what is democratic representation, and the question as to whether democratic representation assures the existence or satisfactory existence of the state. It is the confusion of the essence of a political phenomenon with its value; and this confusion is a serious methodological error.⁴⁹²

Marquem bem esta crítica: *Voegelin confunde discussão sobre a essência da democracia com a discussão sobre o valor da democracia*; essa referência será fundamental mais adiante. Por ora, segue a reflexão sobre o conceito de representação em sentido existencial. Para isso, convém retornar ao exemplo polêmico de Voegelin – aquele em que ele explica em que sentido se pode dizer que o governo soviético representa a sociedade soviética (no caso, existencialmente).

A primeira questão que Kelsen procura esclarecer – de modo um tanto exaustivo⁴⁹³ – é uma questão aparentemente incontroversa na teoria política e jurídica, nominalmente “the principle according to which the legal order constituting the state is valid only if it is to a certain extent effective”⁴⁹⁴. Esse princípio é um tanto caro ao próprio Kelsen que, no contexto da sua própria teoria do Direito internacional, o designa de “princípio da eficácia”⁴⁹⁵. De fato, este princípio corresponde também à condição segundo a qual, para Kelsen, o cientista do Direito deve posicionar a norma

⁴⁹² KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004, p. 39-40. [Tradução livre]: “É por outra razão que a nova ciência da política considera o tipo democrático de representação como elemental. É elementar porque é – de acordo com a nova ciência – desimportante. [...] O processo democrático é apresentado como algo que não tem relação com a essência do fenômeno em questão. Tem apenas um caráter formal; é de importância secundária. [...] A crítica de Voegelin ao chamado conceito elemental de representação confunde duas questões diferentes: a questão do que é a representação democrática e a questão de saber se a representação democrática assegura a existência ou a existência satisfatória do Estado. É a confusão da essência de um fenômeno político com seu valor; e essa confusão é um grave erro metodológico.”

⁴⁹³ Ibid, especialmente p. 42 e ss.

⁴⁹⁴ Ibid, p. 42. [Tradução livre]: “o princípio segundo o qual a ordem jurídica que constitui o Estado só é válida se for eficaz em alguma medida”.

⁴⁹⁵ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 178: “Que a validade de uma norma jurídica dependa de sua eficácia não implica que, como foi assinalado, a validade de uma norma isolada dependa de sua eficácia. A norma jurídica individual permanece válida na medida em que seja parte de uma ordem válida. A questão de saber se uma norma individual é válida é respondida recorrendo-se à primeira constituição. Se esta for válida, então todas as normas que foram criadas de maneira constitucional são válidas também. O princípio de eficácia corporificado no Direito internacional refere-se imediatamente apenas à primeira constituição de uma ordem jurídica internacional e, portanto, a essa ordem apenas como um todo.”

fundamental e iniciar suas investigações descritivo-normativas⁴⁹⁶. Acontece que este princípio “has no direct relation to the question of representation”⁴⁹⁷, o que significa dizer que do fato de os “atos” do governo soviético serem “domesticamente efetivos”, ou de que os “comandos governamentais” encontram “obediência com o povo”, como diz Voegelin⁴⁹⁸, somente decorre a afirmação que, segundo o princípio da eficácia, a União Soviética é um Estado e que as normas que são criadas pelo governo são normas jurídicas segundo o critério designativo de eficácia geral do ordenamento jurídico postulado. Se existe algum sentido de representação a ser depreendido dessa observação é que, segundo a metáfora organicista da *Organschaft* ou segundo o sentido existencial do conceito voegeliniano representação, o governo representa o Estado enquanto órgão ou agente competente. Assim, o sentido da representação pode ser descrito como *existencial* tendo em vista o fato banal de que *o Estado existe*.

Retornem agora àquela citação, anteriormente trazida, do primeiro parágrafo do livro de Voegelin. Nenhuma ciência nova seria necessária para alcançar essa simples proposição. De fato, trata-se de uma posição teórica geral bastante conhecida, e também, de modo geral, aceita pelo público acadêmico.

Contudo, Voegelin nunca afirma isso categoricamente. Sobretudo, o que é frustrante para Kelsen é o fato de Voegelin evitar o recurso à palavra “Estado”. A questão estaria resolvida se Voegelin simplesmente dissesse que o governo soviético representa o Estado; ou então se afirmasse que o governo soviético representa o “povo”, o que seria, evidentemente, problemático. Ao invés disso, como se vê, Voegelin afirma que “o governo soviético representa a sociedade soviética enquanto uma sociedade política em forma de ação na história”⁴⁹⁹, isto é: enquanto uma “unidade de poder na história”; mas em nenhum momento as palavras “Estado” ou “povo” vêm ao resgate. Trata-se de um nó particularmente difícil de desatar.

⁴⁹⁶ Esse princípio, que já estava claramente formulado no *General Theory of Law and State*, cf. KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, especialmente em p. 173) reaparece também na segunda edição de *Teoria Pura do Direito*, como, por exemplo, em uma bem conhecida discussão sobre o porquê de não se conferir validade a uma ordem proferida por um bando de salteadores, cf. KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 52.

⁴⁹⁷ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004b, p. 42. [Tradução livre]: “não tem relação direta com a questão da representação”.

⁴⁹⁸ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 36.

⁴⁹⁹ Ibid, p. 36.

“Obviously”, diz Voegelin, “the representative ruler of an articulated society cannot represent it as a whole without standing in some sort of relationship to the other members of society”⁵⁰⁰. Então, Kelsen se pergunta: quem são, afinal de contas, estes “outros membros da sociedade” com os quais a “minoria dominante” (o “representative ruler”) deve, “de algum modo”, se relacionar para que possa representante da sociedade “como um todo”? Aqui Voegelin deixa escapar a locução “outros membros da sociedade”, e não “substância”, “sentido”, ou algo assim. É evidente que se está falando de um grupo de pessoas determinado ou determinável. Para Kelsen, a locução “outros membros da sociedade” não pode significar outra coisa que uma fórmula alternativa para “povo”. Em meio ao confuso jogo de palavras da nova ciência de Voegelin, surge uma sugestão discreta de que “without representing in some way the people, then the Soviet government, which is certainly not a democratic government, represents the Soviet people”⁵⁰¹.

This, of course, is not expressly maintained by the new science of politics. But it is clearly implied in its doctrine of representation, with its tendency to belittle the importance of the democratic type of representation as merely elemental and to put in the foreground the existential type, in which the principle of effectiveness is emphasized.⁵⁰²

Não seria surpreendente que esta inferência de Kelsen estivesse correta, apesar de que leitores mais exigentes talvez considerem um exagero especulativo. Se for o caso, é fácil perceber que o conceito voegeliniano de representação (ao menos em seu sentido existencial) permanece exatamente o mesmo “conceito clássico” que havia aparecido em *Der Autoritäre Staat* anteriormente mencionado: “the ‘representative’ is not the representative of a particular segment of the population

⁵⁰⁰ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 38. [Tradução livre]: “Obviamente, o governante representativo de uma sociedade articulada não pode representá-la como um todo sem manter algum tipo de relação com os outros membros da sociedade”.

⁵⁰¹ KELSEN, H. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004b, p. 45. [Tradução livre]: “sem representar de alguma forma o povo, então o governo soviético, que certamente não é um governo democrático, representa o povo soviético”.

⁵⁰² Id. [Tradução livre]: “Isso, é claro, não é expressamente defendido pela nova ciência da política. Mas está claramente implícito em sua doutrina da representação, com sua tendência a menosprezar a importância do tipo democrático de representação como meramente elemental e a colocar em primeiro plano o tipo existencial, no qual o princípio da eficácia é enfatizado.”

but the representative of the ‘people’”⁵⁰³, embora pronunciado de maneira disfarçada. Afinal de contas, vale lembrar também: “democracy presumes a demos”⁵⁰⁴.

É verdade que Voegelin desenvolve ainda um terceiro sentido do conceito de representação – representação em sentido “transcendente” – que ele sequer anuncia como parte do projeto naquela sua distante introdução. E ele o fez justamente para tentar evitar as consequências autoritárias de seu conceito existencial. Em uma leitura modesta, é possível dizer que essa estratégia não rendeu grandes resultados tendo em vista a sua incapacidade de relacionar o conceito transcendente com os tipos elemental e existencial⁵⁰⁵. Também é possível dizer que esse conceito, desenvolvido no capítulo *Representation and Truth*, como observou Kelsen, “has nothing to do with the representation of the state by its organs and even less with the problem of truth”⁵⁰⁶, o que é possivelmente falso. Haverá uma oportunidade para retornar ao assunto um pouco mais adiante.

5.1.5. Representação em sentido existencial e ideologia antiparlamentarista

Existe, contudo, uma notável questão política que se esconde por detrás de toda essa especulação filosófica. Embora seja certamente correto sugerir, como fez Thomassen, que Voegelin e Kelsen estivessem requerindo a velha discussão europeia da *Methodenstreit*, esta certamente não era a única questão que se recuperava do velho mundo. Muito mais perigoso, politicamente falando, era o discurso que se escondia por detrás das linhas, do qual somente vestígios poderiam ser percebidos, e somente de relance, com cada novo parágrafo. Trata-se da crítica do parlamentarismo, a qual já marcara presença em *Der Autoritäre Staat*.

No contexto europeu-continental das décadas de 1920 e 1930, ninguém incarnou melhor esta crítica que Carl Schmitt⁵⁰⁷, quem foi, no seu tempo, o verdadeiro anti-Kelsen e exerceu forte influência sobre o pensamento do jovem Voegelin,

⁵⁰³ VOEGELIN, Eric. The authoritarian state: An essay on the problem of the austrian state. In **The Collected Works** of Eric Voegelin. Columbia/London: University of Missouri Press, 1989. v. 4, p. 242. [Tradução livre]: “o ‘representante’ não é o representante de um segmento específico da população, mas o representante do ‘povo’”

⁵⁰⁴ Ibid, p. 241.

⁵⁰⁵ PITKIN, Hanna. **The Concept of Representation**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 47.

⁵⁰⁶ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen’s reply to eric voegelin’s “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004b, p. 53. [Tradução livre]: “não tem nada a ver com a representação do Estado por seus órgãos e menos ainda com o problema da verdade”.

⁵⁰⁷ SCHMITT, Carl. **Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus**. Berlin: Duncker & Humboldt, 2010.

especialmente em suas primeiras décadas. Não seria conveniente dedicar muito espaço à uma abordagem abrangente sobre os inúmeros detalhes e nuances desta posição schmittiana, mas desde já se pode enfatizar um aspecto particularmente importante de sua doutrina no que concerne à ideia de representação do povo. Schmitt, como visto, buscava acima de tudo superar o “mito liberal” da identificação entre parlamentarismo e democracia, chegando mesmo a cunhar a locução “Estado de partidos” (*Parteienstaat*) para se referir às democracias parlamentares do período. Esta ideia, que foi comprada por Voegelin, redonda na típica posição conservadora do período – na Áustria, representada especialmente por Seipel e pela *Heimwehr* – de que os partidos políticos são grupos de articulação de interesse privados ou ideológicos que, na melhor das hipóteses, seriam incapazes de abrir mão de suas próprias aspirações políticas em favor do interesse geral da nação, ou, na pior das hipóteses, estariam a todo momento tramando como eliminar seus adversários do jogo político para tornarem-se, enfim, a encarnação do Estado. Em resumo, defendiam os conservadores que uma verdadeira democracia somente seria possível pela superação da dinâmica partidária e do teatro parlamentarista. Na Áustria, como se estudou, a solução para esse suposto problema se apresentou na ideia de um *Estado autoritário*; na Alemanha, a moda foi a fantasia da *liderança*⁵⁰⁸. Voegelin não somente exaltou o argumento em *Der Autoritäre Staat*, mas é precisamente este argumento que justifica a colocação da *New Science* comentada anteriormente: “certain mediatory institutions, the parties, have something to do with securing or corrupting this substance”, lembrando que essa “substance in question is vaguely associated with the will of the people”, ainda que “what precisely is meant by the symbol ‘people’ does not become clear”⁵⁰⁹. Esse ataque aparentemente gratuito aos partidos como instituições mediadoras tem sua gênese na retórica antipalamentarista do conservadorismo europeu do início do século passado. É verdade que Voegelin ainda reluta em identificar à “substância” com a “vontade do povo”, mas insiste que os partidos políticos têm algo a ver com sua corrupção.

⁵⁰⁸ SCHMITT, Carl. **State, Movement, People**: the Triadic Structure os the Political Unity. Corvallis: Plutarch Press: 2001, p. 37: “A strong State is the premise of a sound life, characteristic of its different ranks. The strength of the National-Socialistic State resides in the fact that it is dominated and imbued from top to bottom and in every atom of its being by the idea of leadership.” [Tradução livre]: “Um Estado forte é a premissa de uma vida sã, característica de seus diversos escalões. A força do Estado Nacional-Socialista reside no fato de ser dominado e imbuído de cima a baixo e em cada átomo seu ser pela ideia de liderança.”

⁵⁰⁹ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 35. [Tradução livre]: “substancia em questão é vagamente associada com a vontade do povo” “o que precisamente se pretende dizer com o símbolo ‘poov’ não fica claro”.

De modo geral – embora generalizações possam ser um pouco traiçoeiras – o discurso conservador não se apresentava de fato como uma investida antidemocrática, mas como uma tentativa de efetivação de uma verdadeira democracia. Não se tratava de um retorno à monarquia, mas da elaboração de instituições cuja forma fizessem emergir a vontade unitária do povo como associação originária contra o joguete dos traidores, dos inimigos e dos desviantes. O pluralismo do regime parlamentarista era o que precisava ser efetivamente vencido pela conversão da força pública na realização do Estado enquanto decisão unitária do povo – e não do monarca, por exemplo. O parlamentarismo era, para este novo conservadorismo, a institucionalização da inação, do egoísmo e do secretismo, mas especialmente da dissolução da vontade geral no conflito destrutivo de interesses.

Schmitt sempre fala da *decisão* em termos muito místicos em suas colocações teóricas, mas na concretude dos problemas políticos emergia o sentido e a natureza própria da figura quase mítica da decisão. Não se trata, como se quis fazer parecer, da decisão entre amigo e inimigo, mas na *decisão constituinte*, ou melhor, na *Constituição como decisão*. Decisão do povo, cumpre acrescentar. No mundo germânico da década de 1920, em meio à balbúrdia da transição pós-imperial, imaginavam os conservadores que os partidos políticos haviam sequestrado essa decisão. Viram que o imperador não mais se sentava no trono e, em meio à confusão, declararam-se o povo. E, em um sentido muito particular, havia substância no argumento. Afinal de contas, seja o que seja o povo, ele não havia sido convidado à mesa. Aqueles industriais, intelectuais, ex-comandantes, padres e burgueses de toda sorte, haviam sequestrado a oportunidade histórica para disputar entre eles o futuro do Estado independentemente daquilo que a nação, ela própria, desejava. Chamaram esse compromisso de parlamentarismo, e, então, a si próprios de representantes. Contudo, estes representantes, situados em seus grupos antagônicos, não conseguiam nem aliciar, nem sequestrar a vontade popular por tempo e nem em intensidade suficientes, e o resultado fenomênico dessa situação era o impasse permanente entre os partidos. Essa falsa representação e essa falsa democracia se apresentava como trágica desordem e um reino de desonestidade e de oportunismo. Era ainda *pior* que a monarquia!

Na Áustria, esta não era uma questão filosófica, mas política. Isso porque nem os conservadores, e tampouco os socialdemocratas, eram capazes de alcançar uma maioria particularmente significativa para encaminhar uma reforma total da

constituição nos termos da própria constituição, efetivamente vencendo o jogo que haviam inventado para si mesmos em 1920. Nenhum grupo tinha força para tomar a decisão. Na linguagem de Voegelin, seria adequado dizer que a decisão era uma decisão *existencial*, pela simples razão de que um partido finalmente tornava-se um representante em sentido existencial, e não meramente elemental (se é que um dia o forá). Somente em 1933 ou 1934, a decisão que havia sido prometida à Heimwehr em 1929 finalmente foi tomada, agora pelo austro-fascismo; tomada *violentamente*, cumpre acrescentar. Alguém finalmente vencera aquele jogo traiçoeiro. O povo, que Voegelin acusara tão melancolicamente de recusar-se a tomar a decisão de existir, era violentamente parido para o mundo por um guardião autoritário que reclamava sua paternidade. Tratamos aqui, naturalmente, de Dolfuss e sua *Vaterlanländischen Front*.

Na Alemanha, a estratégia dos conservadores consistia em um tipo de legitimação plebiscitária para a inauguração daquilo que Weber chamara entusiasticamente de *Führerdemokratie*. O princípio de liderança era a fábula do líder eleito e do leviatã democrático, e como um e o outro eram fundamentalmente a mesma pessoa. Schmitt não fabricou a fantasia de que um representante único seria mais verdadeiramente representante do povo por inteiro que cada representante individualmente elevado ao parlamento pela vontade de grupos de interesse. Essa postulação era, na verdade, bastante antiga, e Marx, por exemplo, a explicou perfeitamente no seu relato sobre a malfadada constituição burguesa de 1848:

[...] essa Constituição, que tão ciosamente fora feita inviolável, era, como Aquiles, vulnerável em um ponto, não no calcanhar, mas na cabeça, ou, melhor, nas duas cabeças em que resultava – a Assembleia Legislativa, de um lado, o presidente, de outro. [...] Na Constituição de 1848, o *jogo dos poderes constitucionais*, como Guizot chamou a querela parlamentarista entre o Poder Legislativo e o Poder Executivo, dá-se constantemente na base do *va banque* [vale a mesa]. De um lado, estão 750 representantes do povo eleitos e reelegíveis pelo sufrágio universal [...]. Do outro lado, o presidente, com todos os atributos do poder real [...]. Quando uma Constituição confere desse modo ao presidente o poder de fato, ela procura assegurar à Assembleia Nacional o poder moral. Abstraindo do fato de que é impossível criar um poder moral por meio de parágrafos legais, a Constituição novamente revoga a si própria nesse ponto, ao fazer com que o presidente seja eleito por todos os franceses por meio do voto direto.⁵¹⁰

⁵¹⁰ MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 43-5.

Veja-se bem que, de certo modo, este era o também o problema da Áustria (e mesmo da Alemanha) em adaptar-se à sua forma democrática e republicana. O partilhamento de competências entre legislativo e executivo, longe de ser exaltado como uma relação de balanceamento e contrapesagem, gerava na percepção pública uma espécie de crise de representatividade. Ao invés de *harmonia*, havia *impasse* entre os poderes. A essência da representatividade política, não se conhecendo melhores critérios de predicação, era portanto reduzida ao fenômeno do voto; não de sua quantidade, cumpre dizer, mas de sua qualidade como termômetro da legitimidade política. Na figura do parlamento, percebia-se dissenso de vontades, mudanças bruscas de opinião, compromissos escusos, chantagem e segredos. O parlamento representava o conflito de interesses e, em última análise, a guerra moral de todos contra todos. Mas, na figura do presidente havia uma vontade unitária, estável e sempre idêntica a si mesma. O presidente representava o povo em sua vontade unitária, a despeito de tudo que aparta cada indivíduo ou grupo de interesses.

Enquanto os votos da França se fragmentam pelos 750 membros da Assembleia Nacional, no caso do presidente, eles se concentram em *um só* indivíduo. Enquanto cada representante popular individual representa apenas este ou aquele partido, esta ou aquela cidade, esta ou aquela cabeça de ponte ou meramente a necessidade de eleger um 750º qualquer, do qual não se examina detidamente nem a causa nem a pessoa, *ele* é o eleito da nação, e o ato de elegê-lo é o grande trunfo que o povo soberano joga uma vez a cada quatro anos. A Assembleia Nacional eleita se encontra numa relação metafísica, mas o presidente eleito numa relação pessoal com a nação. A Assembleia Nacional certamente apresenta, em cada um dos seus representantes, as múltiplas facetas do espírito nacional, mas no presidente esse espírito se encarna. O presidente possui em relação à Assembleia uma espécie de direito divino, pois ele detém o seu cargo pela graça do povo.⁵¹¹

É igualmente a graça do povo, e não da Constituição, que os austro-fascistas almejavam em 1934, e que os nazistas julgavam ter alcançado em 1933. Essa é a grande farsa que Hannah Pitkin falhou em reconhecer no conceito de representação em sentido existencial de Voegelin. E era essa a razão de Kelsen ter insistido em saber se aquilo que Voegelin chamava de *sociedade* poderia ser mais adequadamente entendido por *Estado* ou por *povo*. Se o representante em sentido existencial é o representante do Estado, isso não deveria significar nada além do fato

⁵¹¹ MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 45.

banal de que ele seria uma autoridade competente constituída pelas normas jurídicas, ou, nos termos da *Organschaft*, um órgão do Estado – nem mais, nem menos. Se, contudo, Voegelin trata desse representante como representante do povo, rapidamente ele se converte em algo mais que uma autoridade. Se converte misticamente na encarnação do povo e de sua vontade unitária. Que esta vontade geral se expresse uma vez a cada quatro anos, como na malfadada Constituição burguesa da França em 1848, ou que se o faça uma única vez, como quiseram sugerir os nazistas em 1933, seria aparentemente uma questão menor. Nesse sentido, preferir um representante em sentido meramente elemental àquele em sentido existencial seria o mesmo que preferir uma falsa democracia à uma verdadeira.

5.1.6. Possibilidade de recuperação democrática do parlamentarismo

Kelsen nunca teve dúvidas de que o verdadeiro problema da teoria política não dizia realmente respeito ao conceito de representação, mas ao conceito de democracia. Ele sabia, especialmente, que naquele período histórico no qual os argumentos conservadores efetivamente produziram seus mais dramáticos resultados, a questão da democracia estivera intimamente associada à questão do parlamentarismo⁵¹². Não se trata realmente de uma especulação. Como se estudou anteriormente, Kelsen esteve particularmente ativo durante o episódio da novela constitucional de 1929, e expressava suas próprias opiniões publicamente com relação aos diversos assuntos associados àquele evento. A segunda edição da *Essência e Valor da Democracia*, de fato, foi publicada em 1929, e desde esta publicação, Kelsen, reconhecendo o aparente cansaço público com esta forma de governo⁵¹³, busca lidar especificamente com as críticas lançadas contra o parlamentarismo.

⁵¹² KELSEN, Hans. *Essência e Valor da Democracia*. In *A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 46: “Para as repúblicas democrático-parlamentares, o problema do parlamentarismo é uma questão essencial. A democracia moderna só viverá se o parlamentarismo se revelar um instrumento capaz de resolver as questões sociais do nosso tempo. É certo que democracia e parlamentarismo não são idênticos. Mas, uma vez que para o Estado moderno a aplicação de uma democracia direta e praticamente impossível, não se pode duvidar seriamente de que o parlamentarismo seja a única forma real possível da ideia de democracia. Por isso, o destino do parlamentarismo decidirá também o destino da democracia.”

⁵¹³ Ibid. p. 45: “O parlamentarismo, forma política dos séculos XIX e XX, podia indubitavelmente reclamar para o seu ativo resultados realmente importantes, tais como a emancipação completa da classe burguesa mediante a supressão dos privilégios; em seguida, o reconhecimento da igualdade dos direitos políticos do proletariado e, com isso, o início da emancipação moral e econômica desta classe diante da classe capitalista. Apesar disso ele não desperta realmente um

Mas, precisamente porque Kelsen precisa ser absolutamente honesto com relação aos discursos dos extremistas, isso significa que, desde aquela obra, ao invés de simplesmente denunciar as falsidades e o perigoso viés das críticas antiparlamentares, ele precisa também enfrentar o desafio da representação parlamentar, que consiste na aparente contradição entre sua justificativa na teoria política e seu funcionamento na prática política.

O parlamentarismo apresenta-se, então, como uma conciliação entre a exigência democrática de liberdade e o princípio da distribuição do trabalho – causa de diferenciação e condicionante de qualquer progresso técnico-social. Certamente procurou-se dissimular o golpe não desprezível desferido contra a ideia democrática pelo fato de ser um órgão bem diferente do povo (ainda que eleito por ele), o parlamento, que forma a vontade do Estado em lugar do povo. Sem dúvida, por um lado, não se podia aceitar seriamente, devido à complexidade das relações sociais, a forma primitiva da democracia direta, já que não era possível renunciar as vantagens da divisão do trabalho. Quanto maior é a coletividade estatal, tanto menos o "povo" parece ter condições de exercer imediatamente a atividade realmente criadora da formação da vontade do Estado, tanto mais ele é obrigado, mesmo por razões técnicas, a limitar-se a criar e a controlar o verdadeiro aparelho da formação da vontade do Estado.

Do modo como Kelsen o entende, existem boas razões para se suspeitar de um certo descompasso entre, por um lado, o propósito democrático de fazer-se refletir a *vontade do povo* na chamada *vontade do Estado*, e, por outro, a necessidade de uma democracia indireta pela qual, somente em virtude das circunstâncias, a *vontade do povo* e a *vontade do Estado* estejam separadas por um evento intermediário: a *vontade do parlamento*. Este desafio de harmonizar os princípios democrático e parlamentar foi resumido por Kelsen na conjunção *ficção da representação*, que significaria, em si, o completo descolamento entre as vontades do povo e do parlamento:

Mas, por outro lado, desejava-se dar a impressão de que, mesmo no parlamentarismo, a ideia de liberdade democrática e apenas ela exprime-se integralmente. Para isso, recorre-se à *ficção da representação*, a ideia de que o parlamento é apenas um representante do povo, de que o povo pode exprimir a sua própria

julgamento favorável por parte dos historiadores e dos publicistas contemporâneos. Extremas direitas e extremas esquerdas pronunciam-se cada vez mais categoricamente contra essa forma política, sendo cada vez mais insistente a incitação à ditadura ou à organização corporativa. Mesmo no interior dos partidos de centro não se pode deixar de observar certo desânimo em relação ao antigo ideal. Hoje - não se pode esconder - ha um certo cansaço do parlamento, embora ainda não seja o caso de se falar atualmente - como fazem alguns autores - de uma 'crise', de uma 'falência' ou, diretamente, de uma 'agonia' do parlamentarismo."

vontade apenas no parlamento e através dele, embora no princípio parlamentar, em todas as constituições, vigore exclusivamente a regra de que os deputados não podem receber instruções obrigatórias dos próprios eleitores, o que torna o parlamento, no exercício de suas funções, juridicamente independente do povo. Aliás, com esta declaração de independência do parlamento em relação ao povo, nasce o parlamento moderno, que se destaca da instituição análoga dos Estados antigos, cujos membros estavam notoriamente vinculados por mandatos imperativos dos seus grupos de eleitores e eram responsáveis perante eles. A ficção da representação deve legitimar o parlamento do ponto de vista da soberania popular. Mas essa ficção evidente, destinada a dissimular o golpe verdadeiro e fundamental desferido contra o princípio de liberdade pelo parlamento, ofereceu aos adversários da democracia o argumento para afirmarem que a própria democracia estaria fundada sobre uma falsidade óbvia.⁵¹⁴

A crítica kelseniana à ficção da representação não foi um argumento exótico improvisado para as dificuldades do período. Os leitores brasileiros sabem que a mesma terminologia e a mesma atenção crítica dada ao problema podem ser encontradas em obras posteriores⁵¹⁵. É importante que se diga também que, ao menos no que toca uma leitura geral da crítica à ficção da representação, Kelsen parece realmente conceder algum valor aos argumentos dos críticos do parlamentarismo. Existe uma evidente discrepância prática entre as noções de *vontade do povo* e de *vontade do parlamento*. É nesta discrepância – cujo obscurecimento é responsável pela ficção indicada por Kelsen – que se fiam os argumentos conservadores. Mas cumpriria algumas anotações sobre aquilo que pode de fato ser designado sob estas locuções.

Locuções como *vontade do povo* e *vontade do parlamento* são, na melhor das hipóteses, metáforas que correspondem ao desafio permanente das ciências sociais e da filosofia política em esclarecer problemas práticos não suficientemente discrimináveis pela linguagem ordinária ou mesmo pela linguagem dos especialistas em cada contexto dado. Poder-se-ia tratar dessas metáforas como ficções provisionais, recorríveis por sua mera utilidade designativa, e somente até o momento de serem substituídas por uma terminologia mais adequada. É certamente possível especular sobre a razão pela qual sociólogos e filósofos acabam por articular essas metáforas do modo como o fazem, mas o valor dessas especulações, para os propósitos do presente trabalho, seria duvidoso. Na pior das hipóteses,

⁵¹⁴ KELSEN, Hans. *Essência e Valor da Democracia*. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 47-8.

⁵¹⁵ Por exemplo, em KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, pp. 413 e ss.

contudo, essas locuções podem ser encaradas como algo pior que meras ficções. Seriam, nesse sentido, fantasias ou mitos. Sua evocação seria o recurso a entidades meramente metafísicas com fins de legitimar uma agenda política dissimulada. Falar dessas *vontades*, nesse sentido, seria um erro ou então uma fraude. O certo é que, assim como a *volonté générale* de Rousseau ou a *Gesamtewille* de Gierke, essas designações não indicam nada que possa ser diretamente comparado àquilo que se pode chamar mais comumente de *vontade*, no sentido de uma afecção subjetiva em direção à um objeto específico ou ao gozo por ele oferecido – ou qualquer coisa assim. O parlamento, por exemplo, enquanto órgão competente para produzir atos normativos gerais, é somente um arranjo conceitual para designar uma série de arranjos fenomênicos, e enquanto tal, não pode ser acometido por urgências dessa natureza. Trata-se de um problema de predicamentos. O que comumente se chama de *vontade do parlamento* é própria regra geral produzida de acordo com um rito do qual participam uma quantidade qualquer de parlamentares. Em sentido diverso, a locução também pode servir para designar a expectativa dos efeitos desta regra geral, de modo que seria sempre possível dizer que, enquanto medida, a decisão tomada pelo parlamento não atendeu o propósito de sua vontade – ou então que haveria vontade na seleção dos meios, mas não nas consequências percebidas. Seja como for, aquela regra produzida, tanto quanto os efeitos desejados pela sua criação, não precisam corresponder efetivamente àquilo que era efetivamente desejado por cada parlamentar em particular. Alguns deles foram derrotados na votação, abdicaram pragmaticamente de suas pretensões em favor de um compromisso possível, estavam impossibilitados de perseguir suas aspirações em função de alguma restrição moral ou cognitiva, ou então em função de algum impedimento formal ou substantivo de natureza legal etc. De todo modo, é um erro repetidamente denunciado por Kelsen fazer equivaler a norma jurídica à uma vontade – ou ato de vontade – pessoal ou coletiva.

Sobre a locução *vontade do povo*, é preciso dizer se tratar de um problema ainda mais grave. De modo inicial, não se pode esconder – em pleno século XXI – que a dificuldade decorre parcialmente da admissão embaraçosa de que não existe nada que possa corresponder ao conceito de povo em sentido eminentíssimo. A única conotação normativa que pode ser associada ao conceito de povo diz respeito ao compromisso democrático de manutenção mínima da liberdade de uma maioria política, a qual é frequentemente heterogênea e efêmera, e certamente histórica-,

espacial-, e socialmente contingente. Como estudamos anteriormente, Kelsen também se refere à ideia, no âmbito da teoria do Estado, como domínio pessoal de vigência do ordenamento jurídico estatal. Mas, mais precisamente, a dificuldade de esclarecer aquilo que pode ser entendido pelo conceito de *vontade do povo* decorre da função retórica histórica do emprego dessa categoria como uma ferramenta de combate à monarquia, e do mistério associado à readequação dessa função em um sistema político em que a monárquica já havia desaparecido. É somente em função dessa transformação das condições históricas de tomada de decisão que finalmente se escancara publicamente a ficção da representação parlamentar:

O caráter fictício da ideia de representação não exigiu naturalmente atenção enquanto durou a luta da democracia contra a aristocracia e enquanto o próprio parlamentarismo não conseguiu suplantar completamente o monarca e as ordens. Sob a monarquia constitucional, durante o tempo em que o parlamento eleito pelo povo teve de ser considerado o máximo do que, politicamente, era possível arrancar do monarca antes absoluto, não tinha sentido criticar a forma política perguntando se o parlamento representava realmente a vontade do povo. Mas tão logo o princípio parlamentar – em especial nas repúblicas – triunfou completamente, tão logo à monarquia constitucional sucedeu a supremacia do parlamento que invocava o princípio da soberania popular, já não pôde esquivar-se à crítica a grosseira ficção contida na teoria – já desenvolvida na Assembleia Nacional Francesa de 1789, – segundo a qual o parlamento, em sua essência, nada mais seria que um representante do povo, cuja vontade seria expressa apenas nos atos parlamentares. Portanto, não é de admirar que, entre os argumentos hoje utilizados contra o parlamentarismo, esteja em primeiro lugar a revelação de que a vontade estatal formada através do parlamento não é de fato a vontade do povo porque, segundo a constituição dos Estados parlamentares, não poderia ser formada uma vontade do povo sem as eleições parlamentares.⁵¹⁶

É, portanto, nessa precisa medida que Kelsen concorda com a crítica que os conservadores fazem contra o parlamentarismo. Ou seja, ele concorda que existe uma farsa na ideia vigente de representação parlamentar, materializada na contradição entre aquilo que se pode chamar provisoriamente de vontade de parlamento e vontade do povo. Trata-se de um descompasso democrático que exigia urgentemente naquele contexto histórico uma solução por reforma ou revolução. A divergência entre ele e seus adversários do período, contudo, se esclarece nas soluções ao problema da ficção da representação. Os conservadores acreditavam que a farsa não era devida ao modo segundo o qual o parlamento operava segundo

⁵¹⁶ KELSEN, Hans. Essência e Valor da Democracia. In *A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 49.

àquelas condições históricas. Ao contrário, a farsa seria inerente ao parlamentarismo em si considerado, e ela somente poderia ser superada pela própria superação da representação parlamentar. Schmitt torna o Führer o representante do povo alemão. Voegelin não consegue segui-lo inicialmente porque, em primeiro lugar o povo austríaco não parecia existir, mas torna-se entusiástico quando aparecem as figuras históricas da Heimwher e de Dolfuss para forçarem o povo austríaco a fazer sua entrada no palco da história. Com o fracasso das experiências autoritárias, Voegelin teria a oportunidade de reavaliar sua posição perante a representação parlamentar, mas em sua nova ciência ele torna tanto o sufrágio quanto o parlamento, enquanto aspectos da sociedade em sua manifestação exterior, uma questão secundária para o conceito de representação. A verdadeira representação permaneceria na figura da pessoa imbuída de autoridade, cujo aparecimento histórico é a prova derradeira da existência de uma sociedade. Como vimos, contudo, que o conceito de sociedade não possa corresponder nem ao Estado, nem ao povo necessariamente, longe de resolver o problema, somente acentua a necessidade de recolocá-lo mais honestamente. Como foi sugerido em um capítulo anterior, Voegelin impede a si mesmo de seguir a filosofia política de Schmitt em um ponto específico, o do nacionalismo, e fica, portanto, preso em um limbo de não resolução conceitual.

Kelsen, por seu lado, não incorre no equívoco de fazer equivaler parlamentarismo e democracia, mas insistia que, naquele contexto histórico de disputa, livrar-se do primeiro significaria abandonar o segundo completamente. Dentro os pontos de aprimoramento da dinâmica do parlamentarismo que Kelsen ofereceu, uma questão em especial era para ele fundamental: a adoção do *mandat imperatif*, ou então de qualquer ferramenta institucional equivalente que criasse algum tipo de compromisso jurídico entre magistratura eletiva (representante) e seu eleitorado (representado). A questão, sobre a qual Kelsen insistiu durante toda sua vida, foi melhor expressa por ele nas seguintes passagens:

A fórmula segundo a qual o membro do parlamento não é o representante dos seus eleitores, mas do povo inteiro, ou, como dizem alguns autores, do Estado inteiro, e que, portanto, ele não está obrigado por quaisquer instruções dos seus eleitores e não pode ser por ele destituído, é uma ficção política. A independência jurídica dos eleitos perante os eleitores é incompatível com a representação jurídica. A afirmação de que o povo é representado pelo parlamento significa que, embora o povo não possa exercer o poder legislativo direta e imediatamente, ele o exerce por procuração. Mas se não houver nenhuma garantia jurídica de que a vontade dos eleitores será executada pelos eleitos, se os eleitos são juridicamente

independentes dos eleitores, não existe nenhuma relação jurídica de procuração ou representação. O fato de que um corpo eleito não tem chance, ou tem apenas uma chance reduzida, de ser reeleito caso a sua atividade não seja considerada satisfatória pelos seus eleitores, constitui, é verdade, uma espécie de responsabilidade política; mas essa responsabilidade política é inteiramente diferente de uma responsabilidade jurídica e não justifica a suposição de que o órgão eleito seja um representante jurídico do seu eleitorado, e muito menos a suposição de que um órgão eleito apenas por uma parte do povo seja o representante jurídico do Estado inteiro. Tal órgão “representa” o Estado tanto quanto um monarca hereditário ou um funcionário por ele nomeado⁵¹⁷.

É significativo que Kelsen faça equivaler a independência funcional de um parlamento eleito à independência funcional do monarca hereditário. Evidentemente, trata-se de um recurso retórico – um exagero – simplesmente para diminuir a importância da chamada *responsabilidade política* da magistratura eletiva, ideia que indica somente a possibilidade de não renovação do mandato em eleições futuras, que seria, ao que se supõe, o único incentivo de fidelidade eleitoral do parlamento moderno. A retórica é problemática porque essa diferença entre parlamento moderno e monarquia antiga é infinitamente mais importante do que se o sugere. O político eleito está sempre preocupado com a continuidade de sua carreira eleitoral, o que o levará até mesmo a aquiescer eventualmente a uma retórica antidemocrática ou buscar um novo eleitorado. O monarca, por seu lado, preocupa-se somente com manter sua cabeça acima dos ombros. Ademais, relacionando esta citação com a anterior, Kelsen sobrevalora a posição do parlamentarismo pré-republicano frente à independência funcional do monarca antigo e do parlamento moderno justamente pela *obrigação de fidelidade* do parlamento antigo, e é isso que o faz defender a implementação do antigo *mandato imperativo* também para o parlamento moderno:

Se os autores políticos insistem em caracterizar o parlamento da democracia moderna, a despeito da sua independência do eleitorado, como um órgão “representativo”, se alguns autores chegam mesmo a declarar que o *mandat imperatif* é contrário ao princípio do governo representativo, eles não apresentam uma teoria científica, mas advogam uma ideologia política. A função dessa ideologia é dissimular a situação real, é sustentar a ilusão de que o legislador é o povo, apesar do fato de que, na realidade, a função do povo – ou, formulando mais corretamente, do eleitorado – limita-se à criação do órgão legislativo.⁵¹⁸

⁵¹⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.

⁵¹⁸ Ibid. p.

Essas duas passagens são bons exemplos da posição geral de Kelsen perante o problema da ficção da representação. É preciso comentá-las na esperança de demonstrar duas questões: em primeiro lugar, convém esclarecer de que modo a crítica kelseniana ao parlamentarismo destoa da crítica conservadora geral; em segundo lugar, também cumpre mostrar como os fundamentos desta crítica ao parlamentarismo podem ser aproveitadas para a crítica da filosofia política conservadora do autoritarismo. Os comentários de Kelsen sobre o mandato imperativo aparecem como uma discussão sobre os limites da atuação do representante parlamentar no contexto de sua participação política no órgão mais amplo do parlamento, mas este argumento pode ser desdobrado em algumas questões mais gerais e urgentes.

Primeiramente, permitam observar que, no contexto de uma democracia perfeitamente funcional, em que o exercício das magistraturas públicas (em todos os níveis e funções) está devidamente delimitado pelas regras gerais (constitucionais e legais) de distribuição de competências normativas, não parece tão necessário que a representação política esteja vinculada à algum tipo de instrumento adicional de procuração eletiva. E, na verdade, o desenvolvimento e o *enforcement* de um instrumento dessa espécie pode criar mais inconvenientes que vantagens para a prática habitual da legiferância, mais ainda que da administração pública em sentido estrito. Imaginem como seria possível estabelecer os termos dessa atribuição de poderes e deveres “contratuais” para cada parlamentar em particular, especialmente considerando-se que pautas antagônicas estariam sendo contratadas com os parlamentares adversários. Pior: dada a anonimidade do voto, quem estaria habilitado a exigir o cumprimento dessas obrigações eleitorais? Na melhor das hipóteses, haver-se-ia a possibilidade de incrementar os mecanismos de controle dos quais os partidos dispõem sobre os mandatários de suas legendas. Mas não apenas isso somente seria possível onde a concessão e a continuidade do mandato estiverem condicionadas pelo alistamento partidário, como também isso somente significaria a transferência da responsabilidade de fiscalização e estabelecimento de compromissos para os próprios partidos políticos, dos quais a maior parte do eleitorado continuaria sem garantias adicionais. Não se sugere que uma medida desse tipo seja de toda maneira impossível ou indesejável, mas a tendência contemporânea de imaginar-se novos mecanismos de conselho e participação popular na formulação de regras diretivas é muito mais conveniente e tecnicamente

fortuita para o controle jurídico direto das atividades dos representantes eletivos; pensem, por exemplo, em orçamentos participativos, conselhos deliberativos locais e da atribuição de legitimidade processual ativa para entidades populares de classe, por exemplo. Por essa razão, não há por que insistir-se somente na formulação e implementação de uma espécie de mandato imperativo que, além de tudo, é politicamente onerosa.

Mas a preocupação que leva Kelsen a postular algum instrumento análogo ao mandato imperativo permanece bastante importante ao se considerar o contexto político em que a exigência é efetivamente realizada. Se sabe hoje que todas as magistraturas públicas encontram, em sua ampla liberdade de atuação, um limite objetivo nos instrumentos que delimitam seus âmbitos funcionais de competência; de modo especial, nas constituições. Esta é, de certo modo, a vantagem do legalismo para a manutenção da democracia. Não é necessária a elaboração de um instrumento pseudo-contratual entre representantes e representados – um tipo de procuração, como sugeria Kelsen – porque a técnica normativa estabelece mecanismos jurídicos de responsabilização pessoal para o malfeito e para o excesso de competência; as sanções podem incluir na mais branda das hipóteses, a perda ou a suspensão do mandato, ou a responsabilização pessoal, em âmbito civil ou criminal, para os casos mais graves. De modo algum a irresponsabilidade política do representante eletivo se fia exclusivamente na possibilidade de reeleição posterior; aliás, se este fosse de fato o plano, haveríamos de trabalhar contra os limites legais para a renovação de mandatos. Para casos especialmente graves, quando o colegiado por inteiro excede sua competência normativa, existe geralmente a possibilidade do controle jurisdicional de constitucionalidade, i.e., a garantia normativa de conformidade legal à constituição. Há de se perguntar, portanto, sobre o quanto da exigência de Kelsen pela fidelidade política não era, na verdade, uma exigência da garantia de que, uma vez no poder, os representantes não estivessem dispostos a romper com a legalidade democrática em favor da fantasia, ou da desculpa, de uma “vontade do povo”.

Quando Kelsen chama atenção para a “fórmula segundo a qual o membro do parlamento não é o representante dos seus eleitores, mas do povo inteiro, ou, como dizer alguns autores, do Estado inteiro”, é impossível deixar de notar que ela é bastante próxima daquela fórmula supostamente clássica da representação democrática anunciada por Voegelin, de que “the ‘representative’ is not the

representative of a particular segment of the population but the representative of the ‘people’”⁵¹⁹. Existe, é claro, uma diferença evidente no fato de Kelsen estar se referindo somente ao “membro do parlamento”, mas não se pode esquecer o que o que se pretende justificar; no caso, dizendo-se que, como o político (ou o parlamento) representa o povo inteiro, e não somente um grupo de interesses, “ele não está obrigado por quaisquer instruções dos seus eleitores e não pode ser por ele destituído”. Esta conclusão é a tese que Voegelin efetivamente pretende defender com seu conceito de representação em sentido existencial, e por isso ele insiste que o *representante* não é mero *agente*. Ora, diz Kelsen, essa “é uma ficção política”.

A preocupação de Kelsen com a *atuação independente do parlamentar* é, na verdade, uma preocupação com a *atuação independente do parlamento*. Por essa razão que, na citação anterior, ele sugere que, sem a possibilidade normativa de responsabilização jurídica do parlamento, não se pode dizer mais que este “órgão ‘representa’ o Estado tanto quanto um monarca hereditário ou um funcionário por ele nomeado”, o que é o mesmo que dizer: somente como um órgão do Estado, sem nenhuma responsabilidade pessoal perante o eleitorado. Resta ao povo – ao eleitorado – o “grande trunfo”, nas palavras de Marx, de conceder sua “graça” a cada quatro anos, que é o que Kelsen chamou acima de “criação do órgão legislativo”. Para Kelsen, isso é muito pouco; para os conservadores, isso é demais – o *Führer*, por exemplo, precisou de um único plebiscito.

Facilmente se percebe que o verdadeiro problema do parlamento, para Kelsen, é que sua independência jurídica se traduz em irresponsabilidade política na prática normativa. Sem a possibilidade de responsabilização jurídica suficiente, quais seriam as garantias de que o parlamento respeite às normas gerais cuja função seria vincular e condicionar sua atuação? A questão se torna ainda mais grave quando se considera que, em nome da metafísica da “vontade do povo”, o parlamento se imagina legitimado para inclusive suplantar a ordem constitucional. É esta terrível possibilidade que realmente significaria, na práxis política, o descolamento entre parlamentarismo e democracia, o que é muito mais grave que qualquer medida de descompasso entre as supostas vontades do povo e do parlamento.

⁵¹⁹ VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989, p. 242. [Tradução livre]: “o ‘representante’ não é o representante de um segmento específico da população, mas o representante do ‘povo’.”

Esse definitivamente não era o modo de ver dos conservadores, representado desde a década de 1920 pela concepção schmittiana de soberania. Para eles, a mera sugestão de que o poder político pudesse ser restrito ou condicionado por critérios e procedimentos de natureza meramente jurídica era uma ingenuidade da pior espécie. Para eles, o povo e sua vontade não eram meras aparências, metáforas ou ficções úteis, mas a realidade íntima do fenômeno democrático. O parlamento seria um soberano ilegítimo simplesmente porque, como qualquer pessoa pode atestar, não existia nada na atuação do parlamentarismo, muito menos na pessoa de cada parlamentar, que sequer sugerisse que seus acordos e compromissos medíocres representasse a vontade do povo soberano. Mas tanto o *Führer* de Schmitt quanto o representante em sentido existencial de Voegelin ainda deveriam estar imbuídos das mesmas prerrogativas que Kelsen queria ver extirpadas do parlamentarismo. Ou seja, exatamente como o parlamento antidemocrático, também se pode dizer deste *Führer* e deste representante em sentido existencial que, porque ele é um representante do povo por inteiro e não de um único grupo de interesses, “ele não está obrigado por quaisquer instruções dos seus eleitores e não pode ser por ele destituído”. E isso é um grave problema.

Tratou-se anteriormente que Voegelin havia sugerido que a substância tem algo a ver com a vontade do povo, embora talvez essas figuras não se confundam completamente; e se viu também que os partidos políticos, enquanto instituições mediadoras, têm algo a ver com a garantia ou a corrupção dessa substância. Então, mesmo que se assuma que Kelsen estivesse equivocado ao sugerir que Voegelin esconde a figura do povo sob a máscara do seu conceito de sociedade, ainda seria justo perguntar: o quão distante realmente estivera Voegelin de simplesmente repetir a velha tese conservadora alemã em sua nova ciência? Não muito, ao que parece.

5.2. Segunda parte: do problema da democracia ao problema da verdade

Neste último tópico, partir-se-á de uma questão que parece estar no centro do debate – ou ao menos do aspecto dele sobre o qual se está discutindo. Como visto, Kelsen acusa Voegelin de confundir duas questões fundamentais: por um lado, a *essência*, e, por outro, o *valor* da democracia⁵²⁰. Com isso querendo dizer as questões de saber I) o que é uma democracia, e II) se aquilo que definimos por democracia é um regime ou uma forma de estado ou de governo desejável, moral ou

⁵²⁰ Ibid, p. 39.

justa. Contudo, sua própria teoria da Democracia é a prova de que não se pode afastar completamente a essência e o valor da Democracia. Se for possível sintetizar o problema numa fórmula compacta, seria essa: a essência da democracia é o seu valor.

A todo momento, na crítica, Kelsen fala de “democracia” e/ou “instituições democráticas” como se estes objetos existissem de modo incontrovertido na realidade histórica, aguardando somente quem os pudesse descrever adequadamente. Não resta dúvida, afinal de contas, que desde o ponto de vista teórico de Kelsen, a essência de alguma coisa não passa de designação e descrição adequadas de um determinado objeto. Contudo, não se pode tomar Kelsen por ingênuo neste aspecto. De fato, o jovem Kelsen de 1920 ou 1929 já percebera que as revoluções francesas de 1789 e de 1848 haviam fincado, de modo controverso, porém irrevogável, o ideal de democracia no centro da especulação filosófica e dos projetos políticos vindouros⁵²¹. Sua primeira grande obra sobre o assunto, *Von Wesen und Wert der Demokratie*, não deve ser lida como uma busca fria e fetichista pela essência da democracia, mas como uma defesa sobriamente apaixonada de um determinado conceito de democracia – que talvez se poderia chamar de liberal-crítico (em contraposição a liberal-dogmático) ou, simplesmente, kelseniano – contra tantos outros conceitos possíveis, especialmente os advindos de proposições marxistas ou conservadoras. Kelsen não poupa nem nomes, nem grandes fantasias, e dispara contra os adversários que, naquele momento, venciam a disputa pelo conceito de democracia e encabeçavam os projetos políticos que, mais tarde, se transformariam nas terríveis experiências totalitárias do século XX. Sua obra chamada *Foundations of Democracy* – o *opus magum* da teoria da democracia (!) – de 1955 seria o testemunho de sua resiliência e compromisso para com um conceito de democracia que era a um só tempo verdadeiro e justo, i.e., a essência (*Wesen*) e o valor (*Wert*) da democracia. E é nesta obra, como já indicado, que uma parte importante da crítica contra a *New Science* de Voegelin é finalmente publicada; especificamente a parte que se refere à sua crítica da teoria voegeliniana da representação, estudada anteriormente.

Por todas estas razões, contudo, sua crítica de que Voegelin haveria confundido a essência com o valor da democracia precisa ser mais bem avaliada. Portanto, se deveria diagnosticar a postura política e o conceito de democracia de

⁵²¹ KELSEN, Hans. Essência e Valor da Democracia. In *A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 25-6.

Voegelin que, até então, permanecem escondidos nas entrelinhas dos trabalhos que temos discutido, para então contrastá-lo com a posição específica de Kelsen sobre o mesmo assunto.

5.2.1. Caráter autoritário da concepção voegeliniana de democracia

Nesse ponto, será possível deixar um pouco de lado a pesada tarefa de esclarecer o confuso e obscuro jogo de palavras presente na teoria voegeliniana da representação. Convém agora colecionar algumas passagens que revelam algo de perigoso na postura *política*, e não meramente *teórica*, de Voegelin. Se enfatizará, de modo especial, as passagens presentes na própria *The New Science of Politics*, embora não exclusivamente.

Não é segredo que Voegelin caracteriza a modernidade pela afirmação de uma espécie difusa de gnosticismo, o qual ele atribui genericamente à diversas correntes de teoria política e social. Em um importante momento do seu livro⁵²², ele recorre a crítica de Richard Hooker do puritanismo inglês para exemplificar características políticas particularmente odiosas que atribui a todos os movimentos gnósticos – dos quais o reformismo puritano deveria ser somente um exemplo ilustrativo. Ele encontra no exemplo do puritanismo inglês uma maneira de qualificar o positivismo político decorrente de Comte, tanto quanto o socialismo de vertente marxista.

Para além das acusações de excesso de dogmatismo e excessiva fé em lideranças, que ele entende típicas de todos os movimentos gnósticos, salta aos olhos a afirmação forte de que todo movimento gnóstico deve desenvolver dois dispositivos com fins de perpetuar e difundir seus dogmas eficazmente. E o primeiro seria o “alcorão gnóstico”, que é uma “systematic formulation of the new doctrine in spiritual terms”⁵²³. É muito interessante que ele resolva identificar a literatura gnóstico-doutrinária pelo nome de “alcorão”, que é o nome do livro sagrado da religião islâmica. Caso ele quisesse indicar simplesmente uma literatura na qual um movimento religioso baseia seus dogmas, ele teria encontrado um exemplo bem mais habitual na sua própria bíblia. No entanto, na ausência de um termo técnico mais preciso, ele entende que o termo “alcorão” é o que servirá melhor⁵²⁴. Nunca fica

⁵²² VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 137 e ss.

⁵²³ Ibid, p. 138. [Tradução livre]: “formulação sistemática da nova doutrina em termos espirituais”.

⁵²⁴ Ibid, p. 139.

claro o porquê dessa escolha terminológica, mas é possível supor que o cristianismo do próprio Voegelin tenha sido uma razão determinante. O exemplo de alcorão gnóstico no caso puritano é o *Institutas da Religião Cristã* de Calvin. Kelsen percebe o problema da caracterização de modo imediato: “The Puritans did not regard Calvin’s *Institutes* as a holy scripture itself”, como seria o caso da Bíblia ou do Alcorão, “but as an authentic guide to the right reading of the Holy Scripture”⁵²⁵. E é evidentemente que seria ainda mais difícil qualificar textos políticos e filosóficos, como *O manifesto comunista* de Marx e Engels ou então o *Curso de filosofia positiva* de Comte, como textos sagrados ou guias morais para fiéis de algum movimento religioso. Parece ser, no entanto, exatamente o que faz Voegelin⁵²⁶.

O segundo dispositivo citado por Voegelin, como sendo um complemento necessário ao primeiro, seria “putting a taboo on the instruments of critique; a person who uses the tabooed instruments will be socially boycotted and, if possible, exposed to political defamation”⁵²⁷. Durante a reforma do cristianismo, diz ele, o tabu havia recaído sobre a filosofia clássica e a teologia escolástica⁵²⁸. Segundo a lógica de Voegelin, como os movimentos gnósticos dependem da circunstância de as pessoas não discutirem e criticarem os fundamentos de suas crenças, a estratégia seria produzir uma atmosfera social em que as possíveis críticas fossem evitadas por meio de proposições *a priori* de que elas seriam de algum modo profanas, ou algo assim. Aqui o argumento falha mais evidentemente:

However well the constitutional freedoms of speech and press may be protected, however well theoretical debate may flourish in small circles, and however well it may be carried on in the practically private publications of a handful of scholars, debate in the politically relevant public sphere will be in substance the game with loaded dice which it has become in contemporary progressive societies – to say nothing of the quality of debate in totalitarian empires. Theoretical debate can be protected by constitutional guarantees, but it can be established only by the willingness to use and accept theoretical argument. When this willingness does not exist, a society cannot rely for its functioning on

⁵²⁵ Ibid, p. 259. [Tradução livre]: “Os puritanos não consideravam as *Institutas* de Calvin como uma escritura sagrada em si, mas como um guia autêntico para a leitura correta da Sagrada Escritura”.

⁵²⁶ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 140.

⁵²⁷ Id. [Tradução livre]: “colocar um tabu nos instrumentos de crítica; uma pessoa que usa os instrumentos tabus será socialmente boicotada e, se possível, exposta a difamação política”.

⁵²⁸ Id.

argument and persuasion where the truth of human existence is involved; other means will have to be considered.⁵²⁹

Nada disso passou despercebido na crítica de Kelsen⁵³⁰. Mas ainda sim seria importante comentar esta passagem e o que ela revela muito claramente. Primeiramente, ela mostra que Voegelin reconhece a importante diferença entre instituições democráticas (“liberdade de fala e de imprensa”, por exemplo) e instituições autoritárias, embora ele recuse a comentar adequadamente o assunto. Mas é impossível não perceber que em um Estado democrático (“constitucional”, no sentido em que fala Voegelin), o debate e a crítica de ideias são possíveis e até incentivados, mesmo quando a “disposição” (“willingness”) para tematizá-los publicamente não existe. Em um Estado autoritário, mesmo que a disposição crítica exista, a possibilidade de um debate aberto está sob permanente risco de censura e/ou perseguição política. Estes aspectos meramente “elementais” da forma democrática de Estado não são questões de segunda ordem, mas a principal razão da necessidade de uma teoria da democracia. A impressão que esta passagem deixa é que, para Voegelin, não importa o quão democrático seja um Estado se as pessoas simplesmente não têm “disposição” para preocupações teóricas voegelinianas – o que deve ocorrer por força de alguma “conspiração” ou “dogmatismo” gnósticos.

Contudo, o que é mais urgente é o seguinte: o que ele pretende ao dizer que, quando existe indisposição para se “utilizar e aceitar” argumentos teóricos, “outros meios terão de ser considerados”? Quais outros meios que não os considerados no plano “constitucional”? Aqui a nova ciência voegeliniana degenera em argumentos verdadeiramente preocupantes.

Em algum momento ele comenta uma passagem de Averróis:

Averroës expressed the solution which the problem of theoretical debate had found in Islamic civilization. The nucleus of truth is the experience of transcendence in the anthropological and soteriological

⁵²⁹ Ibid, p. 142. [Tradução livre]: “Por mais que as liberdades constitucionais de expressão e imprensa possam ser protegidas, por mais que o debate teórico possa florescer em pequenos círculos, e por mais que seja realizado nas publicações praticamente privadas de um punhado de estudiosos, o debate na esfera pública politicamente relevante será, em substância, o jogo de dados viciados que se tornou nas sociedades progressistas contemporâneas – para não falar da qualidade do debate nos impérios totalitários. O debate teórico pode até ser protegido por garantias constitucionais, mas somente pode ser estabelecido pela disposição de usar e aceitar argumentos teóricos. Quando esta disposição não existe, uma sociedade não pode contar para seu funcionamento com argumentos e persuasão quando a verdade da existência humana está envolvida; outros meios terão que ser considerados.”

⁵³⁰ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen’s reply to eric voegelin’s “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004b, p. 259-60.

sense; its theoretical explication is communicable only among the "sage". The "vulgar" have to accept, in a simple fundamentalism, the truth as it is symbolized in Scripture; they must refrain from theorization, for which experientially and intellectually they are unfit, because they would only destroy God. Considering the "murder of God" that was committed in Western society when progressivist "vulgar" got their fingers on the meaning of human existence in society and history, one must admit that Averroës had a point.⁵³¹

Talvez essa citação tenha sido a razão definitiva para que Eckhart Arnold identificasse a Rupública Islâmica do Iran como o ideal político da nova ciência de Voegelin⁵³². Afinal de contas, existe algum modo de interpretar esta passagem senão como um flerte com uma espécie de autoritarismo político? Me refiro ao tipo de autoritarismo que defende seriamente que uma "boa solução" para lidar com más concepções de mundo é simplesmente impedir pensadores e políticos subversivos – "vulgares", na linguagem de Averróis-Voegelin – de manifestarem suas opiniões. Mas talvez Voegelin tenha se valido, aqui, de linguagem meramente retórica. Existe ainda de algo de importante para se comentar sobre a passagem acima pela menção passageira do "princípio antropológico", uma categoria política voegeliniana bastante importante. Será possível retornar ao tema em um momento mais adequado. Por ora, é preciso seguir investigando.

No contexto da passagem, Voegelin ainda está discutindo o perigo do gnosticismo a partir da percepção de Hooker sobre o puritanismo. Enquanto a preocupação de Hooker, nesse sentido, é a tendência revolucionária do puritanismo, a de Voegelin é a tendência revolucionária dos diversos movimentos gnósticos – e, especialmente, dos marxistas. Tanto que no item seguinte⁵³³ ele passa a discutir como esta tendência revolucionária do puritanismo redunda na tendência

⁵³¹ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 143. [Tradução livre]: "Averróis expressou a solução que o problema do debate teórico havia encontrado na civilização islâmica. O núcleo da verdade é a experiência da transcendência no sentido antropológico e soteriológico; sua explicação teórica é comunicável apenas entre os "sábios". Os "vulgares" têm que aceitar, num simples fundamentalismo, a verdade tal como é simbolizada nas Escrituras; eles devem se abster de teorização, para a qual eles são inaptos experimentalmente e intelectualmente, porque eles apenas destruiriam Deus. Considerando o "assassinato de Deus" que foi cometido na sociedade ocidental quando o "vulgar" progressista pôs as mãos no significado da existência humana na sociedade e na história, deve-se admitir que Averróis tinha razão."

⁵³² ARNOLD, Eckart. Nachwort: Voegelins „neue wissenschaft“ im lichte von kelsens kritik. In: KELSEN, Hans. **Secular Religion**. Mörlenbach: Springer Verlag/Wien, 2004, p. 126: "In der Tat existiert ein politisches System, dass Voegelins Maßstäben in beinahe optimaler Weise gerecht wird. Es handelt sich dabei um das politische System der Islamischen Republik Iran." [Tradução livre:] "De fato existe um sistema político que corresponde de modo quase ótimo ao padrão que Voegelin considera correto. É o sistema político da República Islâmica do Irã."

⁵³³ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 144 e ss.

revolucionária e militarista das religiões gnósticas. “The Gnostic revolutionary [...] interprets the coming of the realm as an event that requires military co-operation”⁵³⁴. Com estas palavras, ele parte de uma consideração sobre o puritanismo que, segundo interpretações calvinistas de passagens da Bíblia, advoga alguma espécie revolução (embora não necessariamente armada), e supostamente transforma a revolução armada em uma postura gnóstica. Ao substituir a conjunção “revolucionário puritano” ou “cristão” por “revolucionário gnóstico”, Voegelin transfere sub-repticiamente todo esse predicamento para o gnosticismo como um todo, e em todas as suas manifestações. De fato, segundo seu entendimento da Bíblia, o puritanismo não pode sequer ser considerado um movimento cristão, pois o cristianismo seria definitivamente antirrevolucionário⁵³⁵. (E, se tem algo de indiscutível sobre este livro, é o fato de que Voegelin parece se considerar uma autoridade para tratar sobre a essência do cristianismo.)

Assim, retomando aquela sua interpretação de Averróis, o leitor quase poderia ser levado a pensar que é somente contra a pretensão revolucionária do gnosticismo que Voegelin considera razoável até mesmo suspender certas garantias constitucionais. E somente para resguardar a misteriosa “substância” que ele chama de “verdade da sociedade”:

That means concretely that a government has the duty to preserve the order as well as the truth which it represents; when a Gnostic leader appears and proclaims that God or progress, race or dialectic, has ordained him to become the existential ruler, a government is not supposed to betray its trust and to abdicate. And this rule suffers no exception for governments which operate under a democratic constitution and a bill of rights.⁵³⁶

⁵³⁴ Ibid. p. 145. [Tradução livre]: “O revolucionário gnóstico [...] interpreta a vinda do reino como um evento que requer cooperação militar”.

⁵³⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 145: “Against the usual treatment of Puritanism as a Christian movement must be held the fact that there is no passage in the New Testament from which advice for revolutionary political action could be extracted.” [Tradução livre]: “Contra o tratamento usual do puritanismo como um movimento cristão deve ser sustentado o fato de que não há nenhuma passagem no Novo Testamento da qual se possa extrair conselhos para a ação política revolucionária.”

⁵³⁶ Ibid. p. 145. [Tradução livre]: “Isso significa concretamente que um governo tem o dever de preservar a ordem e a verdade que representa; quando um líder gnóstico aparece e proclama que Deus ou progresso, raça ou dialética o ordenou para se tornar o governante existencial, um governo não deve trair sua confiança e abdicar. E esta regra não sofre exceção para governos que operam sob uma constituição democrática e uma declaração de direitos.”

Mas, para se ter uma ideia mais clara desta posição política de Voegelin, vejamos também como estes temas reaparecem fora do contexto da *New Science* e de sua obscura linguagem filosófica.

Em 1959, alguns anos depois da publicação da *The New Science of Politics*, em uma palestra em Munique, Voegelin discutia sobre o futuro espiritual e político do mundo ocidental⁵³⁷, um tema que marcou época nas primeiras décadas do pós-guerra. Nesta oportunidade, ele baseava suas considerações na distinção medieval do mundo entre as ordens (no sentido de *Stände*) temporal e espiritual, que ele insiste em lembrar que foi teoricamente inaugurada no papado de São Gelásio I⁵³⁸. Ele esquece de mencionar que o tal princípio gelasiano (chamado assim, até onde se sabe, somente pelo próprio Voegelin) foi instituído no contexto de uma disputa político-espiritual na qual a igreja tinha dificuldades em defender dogmaticamente a precedência de sua autoridade temporal sobre a unidade da humanidade tal como espiritualmente concebida. Este princípio foi justamente formulado para condicionar a legitimidade do poder temporal-civil dos governos à aprovação do poder espiritual-eclesiástico da igreja católica⁵³⁹. O que ele pretende argumentar, contudo, é que a razão de existir ordem (agora no sentido de *order*, i.e., enquanto ordenação lógica ou funcionamento ordenado de algo) na sociedade ocidental decorre justamente do afastamento absoluto destas duas ordens (*Stände*). De algum modo, a *order* decorre da doutrina gelasiano-cristã que proíbe a ingerência de uma *Stand* em outra. E isso, aparentemente, deveria ser algo óbvio, mesmo que esse claramente não seja nem o significado e nem a função política do chamado princípio gelasiano.

Prosseguindo, Voegelin sugere que, enquanto o Estado representava a ordem temporal e a igreja representava a ordem ideológica-moral, as sociedades ocidentais permaneciam em ordem. A “desordem” (*disorder*) acontece, segundo Voegelin, quando qualquer uma destas ordens (*Stände*) “engole” e assume a função da outra, por exemplo: quando a igreja assume o poder temporal ou o estado assume o poder espiritual. É o que, segundo Voegelin, acontece em um Estado totalitário⁵⁴⁰.

⁵³⁷ VOEGELIN, Eric. The spiritual and political future of the western world. In: PETROPULOS, W.; WEISS, G. (Ed.). **The Collected Works of Eric Voegelin**. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004. v. 33, p. 67–88.

⁵³⁸ Ibid, p. 75.

⁵³⁹ GIERKE, Otto (von). **Political Theories of The Middle Age**. London/New York: Cambridge University Press, 1958, p. 12, por exemplo.

⁵⁴⁰ VOEGELIN, Eric. The spiritual and political future of the western world. In **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 33. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, p. 67–88: “Disorder is present, for example, if, as in a totalitarian state, an ideological sect rules and the holder of ‘impersonal majestas’, the holder of power in Justinian’s sense of the term, who has the military

Cumpre observar que a versão completa do argumento envolveria a substituição histórica da semântica binária das ordens (temporal e espiritual) por uma fórmula trinitária de equilíbrio entre três “fontes de ordem” (“sources of order”): *autoridade, revelação e filosofia*. Testar esse argumento, contudo, não é a função deste trabalho⁵⁴¹. O que importa é o diagnóstico de que, em função da separação das igrejas cristãs e da secularização, as duas últimas fontes de ordem haveriam desaparecido da esfera pública. Religião e filosofia (especialmente a filosofia política) foram privatizadas, i.e., deixaram de ser assuntos públicos de primeira ordem e tornaram-se questões meramente individuais/individualizantes – *ad singulorum utilitatem pertinet*. Por causa disso, aparentemente, existe um risco permanente de desordem e autoritarismo. E o que Voegelin sugere então?

Primeiramente, ele sugere que a ideia de “governo civil” ou “regime civil” é uma conquista anglo-saxã decorrente da rigorosa separação entre as *Stände* (ou então as *sources*) levada a cabo pela doutrina cristã; e que esse tipo de “civil regime only functions when the population itself is substantially Christian”⁵⁴². Além disso, um determinado regime só pode ser chamado de democrático se estiver devidamente acompanhado, além das óbvias e “elementares” instituições democráticas, daquele espírito cristão que Voegelin julga conhecer tão bem; instituições democráticas se tornariam irrelevantes em sociedades não cristãs⁵⁴³.

and state power in his hand at the same time under the aegis of an ideology, takes the spiritual leadership into his hands and performs the functions that would otherwise be reserved for the church or philosophy. Consequently, when the three functions of power, philosophy and revelation lie in one hand, we have the maximum of disorder.” [Tradução livre]: “A desordem está presente, por exemplo, se, como num Estado totalitário, reina uma seita ideológica e o detentor da ‘majestas impessoal’, o detentor do poder no sentido justiniano do termo, que tem nas mãos o poder militar e estatal ao mesmo tempo sob a égide de uma ideologia, toma em suas mãos a liderança espiritual e desempenha as funções que de outra forma seriam reservadas à igreja ou à filosofia. Conseqüentemente, quando as três funções de poder, filosofia e revelação estão em uma mão, temos o máximo de desordem.”

⁵⁴¹ Devemos registrar, no entanto, a estranhíssima razão para a substituição da semântica binária das *Stände* temporal e espiritual pela semântica trinitária das três *sources*: autoridade, revelação e filosofia. Segundo Voegelin, o cristianismo, que havia presenteado o mundo com o princípio gelasiano, não possui nenhuma teoria política e nem uma filosofia própria; ele teria incorporado acidentalmente a tradição filosófica clássica cultivada em seu berço greco-romano, cf. VOEGELIN, Eric. *The spiritual and political future of the western world*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 33. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, p. 67–88, p. 82. Por esta razão, e em função de eventos históricos importantes (como as reformas protestantes ou o Grande Cisma) que levariam ao fim da unidade filosófica do cristianismo, a unidade da ordem espiritual haveria se cindido nas funções de revelação e filosofia; somente a primeira das quais permaneceria como o lugar definitivo do cristianismo.

⁵⁴² Ibid, p. 85. [Tradução livre]: “regime civil somente funciona quando a propria população é substancialmente cristã”.

⁵⁴³ VOEGELIN, Eric. *The spiritual and political future of the western world*. In **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 33. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, p. 85: “This type of civil regime when joined to democratic forms, in the institutional sense of the word (i.e., with

Ignore-se por um momento o absurdo do argumento e o problema em especificar quando e em que sentido, afinal de contas, um regime civil, um governo ou um estado, “funcionam”. Seria até mesmo possível parabenizar Voegelin por ter finalmente percebido que só se pode chamar de “democracia” um regime que possui instituições democráticas “elementares”, muito embora, para ele, uma sociedade não-cristã não se torne democrática mesmo na presença destas mesmas instituições. Concede-se que é melhor do que dizer que, mesmo na presença de instituições autocráticas, um regime ainda poderia ser considerado democrático se sua população fosse majoritariamente cristã. Não é necessário dizer, contudo, que uma tal definição de democracia está longe de ser satisfatória.

Mas, pelo bem da argumentação, considere-se que os argumentos são de algum modo válidos. O problema que naturalmente segue, então, é o seguinte: visto que, além de possuir “instituições democráticas”, precisamos também do espírito do cristianismo, como fazer para que nosso regime “funcione” de modo democrático? Voegelin evoca seu Averróis e sugere que:

[...] civil society depends on the suppression of anti-Christian ideologies. If that is not possible civil society cannot function. Thus, if a European order is to be maintained, i.e., if it is not to fall into the hands of one ideology or another, it must suppress them and, among the populace, keep the Christian spirit alive that makes civil regimes possible.⁵⁴⁴

É difícil entender como esta proposição pode ser entendida senão como autoritária. Tudo bem que a palavra “supressão” não precisa necessariamente significar violência física contra agentes políticos subversivos – ou contra o que

universal, free, and equal suffrage, regular change of rulers, or at least with the opportunity to change them by elections, etc.), is what we mean by the word democracy today. But is only really a ‘democracy’ when it is a valid democracy for Christians, in the sense of the regime in the Anglo-Saxon [tradition]. Such a civil regime is not viable if the voting population that can determine the regime is full of non-Christian ideologies and the rulers themselves no longer govern in the spirit of Christianity.” [Tradução livre]: “Este tipo de regime civil quando conjugado com formas democráticas, no sentido institucional da palavra (i.e., com sufrágio universal, livre e igualitário, mudança regular de governantes, ou pelo menos com possibilidade de os mudar por eleições, etc.), é o que entendemos hoje pela palavra democracia. Mas só é realmente uma ‘democracia’ quando é uma democracia válida para os cristãos, no sentido do regime na [tradição] anglo-saxônica. Tal regime civil não é viável se a população votante que pode determinar o regime estiver cheia de ideologias não cristãs e os próprios governantes não governarem mais no espírito do cristianismo”.

⁵⁴⁴ VOEGELIN, Eric. The spiritual and political future of the western world. In **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol. 33. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, p. 85. [Tradução livre]: “[...] sociedade civil depende da supressão de ideologias anticristãs. Se isso não for possível, a sociedade civil não poderá funcionar. Assim, se a ordem européia deve ser mantida, ou seja, se não se deseja que ela caia nas mãos de uma ou outra ideologia, ela deve suprimi-las e, entre a população, manter vivo o espírito cristão que faz os regimes civis possíveis.”

Voegelin chamou de “vulgares”⁵⁴⁵ ou, antes ainda, “aliens”⁵⁴⁶. Pode realmente se tratar somente de relativizar certas garantias democrático-constitucionais, por meio de censura, por exemplo. Afinal de contas, um ideólogo anticristão não causa mal nenhum se não puder ser ouvido. Ou então, na mais branda das hipóteses, prescindindo de recorrer a estratégias autoritárias, poder-se-ia simplesmente tratar de instituir uma regra moral de censura, ou seja, um “tabu” sobre as obras e autores subversivos. Fosse esta última a solução ideal, ao menos concedam isto: a *New Science* de Voegelin, segundo seus próprios termos, se converteria ela própria em uma espécie “alcorão gnóstico”. E, talvez, a única coisa que poderia ser dita em sua defesa é que, diferentemente do gnosticismo puritano, a sua interpretação do cristianismo seria, de fato, a *verdade do cristianismo* – a “verdade da alma”. Se for o caso, enquanto meros juristas, nos recusamos a investigar adiante. Anota-se somente que um tipo voegeliniano desta espécie “vive por [sua] fé, e não pelo que vê”⁵⁴⁷.

5.2.2. Caráter liberal-individualista do conceito kelseniano de democracia

O conceito kelseniano de democracia tem como grande vantagem ser simples e claro na sua defesa de uma fórmula constitucionalista geral. Talvez por essa razão tenha historicamente levantado suspeitas de dogmatismo e superficialidade. Esforços filosóficos mais ambíguos, profundos e existenciais, parecem satisfazer melhor o gosto de uma série de intelectuais do século passado – e igualmente entre conservadores e progressistas políticos. Os textos habituais de Kelsen, ao menos os mais importantes, simplesmente não exibem esta característica. Todavia, tudo o que se poderia depreender disso é que “Kelsen da mayor valor a la precisión de la expresión que a un estilo brillante”⁵⁴⁸. É sabido, por exemplo, que ele costumava dedicar um esforço significativo para livrar ao máximo seus textos de citações e notas supérfluas antes de finalmente encaminhá-los para publicação. Por característica pessoal, ele preferia textos limpos, claros e precisos; ainda que

⁵⁴⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.

⁵⁴⁶ VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol 32: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003.

⁵⁴⁷ 2 Coríntios 5:7

⁵⁴⁸ MÉTALL, Rudolf Aladár. **Hans Kelsen**: Vida y obra. México: UNAM, 1976, p. 37. [Tradução livre]: “Kelsen valoriza mais a precisão da expressão do que um estilo brilhante”.

também fosse típico de suas exposições que esta exigência fosse mitigada por uma narrativa que, em busca de precisão, tornava-se circular, alongada e repetitiva.

O núcleo elementar de seu conceito de democracia é tão simples e elegante que pode ser resumido sem muito trabalho. E os argumentos que ele construiu na primeira edição de *Von Wert un Wesen der Demokratie* podem ser encontrados (diluídos, porém intocados em espírito e sentido) no seu importante *Foundations of Democracy*. Seus conceitos tão claros que – com a licença do leitor – poupar-se-á a investigação de citá-los desnecessariamente. Isto, é claro, implica em assumir a responsabilidade por qualquer má colocação.

A primeira consideração forte de sua teoria da democracia que se deve ter em mente é que ela se baseia na ideia política de *liberdade*, e não naquela outra, também bastante importante, de *igualdade*. Isso é verdade, contudo, somente até certo ponto. A liberdade enquanto mera *ideia* deve significar que, em um mundo *ideal*, toda pessoa deveria ser capaz de fazer o que quisesse. Essa concepção de liberdade natural – significando o ideal de *poder fazer o que eu quero* – é uma de liberdade como autodeterminação individual. O problema deste ideal natural de liberdade é que o comportamento de outras pessoas e aquilo que elas querem fazer frequentemente se contraporá ao nosso próprio comportamento e aquilo que queremos fazer. Se é que uma solução não-assassina pode ser encontrada para este dilema hobbesiano, ela certamente envolve a produção de normas gerais que determinem de antemão *quem pode/deve fazer o que*. Entre os infinitos modos de produzir estas normas gerais, se encontrarão alguns que levam em consideração a vontade – o *eu quero* – dos próprios destinatários das normas, de modo a preservar em alguma medida o ideal de autodeterminação individual, sendo então o mais eficaz, ou o mais conveniente, entre estes o critério do voto da maioria.

Nesse sentido, somente o ideal político de liberdade pode fundamentar adequadamente o que Kelsen chamou de *princípio majoritário*, que é aquele princípio segundo o qual a vontade de uma *maioria* deve prevalecer sobre a de uma *minoria* em um determinado grupo de indivíduos. Se a vontade de uma minoria política fosse igual, em qualidade, à vontade de uma maioria política, não haveria razão para se preterir a primeira em favor da segunda. A diferença *qualitativa*, segundo o princípio majoritário, deve ser entendida como *quantidade*, ou, mais precisamente, como *proporção*. O princípio se justifica somente pelo critério de que se *não podemos*

conservar a liberdade de todas as pessoas, podemos conservar a liberdade da maioria delas⁵⁴⁹.

Todavia, ao assumir este posicionamento, a ideia natural de liberdade sofre uma transformação substantiva⁵⁵⁰. O conceito de liberdade natural (*eu faço o que quero*) dá lugar à um outro bastante distinto: o conceito de liberdade política (*eu escolho o que posso/devo fazer*). A liberdade como autodeterminação do homem natural transforma-se na liberdade do homem, enquanto *cidadão*, de concorrer para a “vontade geral” ou “vontade do estado”, o que é o mesmo que dizer: concorrer para a produção de normas gerais que disponham sobre *quem deve/pode fazer o que*. “Da liberdade da anarquia forma-se a liberdade da democracia”⁵⁵¹. Não há como negar que não se encontra em uma democracia quem não concorre para determinar o que ele mesmo pode/deve ou não fazer. Muitas concepções liberais de democracia encerram por aí mesmo suas considerações.

Mas, somente com essas operações não se alcança o conceito de democracia proposto Kelsen. Para isso, ainda é preciso tratar do que ele às vezes chamava de síntese democrática entre os princípios de liberdade e igualdade. Para entender o problema, pensem, por exemplo, no conceito de *ditadura da maioria*, que para alguns liberais soaria oxímórico, mas que é fundamental para a teoria de Kelsen. Estes teóricos liberais tradicionais pensam na ditadura como o domínio de uma pessoa ou um grupo minoritário de pessoas sobre uma maioria privada de sua liberdade política de autodeterminação; se elas estiverem corretas, então *ditadura* seria o oposto de *democracia*, e onde houver uma maioria dominante, por definição, existe democracia e não ditadura. Pergunta-se então: pode uma maioria destruir fisicamente uma minoria ou então tolher seus direitos de voto ou livre manifestação do pensamento? Esta não é uma pergunta científica. Quem responder positivamente possui uma concepção marcadamente distinta de democracia daquele de que responder negativamente.

⁵⁴⁹ Interpreta-se aqui as palavras de Kelsen: “se nem todos os indivíduos são livres, pelo menos o seu maior número o é [...].” KELSEN, Hans. *Essência e Valor da Democracia*. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 32.

⁵⁵⁰ KELSEN, Hans. *Essência e Valor da Democracia*. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 178: “Se se aceitar o princípio da maioria para o desenvolvimento da ordem social, a ideia de liberdade natural não mais pode realizar-se integralmente; só uma aproximação desse ideal será possível. O fato de a democracia ainda ser vista como autodeterminação e de sua liberdade ainda significar que todos só estão sujeitos à sua própria vontade, ainda que a vontade da maioria seja coercitiva, representa mais um passo na metamorfose da ideia de liberdade.”

⁵⁵¹ KELSEN, Hans. *Essência e Valor da Democracia*. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 29.

Conquanto para Kelsen o princípio majoritário seja um pressuposto fundamental da democracia, ele certamente não é o único. Para ele, a possibilidade de que uma maioria destrua ou prive uma minoria de certos direitos significa o fim não somente da liberdade de uma minoria, mas da própria condição política da maioria. Se certas pessoas não podem manifestar seus pensamentos publicamente, votar e ser votado, ou mesmo existir, a maioria deixa de ser maioria em um sentido objetivo. Afinal, se não houver minoria, o que significa ser maioria⁵⁵²? A possibilidade de uma minoria permanecer participativa no jogo político, e até mesmo um dia talvez tornar-se maioria, é muito mais importante para uma democracia do que o direito de sufrágio universal, entendido em termos bastante contemporâneos simplesmente como capacidade eleitoral ativa e passiva. Acima de tudo, o que caracteriza uma democracia verdadeira (e verdadeira porque justa) é o que Kelsen chamou de *princípio de tolerância*, cuja manifestação formal se dá pela presença constitucionalmente eficaz de direitos fundamentais. O argumento se encontra claramente formulado em *Foundations of Democracy*:

É da maior importância observar que a transformação da ideia de liberdade natural, enquanto ausência de governo, em liberdade política, enquanto participação no governo, não implica um completo abandono da primeira. O que permanece é o princípio de uma certa restrição do poder do governo, o princípio fundamental do liberalismo político. A democracia moderna não pode estar desvinculada do liberalismo político. Seu princípio é o de que o governo não deve interferir em certas esferas de interesse do indivíduo, que devem ser protegidas por lei como direitos ou liberdades humanos fundamentais. É através do respeito a esses direitos que as minorias são protegidas contra o domínio arbitrário das maiorias. Tendo em vista que a permanente tensão entre maioria e minoria, governo e oposição, resulta no processo dialético tão característico da formação da vontade do Estado, pode-se afirmar com razão: democracia é discussão.⁵⁵³

Mas que já aparecera perfeitamente formulado em 1920:

Indem nun die Freiheit als politische Selbstbestimmung in der Demokratie sich nicht mehr auf das Individuum, sondern auf das Kollektivum des Volksganzen bezieht und so zur Volkssouveränität wird zieht sich die individuelle Freiheit in die Vorstellung der angeborenen und unveräußerlichen Menschen und Bürgerrechte zurück, deren klassische Formulierung die große französische Revolution, diese

⁵⁵² Ibid. p. 68: "De fato, a existência da maioria pressupõe, por definição, a existência de uma minoria e, por consequência, o direito da maioria pressupõe o direito à existência de uma minoria."

⁵⁵³ KELSEN, Hans. Fundamentos da democracia. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 25-6, p. 183.

ewige Quelle kontinentaler Demokratie, gebracht hat. Die Grundrechte werden zu einem wesentlichen Requisit jeder demokratischen Verfassung. Sie dienen vor allem als Schutzwall gegen den Herrschaftsmißbrauch, der seitens eines absoluten Monarchen nicht mehr zu befürchten ist als seitens der Majorität, dem König der Demokratie. So fungieren die Grundrechte der Demokratie als Minoritätsschutz und sichern die Gleichberechtigung auch demjenigen, der nicht die politische, religiöse oder nationale Ueberzeugung der Mehrheit teilt.⁵⁵⁴

De fato, muito mais significativa foi esta primeira formulação. Por algumas razões. Primeiramente, desde as grandes transformações políticas nos séculos XVIII e XIX, a democracia aparecera como uma espécie de demanda geral contra a monarquia. Assim muitos teóricos políticos insistiram em tratar de constituições democráticas simplesmente no sentido de não monárquicas – esse é o caso específico de Schmittt, especialmente em sua *Verfassungslehre*. Kelsen, contudo, neste parágrafo afirma que: sem direitos fundamentais, não existe razão nenhuma para temer menos uma maioria que um monarca absolutista. Sem direitos fundamentais para a “proteção da minoria” (“*Minoritätsschutz*”), a maioria torna-se efetivamente o “rei da democracia” (“*dem König der Demokratie*”). Mais importante, aqui se sugere que em uma democracia deve existir “igualdade de direitos” (“*Gleichberechtigung*”) mesmo para quem não partilha da “convicção política, religiosa ou nacional da maioria” (“*politische, religiöse oder nationale Ueberzeugung der Mehrheit*”), que é, evidentemente, onde a concepção voegeliniana de democracia fica aquém das expectativas.

Esse é o conceito de democracia de Hans Kelsen. Se não for dizer o óbvio, Kelsen reduz a essência da Democracia àquilo que Voegelin tratava ou como meramente “elemental”, ou então como “instituições democráticas” que, apesar de serem assim chamadas, jamais tornariam um Estado não cristão uma democracia. Mas, acima de tudo, dois aspectos teóricos da proposição kelseniana devem ser destacados como fundamentalmente opostos ao conceito voegeliniano.

⁵⁵⁴ KELSEN, Hans. **Von Wesen und Wert der Demokratie**. Tübingen: Verlag von C. J. B. Mohr, 1920, p. 12. [Tradução livre:] “A partir de agora a liberdade enquanto autodeterminação política na Democracia não mais se refere ao indivíduo, e sim ao coletivo das pessoas em geral, e, assim, a soberania popular se volta para a liberdade individual, a qual assume a imagem daqueles direitos civis e humanos inatos e inalienáveis, cuja formulação clássica fora trazida pela grande revolução francesa – essa eterna fonte de democracia continental. Os direitos fundamentais se transformam em um requisito essencial para todas as constituições democráticas. Estes funcionam, acima de tudo, como um muro de proteção contra abusos do exercício do poder, os quais devem ser temidos, sejam eles cometidos por um monarca absolutista ou, igualmente, por uma maioria política, que é a rainha da democracia. Os direitos fundamentais em uma democracia servem para proteger a minoria e garantir a igualdade de direitos mesmo para aqueles que não partilham das convicções políticas, religiosas ou nacionais, da fatia majoritária.”

1º) *O conceito de democracia de Kelsen não pressupõe qualquer “demos”*. De fato, Kelsen utiliza a palavra povo a todo o momento em seus textos sobre democracia. Mas fica bastante claro que, no contexto de suas observações, o termo “povo” não é mais que um indexador útil de proposições – uma *ficção*, diríamos, no sentido vahingeriano – e certamente não deve ser interpretado por alguma espécie de entidade natural e homogênea cuja unidade deveria ser associada à alguma concepção nacionalista ou religiosa. Inclusive, no plano pessoal, é sabido que Kelsen “era [...] agnóstico frente a la religión e indiferente frente a la nacionalidad”⁵⁵⁵. Ele deixa bastante claro que, sé é que há algum sentido segundo o qual se pode predicar a “unidade” de um “povo”, é que ela na verdade diz respeito à unidade do ordenamento jurídico⁵⁵⁶ ao qual os diversos indivíduos estão submetidos e que, simultaneamente, concorrem para transformar de acordo com suas convenções e mundividências particulares.

Como visto anteriormente, Kelsen também trata do uso desse termo – povo – no contexto de sua teoria do Estado e do Direito internacional⁵⁵⁷. Mas, lembrando aqui o que já foi discutido, nesse contexto ele somente trata do povo enquanto limitação da esfera pessoal de validade das normas jurídicas de um determinado ordenamento estatal; afinal, do mesmo modo que as normas de um ordenamento possuem uma esfera espacial (território) e outra temporal (vigência do ordenamento em função da eficácia ou reconhecimento), também estas possuem uma esfera pessoal de validade na medida em que suas normas somente alcançam um conjunto determinado de pessoas; tipicamente, aquelas *no e durante o estado*, i.e., as pessoas presentes no território durante a vigência do ordenamento estatal. Seria possível opor a esta proposição o princípio de que as normas do ordenamento jurídico têm efeitos extra-territoriais para alcançar seus cidadãos (e Kelsen não diferencia cidadania de nacionalidade) quando estes estiverem no exterior, mas esta tese ignora que, ao menos em princípio, um governo somente pode executar *legalmente* suas normas dentro de seu próprio território⁵⁵⁸. Por fim, a cidadania (ou nacionalidade) enquanto um conjunto de prerrogativas especiais de um determinado grupo de indivíduos em face de todos os outros (estrangeiros) é um problema

⁵⁵⁵ MÉTALL, Rudolf Aladár. **Hans Kelsen**: Vida y obra. México: UNAM, 1976, p. 18.

⁵⁵⁶ KELSEN, Hans. Essência e Valor da Democracia. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 36.

⁵⁵⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 334 e ss.

⁵⁵⁸ Ibid. 1990, p. 335.

inteiramente distinto, e não depende de nenhuma maneira das noções vagas de “povo” ou “nação”. Kelsen – corretamente – chega mesmo a questionar se precisamos de normas jurídicas de cidadania⁵⁵⁹. Mas não ajuda a tese demorar demais sobre o que já foi discutido.

2º) O conceito de *democracia* de Kelsen é relativista. E já foi observado anteriormente o quanto débil é sua associação sociológica entre relativismo e absolutismo filosófico e a predileção política aos correspondentes relativismo e absolutismo políticos, enquanto posturas propriamente políticas. Ocorre que, se esta tese é fraca enquanto postulação sociológica, ela é, na verdade, bastante razoável, enquanto postulado político.

Se for possível precisar uma postura metafísica que corresponde ao tipo democrático de Kelsen, certamente esta seria o seu próprio relativismo filosófico. Se pode encontrá-lo, por exemplo, na sua proposta de separação entre Moral e (ciência do) Direito⁵⁶⁰. O argumento é muito simples: se for possível determinar cientificamente os *verdadeiros valores da justiça e da moral*, uma teoria do Direito positivo é necessariamente falsa ou então verdadeiramente desnecessária; como é impossível determinar postulados morais senão *relativamente* (a indivíduos pensantes ou correntes de pensamento, por exemplo), é necessário admitir que a validade das normas jurídicas – embora não necessariamente o seu conteúdo – é independente de postulados morais ideais ou normas morais positivas⁵⁶¹. Analogamente, Kelsen também rejeita de modo categórico qualquer tentativa de se alcançar, nas ciências naturais (causais), qualquer demonstração de uma verdade mais que meramente estatística (e, portanto, relativa), i.e., uma verdade absoluta sobre a natureza⁵⁶².

Do mesmo modo, o princípio democrático deve se apoiar em um relativismo filosófico e moral. Se alguém tivesse a convicção – como Voegelin – de se alcançar uma “verdade transcendente”, uma “verdade da alma” ou uma “verdade da sociedade”, não haveria por que deixar decisões políticas nas mãos das massas menos capazes de fazê-lo, as quais tendem a tomar decisões equivocadas, pautadas

⁵⁵⁹ Ibid, p. 345.

⁵⁶⁰ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 75.

⁵⁶¹ Kelsen admite a possibilidade de uma investigação científica de normas de Moral positiva, o que implica até mesmo em estudos de moral comparada. Mas toma por metafísicos os argumentos de uma “verdadeira” moral – eterna e absoluta.

⁵⁶² KELSEN, Hans. **Society and Nature**: A sociological inquiry. Chicago: University of Chicago Press, 1943, p. 256.

em falsos critérios. Quem conhece a verdade absoluta não precisa de um povo ou de uma democracia.

Um exemplo recorrente em alguns escritos de Kelsen certamente deve ter sido recebido amargamente por Voegelin:

Foi por ocasião da Páscoa dos judeus que Jesus, acusado de se fazer passar pelo filho de Deus e rei dos judeus, foi levado diante de Pilatos, o procurador romano. E Pilatos ironicamente perguntou a Jesus, que aos olhos do romano não passava de um pobre coitado: “Então és o rei dos judeus?” Mas Jesus tomou muito seriamente a pergunta, e, dominado pelo fervor de sua missão divina, respondeu: “Tu dizes que sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz.” E então Pilatos perguntou: “Que é a verdade?” E porque ele, o céptico relativista, não sabia o que era a verdade, a verdade absoluta na qual acreditava esse homem, optou - de modo muito coerente - por um procedimento democrático, submetendo a decisão do caso ao voto popular. Conta-nos o Evangelho que ele se voltou novamente para os judeus e lhes disse: “Não vejo nele crime algum. Mas é costume entre vós que eu liberte um dos vossos por ocasião da Páscoa. Quereis, pois, que eu vos liberte o rei dos judeus?” Então gritaram todos, novamente: “Não este, mas Barrabás!” E o Evangelho acrescenta: “Ora, Barrabás era um ladrão.”

Para os que acreditam no filho de Deus e rei dos judeus como testemunha da verdade absoluta, esse plebiscito é sem dúvida um poderoso argumento contra a democracia. E nós, cientistas políticos, devemos aceitar esse argumento, mas apenas sob uma condição: a de que estejamos tão convencidos de nossa verdade política a ponto de impô-la, se necessário, com sangue e lágrimas - que estejamos tão convencidos de nossa verdade quanto estava, de sua verdade, o filho de Deus.⁵⁶³

Poder-se-ia comentar desta passagem somente que, nesta metáfora, Eric Voegelin estava para Jesus como Hans Kelsen estava para Pilatos. Mas o melhor é concluir finalmente sobre a relação entre os conceitos de democracia, para os quais se costuma dirigir o problema da representação, e o da verdade, para o qual se dirige a questão do relativismo.

5.2.3. “Um bom exemplo!” Voegelin explica como a ordem política almejada por Platão se baseia na verdade

Esta última parte da investigação não pretende ser algum tipo de reflexão geral sobre a relação entre política e verdade. Interessante e urgente como o assunto

⁵⁶³ KELSEN, Hans. Fundamentos da Democracia. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 204.

pareça, ele também é demasiado complexo⁵⁶⁴. Mas é verdade que, a partir dos escritos de Kelsen e Voegelin, a discussão parece assumir a tendência geral de formulação de algum tipo de princípio político geral pelo qual se poderia pautar a condução das decisões públicas segundo o critério ou a ideia diretiva da verdade enquanto um tipo de valor político aparente; este valor poderia ser provisoriamente reduzido à provocação arendtiana do *fiat veritas, et pereat mundus*⁵⁶⁵. Seja como for, tentar-se-á demonstrar que as fórmulas ou princípios deduzíveis das posições de Kelsen e Voegelin levam à resultados, entre si, bastante heterogêneos. Adiante, portanto.

Todas as questões políticas que Voegelin havia escondido em sua especulação grandiloquente sobre o conceito de representação em sentido existencial começariam a aparecer no capítulo seguinte da *New Science*, chamado *Representation and Truth*. Kelsen, contudo, contentou-se por sobreolhar o capítulo dizendo que o tema do capítulo “has nothing to do with the representation of the state by its organs and even less with the problem of truth”⁵⁶⁶. Isso, entretanto, somente é correto caso se considere que o tratamento concedido por Voegelin ao problema da representação era, de fato, como se pretendia, dedicado à descrição objetiva de um fenômeno político geral, e não da subversão geral do conceito de democracia. Assim, ao relacionar-se a questão da verdade com o real propósito da teoria Voegeliniana da representação, alguns problemas realmente graves começam a aparecer. Voegelin não trataria, afinal de contas, da “verdade científica” almejada pelos positivistas, mas da verdade “da alma”, “da sociedade” e “do cosmos”. Isso não quer dizer, obviamente, que essa terminologia toda seja minimamente mais produtiva que aquela da teoria da representação.

A abordagem de Voegelin é dialética ao ponto de ser frustrante, de modo que seu argumento somente começa a tomar forma quando, ao tratar dos chamados “impérios cosmológicos”, Voegelin recupera aquele seu conceito de sociedade como um “pequeno mundo” ou um “cosmion” para defender a tese radicalmente mística de que a “ordem” da sociedade é comparável e, de fato, “representativa” da “ordem”

⁵⁶⁴ Para aqueles que buscam uma introdução geral ao tópico, podemos recomendar ao menos uma reflexão importante em ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 282 e ss., com a advertência de que a discussão em termos tão amplos exige uma certa dose de cautela.

⁵⁶⁵ Ibid. p. 285.

⁵⁶⁶ KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's “new science of politics”. a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004b, p. 53. [Tradução livre]: “Não diz nada a respeito da representação do Estado por seus órgãos e menos ainda sobre o problema da verdade”.

mais ampla do cosmos. Ele chamou essa postulação de “interpretação cosmológica” da sociedade; será melhor se referir a esta noção, provisoriamente, como *princípio cosmológico*. Somente é possível especular acerca do que realmente seria possível entender por esta proposição, visto que o próprio autor não se dá ao trabalho de obviar a questão, mas de todo modo não é algo sobre o qual ele é particularmente insistente. O importante é a conclusão lógica que Voegelin retira do argumento:

The term "cosmion," thus, gains a new component of meaning as the representative of the cosmos. Inevitably such an enterprise of representative order is exposed to resistance from enemies within and without; and the ruler is no more than a human being and may fail through circumstance or mismanagement, with the result of internal revolutions and external defeats. The experience of resistance, of possible or actual defeat now, is the occasion on which the meaning of truth comes into clearer view. Insofar as the order of society does not exist automatically but must be founded, preserved, and defended, those who are on the side of order represent the truth, while their enemies represent disorder and falsehood.⁵⁶⁷

O argumento é notavelmente parecido com a retórica de Schmitt em *Politischesbegriff*, embora temperado com aquele estilo de misticismo tipicamente voegeliniano. Como se percebe, Voegelin não repete a retórica decisionista de Schmitt, e faz a diferença entre amigo e inimigo decorrer da “experiência de resistência” contra as ameaças internas e externas à ordem da própria sociedade. Seja qual seja o elemento místico que defina o caráter próprio dessa “ordem” da sociedade – a essência, o valor ou a antiga homogeneidade de sentimentos e ideações –, o que importa é que esta ordem precisa ser “fundada, preservada e defendida”. Aqueles que estão “no lado da ordem” representam a “verdade”, enquanto seus inimigos representam a “falsidade”. Percebe-se então que a ideia da verdade, quando considerada em seu seio social/comunal, é apresentada por Voegelin inteiramente como um indexador simbólico para o registro da oposição política entre amigo e inimigo. A questão de seu conteúdo pode ser empurrada para

⁵⁶⁷ VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 54-5. [Tradução livre]: “O termo “cosmion”, assim, ganha um novo componente de significado como representante do cosmos. Inevitavelmente, tal empreendimento de ordem representativa está exposto à resistência de inimigos internos e externos; e o governante não é mais que um ser humano e pode falhar devido às circunstâncias ou má administração, com o resultado de revoluções internas e derrotas externas. A experiência da resistência, da derrota possível ou real agora, é a ocasião em que o significado da verdade se torna mais claro. Na medida em que a ordem da sociedade não existe automaticamente, mas deve ser fundada, preservada e defendida, aqueles que estão do lado da ordem representam a verdade, enquanto seus inimigos representam a desordem e a falsidade.”

o segundo plano, desde que se tenha em mente a função política de sua aplicação em sentido formal.

O fanático político, naturalmente, vislumbra-se sempre em posse de uma verdade que seu inimigo, herético e estúpido, ignora. Mas o distanciamento descritivo que Voegelin precisa simular o leva a defender a hipótese de que, em raros casos, seria também possível o conflito entre duas cosmovisões absolutamente legítimas, i.e., o defrontamento entre duas representações de verdade absolutamente incompatíveis. O exemplo trazido no livro⁵⁶⁸ relata sobre o fracasso diplomático entre o papa Inocêncio IV e o líder mongol Kuyuk Khan. Em resumo, o papa, representante da verdade ou cosmovisão cristã do período, julgava a Igreja e o catolicismo o fundamento divino da legitimidade de toda a autoridade política, e em nome dessa teologia política requisitava dos mongóis que aceitassem receber o batismo e se submetessem à sua autoridade. “The Mongols, however”, comenta Voegelin, “turned out to be masters of political theology”⁵⁶⁹, e, em nome de sua própria cosmovisão, retorquiram que o direito de domínio sobre todas as coisas do mundo havia sido conferido por Deus à Gengis Khan, e que, portanto, era a igreja que deveria submeter-se e prestar homenagens aos mongóis. Esta “verdade” dos mongóis, segundo Voegelin, seria o fundamento do próprio Direito, e por isso os mongóis reclamavam domínio *de jure* daquilo que pretendiam, mediante o emprego da violência, haver *de facto*, e assim a conquista militar é retratada tão banalmente quanto um simples procedimento jurídico de manutenção de posse⁵⁷⁰. “The Mongol empire, thus, by its own legal order has never conducted a war but only punitive expeditions against rebellious subjects of the empire”⁵⁷¹. Voegelin não pretende

⁵⁶⁸ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, pp. 56 e ss.

⁵⁶⁹ Ibid. [Tradução livre]: “Os mongóis, no entanto, revelaram-se mestres da teologia política”.

⁵⁷⁰ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 59: “The empire of the Lord Genghis Khan is *de jure* in existence even if it is not yet realized *de facto*. All human societies are part of the Mongol empire by virtue of the Order of God, even if they are not yet conquered. The actual expansion of the empire, therefore, follows a very strict process of law. Societies whose turn for actual integration into the empire has come must be notified by ambassadors of the Order of God and requested to make their submission. If they refuse, or perhaps kill the ambassadors, then they are rebels, and military sanctions will be taken against them.” [Tradução livre]: “O império do Senhor Genghis Khan existe *de jure*, mesmo que ainda não seja realizado *de facto*. Todas as sociedades humanas fazem parte do império mongol em virtude da Ordem de Deus, mesmo que ainda não tenham sido conquistadas. A expansão real do império, portanto, segue um processo legal muito estrito. As sociedades cuja vez chegou a integração efetiva no império devem ser notificadas pelos embaixadores da Ordem de Deus e solicitadas a fazer sua submissão. Se eles se recusarem, ou talvez matarem os embaixadores, então eles são rebeldes e sanções militares serão aplicadas contra eles”.

⁵⁷¹ Idem. [Tradução livre]: “O império mongol, portanto, por sua própria ordem legal nunca conduziu uma guerra, mas apenas expedições punitivas contra súditos rebeldes do império”.

defender a máxima realista de que a força faz o direito, mas, antes, dissimular essa força sob o signo da verdade. Seria justo perguntar se, ao invés de “mestres da teologia política”, como insistia Voegelin, não seriam os mongóis, na verdade, mestres do sarcasmo; uma teologia, afinal de contas, seja política, física ou cosmológica, somente representa uma verdade para os fiéis de sua determinada religião, e aparecerá sempre como retórica pobre para todas as outras pessoas. Que necessidade tinham os mongóis do deus cristão, da verdade ou do direito, especialmente naquele momento em que dispunham do mais temível exército do mundo? Essa, entretanto, é uma questão secundária. Estes comentários seguem somente no sentido de esclarecer que o verdadeiro propósito de Voegelin, ao falar de um “conflito de diferentes verdades”, é sustentar o argumento discreto de que o inimigo que não pode ser convertido, precisará ser combatido, destronado e destruído, embora, naquele momento das considerações essa ainda não parecia uma conclusão óbvia. O leitor precisa ter isso em mente, contudo, especialmente porque, após esta estranha especulação, em seu exemplo seguinte, Voegelin substitui os mongóis pelos marxistas⁵⁷².

O capítulo *Representation and Truth* atinge seu zênite, todavia, quando busca introduzir a contribuição de Platão para a ciência da política naquilo que Voegelin chamou de “princípio antropológico” como algo complementar ao princípio cosmológico do qual se tratou anteriormente:

⁵⁷² VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 59: “In Marxian dialectics, for instance, the truth of cosmic order is replaced by the truth of a historically immanent order. Nevertheless, the Communist movement is a representative of this differently symbolized truth in the same sense in which a Mongol Khan was the representative of the truth contained in the Order of God; and the consciousness of this representation leads to the same political and legal constructions as in the other instances of imperial representation of truth. Its order is in harmony with the truth of history; its aim is the establishment of the realm of freedom and peace; the opponents run counter to the truth of history and will be defeated in the end; nobody can be at war with the Soviet Union legitimately but must be a representative of untruth in history, or, in contemporary language, an aggressor; and the victims are not conquered but liberated from their oppressors and therewith from the untruth of their existence.” [Tradução livre]: “Na dialética marxista, por exemplo, a verdade da ordem cósmica é substituída pela verdade de uma ordem historicamente imanente. No entanto, o movimento comunista é um representante desta verdade diferentemente simbolizada no mesmo sentido em que um mongol Khan era o representante da verdade contida na Ordem de Deus; e a consciência dessa representação leva às mesmas construções políticas e legais que nas outras instâncias de representação imperial da verdade. Sua ordem está em harmonia com a verdade da história; seu objetivo é o estabelecimento do reino da liberdade e da paz; os adversários vão contra a verdade da história e serão derrotados no final; ninguém pode estar legitimamente em guerra com a União Soviética, mas deve ser um representante da inverdade na história, ou, em linguagem contemporânea, um agressor; e as vítimas não são conquistadas, mas libertadas de seus opressores e, com isso, da falsidade de sua existência.”

You are familiar with Plato's often-quoted phrase that a polis is man written large. This formula, one may say, is the creed of the new epoch. To be sure, it is Plato's first word in the matter and by far not his last. But, however much this principle must be limited by the introduction of other ones, and even though concessions must be made to cosmological interpretation and to the truth which, after all, it contains, this is the dynamic core of the new theory. The wedge of this principle must be permanently driven into the idea that society represents nothing but cosmic truth, today quite as much as in the time of Plato. A political society in existence will have to be an ordered cosmion, but not at the price of man; it should be not only a microcosmos but also a macroanthropos. This principle of Plato will briefly be referred to as the anthropological principle.⁵⁷³

A articulação da sociedade em torno dos princípios cosmológico e antropológico cria um tipo de relação metafísica unicamente problemática. Por um lado, enquanto microcosmos, a sociedade é entendida como representação da verdade e da ordem do cosmos; por outro lado, é ela própria, como macroantropos, que é representada pelo homem, como ser social ou como cidadão. A implicação transitiva desse esquema de representação torna o ser social o representante da verdade e da ordem do cosmos, e a mística da teoria política de Voegelin é radicalizada até o limite. A consequência desta mística, embora Voegelin pareça relutar em dizer, é que, “hoje tanto quanto no tempo de Platão”, o representante não é somente o representante da sociedade, entendida como Estado ou povo, mas, através dela, da ordem e da verdade do cosmos. Esse argumento, embora até aqui meramente possível, é em si desconcertante.

É, todavia, o princípio antropológico, diz Voegelin, e não o cosmológico que se torna “o núcleo dinâmico da nova teoria” inaugurada, não pelo próprio Voegelin, mas por Platão. E duas são as aplicações que Platão teria dado ao princípio antropológico, diz Voegelin. Em primeiro lugar, este princípio pode ser utilizado como um instrumento para a interpretação da sociedade. E, em sentido complementar, como consequência do primeiro estilo de utilização, o princípio também pode ser utilizado como um instrumento de crítica social.

⁵⁷³ Ibid. p. 61. [Tradução livre]: “Você está familiarizado com a frase frequentemente citada de Platão de que uma polis é o homem escrito em tamanho grande. Esta fórmula, pode-se dizer, é o credo da nova época. Para ter certeza, é a primeira palavra de Platão sobre o assunto e de longe a última. Mas, por mais que esse princípio deva ser limitado pela introdução de outros, e ainda que devam ser feitas concessões à interpretação cosmológica e à verdade que, afinal, ele contém, esse é o núcleo dinâmico da nova teoria. A cunha desse princípio deve ser permanentemente cravada na ideia de que a sociedade não representa nada além da verdade cósmica, hoje tanto quanto na época de Platão. Uma sociedade política existente terá que ser um cósmio ordenado, mas não ao preço do homem; deveria ser não apenas um microcosmo, mas também um macroantropos. Este princípio de Platão será brevemente referido como o princípio antropológico.”

Enquanto instrumento de interpretação da sociedade, o recurso ao princípio antropológico é tão banal quanto é inútil:

As a general principle it means that in its order every society reflects the type of men of whom it is composed. One would have to say, for instance, that cosmological empires consist of a type of men who experience the truth of their existence as a harmony with the cosmos. That in itself is, of course, a heuristic principle of the first importance; whenever the theorist wants to understand a political society, it will be one of his first tasks, if not the very first, to ascertain the human type which expresses itself in the order of this concrete society. Plato used his principle under this first aspect when he described the Athenian society in which he lived as the sophist written large, explaining the peculiarities of Athenian order by referring them to the socially predominant sophistic type [...].⁵⁷⁴

A ideia de que uma *polis* seja uma versão maior do indivíduo que nela habita converte-se na postulação de que uma sociedade pode ser descrita em termos gerais pelo caráter e pelas inclinações do ser humano concreto que a integra. Essa máxima platônica é bastante conhecida, e ainda hoje existem aqueles que sustentam a consideração moral de que um Estado violento ou desonesto, por exemplo, é assim porque composto de indivíduos igualmente violentos ou desonestos; esta ideia pode ser resumida na máxima: o Estado é o espelho do povo. Esta fórmula banal redonda na responsabilização injusta e fatalista de que um povo merece todas as mazelas de suas condições de vida sob um determinado poder público, porque, afinal de contas, todas essas mazelas são um produto da sua própria torpeza moral. Voegelin, todavia, esconde o pressuposto de que, segundo a aplicação propriamente platônica dessa fórmula, nem todos os seres humanos precisam ser considerados para uma tal apuração; mulheres, infantes, escravos, mercadores, estrangeiros, por exemplo, e mesmo outras categorias demográficas que poderiam, em outras oportunidades, ser incluídas na designação do conjunto da população ou do povo da *polis*, não precisariam, com efeito, ser tomados em consideração pelo diagnóstico mediante o princípio antropológico. Se ele corretamente percebe que, pela aplicação do tal

⁵⁷⁴ VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 61. [Tradução livre]: “Como princípio geral, significa que, em sua ordem, toda sociedade reflete o tipo de homem de que é composta. Seria preciso dizer, por exemplo, que os impérios cosmológicos consistem em um tipo de homem que experimenta a verdade de sua existência como uma harmonia com o cosmos. Isso em si é, claro, um princípio heurístico de primeira importância; sempre que o teórico quiser compreender uma sociedade política, será uma de suas primeiras tarefas, senão a primeira, averiguar o tipo humano que se expressa na ordem dessa sociedade concreta. Platão usou seu princípio sob esse primeiro aspecto quando descreveu a sociedade ateniense na qual viveu como o sofista escrito em letras grandes, explicando as peculiaridades da ordem ateniense referindo-as ao tipo sofístico socialmente predominante [...].”

princípio antropológico, Platão alcança a identificação crítica entre Atenas e os sofistas, e, portanto, a sociedade ateniense é simplesmente uma versão grande do sofista, isso somente é verdadeiro porque a classe dominante desta *polis* é afeita ao apelo da retórica sofista, é educada em todos os assuntos públicos por professores sofistas, e conduz a administração pública segundo as lições sofísticas. Atenas, enquanto macroantropos, é sofista porque os representantes “da verdade e da ordem” ateniense são, direta ou indiretamente, os próprios sofistas. Portanto, como se vê, a *polis* não é simplesmente uma versão grande do ser humano que a integra, mas do representante que a conduz.

É nesse sentido que o uso do princípio antropológico para a interpretação da sociedade pode servir à elaboração de um diagnóstico político. Mas, ainda enquanto instrumento de interpretação da sociedade, este princípio também pode ser utilizado especulativamente para o tratamento de uma sociedade imperfeita. Por isso, na mesma passagem Voegelin também sustenta que Platão:

[...] furthermore, used it in this sense when he developed his Polis of the Idea as the paradigmatic construction of a social order in which should find expression his philosophical type of man; and he, finally, used it under this first aspect when in Republic [...] he interpreted the successive changes of political order as the expression of corresponding changes in the socially predominant human types.⁵⁷⁵

O leitor atento perceberá que algo estranho aconteceu aqui. A aplicação do princípio para o diagnóstico da sociedade ateniense claramente difere da sua aplicação para a especulação de uma sociedade possível, como no caso da “Pólis da Ideia”. Não seria essa utilização do princípio uma manifestação de sua aplicabilidade crítico-social, anteriormente antecipada por Voegelin? Ele realmente não deixa claro, mas é possível especular do que se trata. Vejam bem: mesmo o sofista, o socialista ou o utopista de qualquer tipo, podem recorrer ao princípio antropológico para a postulação de uma sociedade possível com fins de oferecer soluções imaginárias para o que eles acreditam ingenuamente serem os reais problemas da sociedade atual. Essa utilização do princípio antropológico seria meramente dogmática ou gnóstica. Neoplatônico, Voegelin defenderia que somente o verdadeiro filósofo é

⁵⁷⁵ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 61. [Tradução livre]: “[...] aliás, usou-o neste sentido quando desenvolveu sua Polis da Idéia como a construção paradigmática de uma ordem social na qual deveria encontrar expressão seu tipo filosófico de homem; e ele, finalmente, usou-o sob este primeiro aspecto quando em República [...] ele interpretou as sucessivas mudanças de ordem política como a expressão de mudanças correspondentes nos tipos humanos socialmente predominantes.”

capaz de recorrer ao princípio antropológico para realizar a verdadeira crítica da sociedade. Se esta especulação causa suspeita, vejam a passagem seguinte:

Inseparably connected with this first aspect is the use of the principle as an instrument of social critique. That differences of social order come into view as differences of human types at all is due to the discovery of a true order of the human psyche and to the desire of expressing the true order in the social environment of the discoverer. Now, truth is never discovered in empty space; the discovery is a differentiating act in a tightly packed environment of opinion; and, if the discovery concerns the truth of human existence, it will shock the environment in its strongest convictions on a broad front. As soon as the discoverer begins to communicate, to invite acceptance, to persuade, he will inevitably run into a resistance that may prove fatal, as in the case of Socrates. Just as in the cosmological empires the enemy is discovered as the representative of the Lie, so is now, through the experience of resistance and conflict, the opponent discovered as the representative of untruth, of falsehood, of the *pseudos*, with regard to the order of the soul. Hence, the several Platonic types do not form a flat catalogue of human varieties but are distinguished as the one type of true humanity and the several types of disorder in the psyche. The true type is the philosopher, while the sophist becomes the prototype of disorder.⁵⁷⁶

Parece que o significado desta passagem não requeira maiores explicações. A ideia de verdade não é evocada como uma referência à capacidade humana de formular expectativas, mas como exaltação espiritual da figura intelectual do filósofo perante as massas. A confusão apreciada anteriormente não decorre da ideia de que os não-filósofos não sejam capazes de realizar crítica social, mas acontece que seus diagnósticos e reclames são falsos (e até mesmo *mentirosos*), e compõem uma falsa crítica social. Somente Sócrates e Platão eram verdadeiramente críticos sociais. No tempo de Voegelin, não pode haver dúvida: ele era o filósofo; seus adversários eram todos, assim como os sofistas do tempo de Platão, *filodoxos*. Esse termo – *filodoxo* –

⁵⁷⁶ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 63. [Tradução livre]: “Inseparavelmente ligado a este primeiro aspecto está o uso do princípio como instrumento de crítica social. O fato de as diferenças de ordem social aparecerem como diferenças de tipos humanos se deve à descoberta de uma verdadeira ordem da psique humana e ao desejo de expressar a verdadeira ordem no ambiente social do descobridor. Agora, a verdade nunca é descoberta no espaço vazio; a descoberta é um acto diferenciador num ambiente de opinião fortemente compactado; e, se a descoberta diz respeito à verdade da existência humana, chocará o meio ambiente em suas convicções mais fortes em uma ampla frente. Assim que o descobridor começa a se comunicar, a convidar à aceitação, a persuadir, ele inevitavelmente encontrará uma resistência que pode ser fatal, como no caso de Sócrates. Assim como nos impérios cosmológicos o inimigo é descoberto como representante da Mentira, agora, pela experiência de resistência e conflito, o oponente é descoberto como representante da inverdade, da falsidade, dos *pseudos*, no que diz respeito à ordem da alma. Portanto, os vários tipos platônicos não formam um catálogo plano de variedades humanas, mas são distinguidos como o único tipo de humanidade verdadeira e os vários tipos de desordem na psique. O verdadeiro tipo é o filósofo, enquanto o sofista se torna o protótipo da desordem.”

é uma armadilha linguística bastante interessante, posto que esta palavra aparece na poética de Platão, ao menos segundo a interpretação do próprio Voegelin, como um conceito meramente negativo para indicar aquele que seria o adversário do filósofo⁵⁷⁷. A diferença entre o amor ou a amizade pela *sophia* ou pela mera *doxa* era o que deveria caracterizar a diferença entre estas duas vocações, mas um exame detalhado da diferença entre estas virtudes é praticamente impossível de ser realizado por um não especialista. Como Voegelin está dialogando especificamente com o uso platônico dessa terminologia, poder-se-ia remeter o leitor ao bom trabalho de David Wolfsdorf sobre o modo frequentemente ambíguo em que Platão emprega categorias dessa espécie⁵⁷⁸, mas tudo indica que, fundamentalmente, esses conceitos não parecem designar nenhum objeto sobre o qual se pode retirar conclusões particularmente seguras, especialmente para as preocupações políticas referentes à boa condução da administração pública. Sobre a maneira pela qual Voegelin parece se aproveitar da oposição entre *sophia* e *doxa*, parece que ele não pretende ir muito além da oposição entre o conhecimento do filósofo e do não-filósofo que Platão faz sair da boca de Sócrates no quinto livro de *A República*; no lugar de *sophia*, somente, Voegelin acompanha Platão preferindo o termo *episteme*:

Only the knowledge of being “in itself” can truly lay claim to the title of knowledge (*episteme*); the knowledge of being in the manifold of things is opinion (*doxa*). The object of knowledge (*episteme*), thus, is identified by the Parmenidean term “being” (*to on*). What, however, is the object of opining? It cannot be not-being (*to me on*), for of not-being (still following Parmenides) we have no knowledge at all.

⁵⁷⁷ VOEGELIN, Eric. Plato and Aristotle. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 16. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 120: “The loss makes itself felt in the most embarrassing manner in the second pair that we now have to consider, *philosophos* and *philodoxos*. We have philosophers in English, but no philodoxers. The loss is in this instance peculiarly embarrassing, because we have an abundance of philodoxers in reality; and since the Platonic term for their designation is lost, we refer to them as philosophers. In modern usage, thus, we call philosophers precisely the persons to whom Plato as a philosopher was in opposition. And an understanding of Plato’s positive half of the pair is today practically impossible, except by a few experts, because we think of philodoxers when we speak of philosophers. The Platonic conception of a philosopher-king, furthermore, is so utterly strange to us because our imagination substitutes a philodoxer for the philosopher intended by Plato.” [Tradução livre]: “A perda se faz sentir da maneira mais embarçosa no segundo par que agora temos que considerar, *philosophos* e *philodoxos*. Temos filósofos em inglês, mas não filodoxos. A perda é neste caso particularmente embarçosa, porque temos uma abundância de filodoxos na realidade; e como o termo platônico para sua designação se perdeu, nos referimos a eles como filósofos. No uso moderno, portanto, chamamos de filósofos precisamente as pessoas a quem Platão, como filósofo, estava em oposição. E uma compreensão da metade positiva do par de Platão é hoje praticamente impossível, exceto por alguns especialistas, porque pensamos em filodoxos quando falamos de filósofos. Além disso, a concepção platônica de um rei-filósofo é tão estranha para nós porque nossa imaginação substitui o filósofo pretendido por Platão por um filodoxo.”

⁵⁷⁸ WOLFSDORF, David. Plato’s Conception of Knowledge. In *Classical World*, Vol. 5, nº1. Maryland: Johns Hopkins University Press, 2011.

Hence, Doxa is a faculty (*dynamis*) of the soul in between knowledge and ignorance, while its object correspondingly must be a realm between (*metaxy*) being and not-being.⁵⁷⁹

A tese de que a *episteme* consista no conhecimento daquilo que *absolutamente* é, ao passo que a *doxa* apareça como um conhecimento intermediário *entre aquilo que absolutamente é e aquilo que absolutamente não é*, é construída na parte final do quinto livro da *República*, antes aludido⁵⁸⁰. No dualismo platônico, aquilo que absolutamente é, e que sempre é uno e imutável, corresponde à ideia de Ideia ou Forma (*eidon*), que é a realidade essencial – o ser real – por detrás do pano, a medida de todas as coisas múltiplas e transitórias. O filósofo, no sentido platônico da palavra, que é exaltado por Voegelin, faz dessa Forma o *ens realissimum*, mas rejeita aquilo que é dado pelos sentidos como mera ilusão ou sonho. Os filodoxos “se deleitam com belos sons, belas cores e formas e com tudo aquilo que a arte cria e que encerra, porém seu pensamento é incapaz de perceber e abarcar a natureza do belo em si”⁵⁸¹. Esse amor, essa atração sensual pela multiplicidade de sons e cores que é oferecida pelos sentidos o impede de encontrar a verdade por de trás das sensações; seu conhecimento o frustra porque a *doxa*, como um conhecimento imperfeito e intermediário entre conhecimento absoluto e ignorância absoluta, o levará, eventualmente, à julgamentos equivocados e errôneos. Mas o filósofo, que ama somente a verdade enquanto *episteme* ou *sophia*, não precisa temer jamais que seu próprio julgamento sobre qualquer coisa esteja equivocado.

É importante que se conceda que Voegelin estava perfeitamente cônscio de que as experiências que aproximam o filósofo da *episteme* seriam, evidentemente, de caráter religioso. Para Platão, o filósofo não era simplesmente um sábio, mas alguém que reclamava um verdadeiro contato com o divino⁵⁸². As coisas “como elas

⁵⁷⁹ VOEGELIN, Eric. Plato and Aristotle. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 16. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 120. [Tradução livre]: “Somente o conhecimento do ser “em si” pode verdadeiramente reivindicar o título de conhecimento (*episteme*); o conhecimento do ser na multiplicidade das coisas é opinião (*doxa*). O objeto do conhecimento (*episteme*), assim, é identificado pelo termo parmenidiano “ser” (*to on*). Qual é, porém, o objeto da opinião? Não pode ser o não-ser (*to me on*), pois do não-ser (ainda seguindo Parmênides) não temos conhecimento algum. Portanto, Doxa é uma faculdade (*dynamis*) da alma entre conhecimento e ignorância, enquanto seu objeto correspondentemente deve ser um reino entre (*metaxy*) ser e não-ser.”

⁵⁸⁰ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2014, especialmente pp. 242-249 (476a-480a).

⁵⁸¹ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 243 (476b).

⁵⁸² VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 63: “The identification of the true type with the philosopher is a point that must be well understood, because today its meaning is obscured by modernistic prejudices. Today,

realmente são”, “em si mesmas” ou “em absoluto”, somente podem ser reclamadas pela experiência religiosa e pelo abandono da ilusão dos sentidos – esse abandono é o que, na religião cristã ao menos, costuma chamar-se fé. Senão por força de uma doutrina religiosa, somente uma ontologia que reclamasse o verdadeiro domínio das coisas “em si mesmas” poderia libertar o estudioso das amarras da *doxa*. É esta ontologia que se almeja na *New Science*.

A grande armadilha retórica da *New Science*, portanto, era a mesma presente na *República* de Platão. O propósito da distinção entre *doxa* e *episteme* não se dirige ao esclarecimento da natureza específica da segunda frente à primeira, mas ao propósito bem mais mundano de exaltar as qualidades imaginadas do filósofo frente ao fracasso moral do filodoxo; o *spoudaios* de Aristóteles, o homem maduro, também exaltado por Voegelin⁵⁸³, era uma fábula da mesma espécie. É o próprio Sócrates quem, provocando seu aluno Gláucon a seguir em direção à conclusão que aquela discussão exigia, faz-lhe a pergunta para a qual se orienta toda esta retórica:

Uma vez que os capazes de apreender o que é sempre idêntico e imutável em todos os aspectos são os filósofos, enquanto os incapazes de fazê-lo e que vagueiam entre coisas múltiplas e variáveis de todas as maneiras não são filósofos [mas filodoxos, diria Voegelin], qual dos dois grupos deveria conduzir o Estado?⁵⁸⁴

Esta é a maior pergunta retórica da história da filosofia! Quando alguém pergunta “entre pessoas virtuosas e pessoas entregues à vícios morais, quais das duas deveriam governar o Estado”, não está realmente se fazendo uma pergunta; que somente existam duas alternativas, e que uma delas seja moralmente repulsiva, é um evidente truque dedicado ao convencimento mais que ao entendimento em comum. Ou Sócrates era o mais cínico dos personagens da *República*, ou Platão está querendo vender uma ideia. Mas o cinismo da narrativa não se encerra aí. Platão faz com que Gláucon, o aprendiz, convenientemente não saiba como

in the retrospect of a history of philosophy, Plato's philosophy has become one among others. In Plato's intention, his theory did not develop a philosophy of man; Plato was engaged concretely in the exploration of the human soul, and the true order of the soul turned out to be dependent on philosophy in the strict sense of the love of the divine *sophon*.” [Tradução livre]: “A identificação do verdadeiro tipo com o filósofo é um ponto que deve ser bem compreendido, pois hoje seu significado está obscurecido pelos preconceitos modernistas. Hoje, no retrospecto de uma história da filosofia, a filosofia de Platão tornou-se uma entre outras. Na intenção de Platão, sua teoria não desenvolveu uma filosofia do homem; Platão estava empenhado concretamente na exploração da alma humana, e a verdadeira ordem da alma acabou por depender da filosofia no sentido estrito do amor pelo divino *sophon*.”

⁵⁸³ VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 64.

⁵⁸⁴ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2014, especialmente p. 251 (484b).

responder à pergunta, e a devolve ao mestre dizendo: “E qual seria uma resposta adequada para isso?” Sócrates, evitando assumir a clara defesa de uma opinião pessoal, evita responder e oferece para o aluno algumas metáforas espertalhonas que se resumem a comparar a capacidade para o conhecimento da verdade ao dom da visão. Gláucon então responde, como se ele não tivesse sido sorrateiramente guiado a chegar nesta conclusão: “Seria absurdo fazer recair nossa escolha em outros senão os filósofos [...], pois esse próprio conhecimento detido com exclusividade por eles seria, decerto, a maior das superioridades.”

Trágica retórica, portanto, que se pretende vender na *República*. Convém, portanto, apresentar a resistência do próprio Kelsen contra a mística platônica e todas as suas consequências políticas, a qual em tempo transformar-se-á em resistência contra a *New Science* de Voegelin.

5.2.4. “Um mal exemplo!” Kelsen explica como a ordem política almejada por Platão se baseia na mentira

Kelsen, convém dizer, ao debruçar-se sobre as ideias de Platão e Aristóteles, é o menos entusiástico dos filósofos políticos. E, embora ele repetidamente recorra ao estudo desses antigos filósofos, esse recurso sempre aparece marcadamente como reprovação crítica. Essa reprovação, especialmente quando dirigida às figuras de Sócrates e Platão, atinge sua máxima expressão no texto da década de 1930 chamado *Platonische Liebe* (*Amor Platônico*); a viciosidade do ataque se deve ao fato de que Kelsen ataca seus adversários da antiguidade não somente no plano das ideias, mas em seus caracteres pessoais.

Sócrates, que evidentemente é uma figura secundária para os ataques que seriam, na verdade, dirigidos à Platão, é acusado de um desejo patológico de dominar intelectualmente seus pares, de modo especial a juventude:

Questa spinta a dominare sugli uomini si evidenzia anche in tutto il comportamento intellettuale di Socrate, per come ci è possibile ricostruirlo in base agli scritti di Platone e di Senofonte. Certamente, con Socrate, si parla sempre della conoscenza e se egli cerca di incantare lo fa solo per mezzo di discussioni teoriche. Ma ad ispirarle non può essere un interesse oggettivo, visto che la loro inconcludenza (che Platone non si preoccupa mai di nascondere) e il loro carattere prettamente critico e negativo lasciano intendere come, alla base, ci siano soltanto delle mire personali. In tutti i suoi discorsi, Socrate non punta ad altro che a questo: a soggiogare il rivale di turno con la dialettica formale di un gioco virtuoso ed eruditio di domande e

risposte. Una volta dimostrato che l'interlocutore non sa niente, Socrate non ha più nulla da chiedere e può persino divertirsi ad ammettere anche la propria ignoranza. Se è vero, come è stato detto da altri (e forse con grande perspicacia), che il principale intento di Socrate consisteva nel far proseliti, non c'è dubbio che una confessione del genere (quella della propria ignoranza) sia la più strana cui mai qualcuno abbia preso di convertire gli altri. Del resto, bisogna ammettere che, di questa ignoranza, egli ha saputo avvalersi con «patologica volontà di aver ragione». Vediamo infatti come egli cerchi di sopraffare intellettualmente tutti coloro che si pongono sulla sua strada, e come, in tal modo, riesca a sopraffare anche quei giovani che lo ammirano e assistono alle sue dispute.⁵⁸⁵

Esse desejo de dominar, tão natural ao gênero humano, que é consequência do instinto natural de autopreservação transformado no impulso de controle sobre as coisas da natureza e, dentre essas, do próprio ser humano – do próprio sujeito e seu outro – enquanto um obstáculo natural. Na condição de sábio alienado de qualquer possibilidade de influência política em qualquer quantidade significativa, Sócrates satisfaz seu desejo de dominação no teatro de superação intelectual de seus adversários. O prazer da dominação é especialmente acentuado pelo truque retórico afirmar-se um ignorante que nada sabe, de modo que, ao destruir os intelectuais adversários, ainda se os humilha discretamente escarnecedo de sua vaidade. A retórica de Sócrates é apresentada por Kelsen como um jogo pelo qual o filósofo busca elevar-se a si mesmo sobre os demais, seja em sua estima de si, seja em sua reputação perante a platéia. Kelsen entende que esse desejo socrático de dominação intelectual se transforma, no âmbito das predisposições políticas, em um verdadeiro ódio contra a democracia ateniense:

Inoltre, egli non prende apertamente posizione contro una certa dottrina, ma si limita ad un'opposizione indiscriminata, che, tuttavia, è

⁵⁸⁵ KELSEN, Hans. *L'amor platonico*. Bologna: Il Mulino, 1985, p.131-2. [Tradução livre]: “Esse impulso de dominar os homens também é evidente em todo o comportamento intelectual de Sócrates, tanto quanto podemos reconstruí-lo com base nos escritos de Platão e Xenofonte. Certamente, com Sócrates, sempre falamos de conhecimento e se ele tenta encantar o faz apenas por meio de discussões teóricas. Mas não pode ser inspirado por um interesse objetivo, já que sua inconclusão (que Platão nunca se preocupa em esconder) e seu caráter puramente crítico e negativo sugerem que, no fundo, existem apenas objetivos pessoais. Em todos os seus discursos, Sócrates visa apenas isso: subjugar o rival com a dialética formal de um virtuoso e erudito jogo de perguntas e respostas. Uma vez demonstrado que o interlocutor nada sabe, Sócrates nada mais tem a perguntar e pode até divertir-se admitindo também a sua própria ignorância. Se é verdade, como já foi dito por outros (e talvez com grande perspicácia), que a principal preocupação de Sócrates era fazer proselitismo, não há dúvida de que tal confissão (a de sua própria ignorância) é a mais estranha que alguém tenha alegado para converter os outros. Além disso, deve-se admitir que ele soube explorar essa ignorância com uma ‘vontade patológica de ter razão’. De fato, vemos como ele tenta subjugar intelectualmente todos aqueles que se metem em seu caminho, e como, dessa forma, consegue subjugar até mesmo aqueles jovens que o admiram e assistem às suas disputas.”

rivolta principalmente contro i vertici della società ateniese e contro la loro ideologia democratica. Ciò, in seguito, contribuì forse in buona parte al successo che egli riscosse proprio nei circoli dell'aristocrazia e che, da ultimo, gli sarebbe stato fatale. Quando poi egli riserva un identico trattamento anche ai sofisti, scagliandosi contro la loro boria razionalistica, lo fa agendo in modo paradossale, poi ché fra il suo metodo, nella conduzione di una disputa, e quello di un sofista è assai difficile individuare delle differenze. Il metodo è quello del disvelamento e il massimo piacere di Socrate consiste nel far cadere la maschera all'avversario, nel disilluderlo, ma soprattutto nel demolire l'illusione della democrazia.⁵⁸⁶

O amor de Sócrates é, portanto, exposto como *eros dominandi* disfarçado de amor à verdade. Como se vê, Kelsen chega a dizer que, a despeito da crítica socrática ao apego sofístico pela arte racionalista da retórica, é realmente difícil diferenciar a retórica sofista daquele exercício crítico-racionalista típico do próprio Sócrates. A fantasia de que existiria uma diferença fundamental entre a postura socrática e a sofística somente poderia existir na mente vaidosa do próprio Sócrates, que se regozijava em desmascarar a incerteza e a ignorância de seus adversários, mas agarrava-se religiosamente à sua própria máscara de sábio ignorante⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ KELSEN, Hans. **L'amor platonico**. Bologna: Il Mulino, 1985, p.132. [Tradução livre]: “Além disso, ele não se posiciona abertamente contra uma determinada doutrina, mas se limita a uma oposição indiscriminada, que, no entanto, é dirigida principalmente contra os líderes da sociedade ateniense e contra sua ideologia democrática. Isso, mais tarde, talvez tenha contribuído em grande parte para o sucesso que obteve precisamente nos meios da aristocracia e que, em última análise, lhe seria fatal. Quando também reserva o mesmo tratamento aos sofistas, criticando sua arrogância racionalista, o faz agindo de forma paradoxal, pois é muito difícil identificar diferenças entre seu método, na condução de uma disputa, e o de um sofista. O método é o da revelação e o maior prazer de Sócrates consiste em fazer o adversário largar a máscara, em desiludi-lo, mas sobretudo em demolir a ilusão de democracia.”

⁵⁸⁷ KELSEN, Hans. **L'amor platonico**. Bologna: Il Mulino, 1985, p. 132: “D'altronde, pur provando gusto a dissolvere le illusioni, anche Socrate non ne è del tutto esente. Ciò che lo distingue dai sofisti è infatti il tentativo di usare il loro metodo razionalistico in vista di uno scopo irrazionale. Quello che essi negano è anche ciò in cui egli crede ardentemente e che più volte ribadisce con la massima convinzione: il valore assoluto, il bene, la giustizia. Ci crede, pur non potendolo dimostrare razionalmente e pur dovendo ammettere, alla fine, la sterilità dei suoi tentativi. Questo, d'altronde, è anche il motivo della sua professione d'ignoranza: ciò che vorrebbe sapere è inaccessibile alla conoscenza, poiché posto oltre la sfera razionale, cui invece è limitato il suo metodo della formazione logica dei concetti. Del resto, egli non si è mai prefisso di costruire una dottrina positiva, né ha mai ritenuto utile o opportuno elaborarne una in forma scritta, per poi trasmetterla ai posteri. Dunque, se l'unico suo intento consisteva nel sedurre gli uomini con l'effetto immediato delle sue parole, bisognerà dire, in conclusione, che i suoi successi Socrate li ottenne come uomo e unicamente in forza della propria umanità.” [Tradução livre]: “Por outro lado, embora tenha gosto por dissolver ilusões, nem mesmo Sócrates está totalmente isento disso. O que o distingue dos sofistas é, de fato, a tentativa de usar seu método racionalista em vista de um propósito irracional. O que eles negam é também aquilo em que ele acredita ardentemente e repetidamente reitera com a máxima convicção: valor absoluto, bondade, justiça. Ele acredita nisso, embora não possa prová-lo racionalmente e ainda que tenha que admitir, no final, a esterilidade de suas tentativas. Esta, por outro lado, é também a razão de sua profissão de ignorância: o que ele gostaria de saber é inacessível ao conhecimento, pois está situado além da esfera racional, à qual se limita seu método de formação lógica de conceitos. Além disso, ele nunca se propôs a construir uma doutrina positiva, nem jamais considerou útil ou apropriado elaborá-la por escrito, para depois transmiti-la à posteridade. Portanto, se sua única intenção

Correspondentemente, o ideal da pedagogia socrática, que era a *paideia* platônica, aparecia como o desejo de dominar a juventude disfarçado de caridosa medicina moral. Esta ideologia era fundamentada precisamente na ilusão de grandeza espiritual que Sócrates deleitava-se em demonstrar perante seus pares. E esse deleite da dominação intelectual, diz Kelsen, era o único prazer para um Sócrates que não vislumbrava poder dominar seus semelhantes em âmbito propriamente político⁵⁸⁸.

Sócrates, por uma razão ou por outra, reconhecia sua própria impotência pública e, portanto, não ambicionava realizar o salto existencial da pedagogia para a política. Mas, nota Kelsen, esse não era o caso para Platão. Essa diferença entre Sócrates e Platão aparece primeiramente como uma diferença entre o ceticismo socrático e a ontologia platônica perante a verdade-em-si:

consistia em seduzir os homens com o efeito imediato de suas palavras, deve-se dizer, em conclusão, que Sócrates alcançou seus sucessos como ser humano e unicamente em virtude de sua humanidade.”

⁵⁸⁸ Ibid. p. 134: “La vera conoscenza, già per definizione, è consapevole dei propri limiti e dunque inadeguata a fungere quale unico fondamento della virtù. Ma al contrario, la volontà, come volontà di potenza, necessita di una legittimazione per via dell'eterno problema che concerne il dominio dell'uomo sull'uomo. Tale legittimazione, in questo caso, le viene dall'idea per cui dominare gli uomini equivale a migliorarli, a trasformarli da cattivi in buoni, a renderli virtuosi e di conseguenza felici. Per questo, la felicità deve essere identica alla virtù, una vita felice non può essere virtuosa e una virtù deve potersi trasmettere da chi governa a chi è governato. Ma in termini empirici, quel che si può trasmettere non è la volontà o il sentimento, ma solo il sapere: pertanto la virtù deve essere un sapere e deve potersi insegnare. Una massima di questo tipo provvede della giustificazione necessaria tutta la pedagogia socratica. La *paideia* infatti è la figura sociale nella quale l'eros socrático si manifesta come volontà di potenza. Socrate non si rivolge al grande pubblico, non ambisce a un riconoscimento generale, ma limita la sua attività ad una cerchia molto ristretta. Egli non intende piegare o forgiare la volontà degli adulti, non mira a governare, ma ha nell'educazione il suo unico obiettivo. Come il suo eros, anche il suo impulso verso il *kratos* è sostanzialmente atrofizzato, e questo fa sì che la sua passione resti circoscritta entro la sfera pedagogica. Socrate ripete di continuo che non vuole aver nulla a che fare con lo Stato e che la politica non lo interessa: e se è vero che le sue azioni ebbero anche delle ripercussioni politiche, si può sempre supporre che questo non rientrasse fra i suoi propositi immediati.” [Tradução livre]: “O verdadeiro conhecimento, já por definição, está ciente de suas limitações e, portanto, inadequado para servir como o único fundamento da virtude. Mas, ao contrário, a vontade, como vontade de poder, precisa de legitimação por causa do eterno problema do domínio do homem sobre o homem. Essa legitimidade, nesse caso, advém da ideia de que dominar os homens equivale a aprimorá-los, transformando-os de maus em bons, tornando-os virtuosos e consequentemente felizes. Para isso, a felicidade deve ser idêntica à virtude, uma vida feliz não pode ser virtuosa e uma virtude deve poder ser transmitida de quem governa para quem é governado. Mas, em termos empíricos, o que pode ser transmitido não é a vontade ou o sentimento, mas apenas o conhecimento: portanto, a virtude deve ser conhecimento e deve poder ser ensinada. Uma máxima desse tipo fornece a justificativa necessária para toda pedagogia socrática. A *paideia* é, de fato, a figura social na qual o eros socrático se manifesta como vontade de poder. Sócrates não se dirige ao público em geral, não aspira ao reconhecimento geral, mas limita sua atividade a um círculo muito pequeno. Ele não pretende dobrar ou forjar a vontade dos adultos, não pretende governar, mas seu único objetivo é a educação. Assim como seu eros, seu impulso para *kratos* também está substancialmente atrofiado, o que faz com que sua paixão permaneça confinada à esfera pedagógica. Sócrates repete constantemente que não quer nada com o Estado e que a política não lhe interessa: e se é verdade que suas ações também tiveram repercussão política, pode-se sempre supor que isso não fazia parte de suas intenções imediatas.”

Se è vero che fra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C. si assisté a una possente rinascita del sentimento religioso, fino ad allora soffocato dalla sofistica e dalla filosofia della natura, nonché ad un'«onda di reazionaria devozione», ciò fu dovuto al fatto che la religiosità platonica non solo scaturiva dalle tenebre di un senso di colpa legato all'*eros*, ma fu favorita e poté crescere nel tempo sotto l'influsso della tradizione paterna. La religione popolare era per Platone qualcosa di sacro, poiché appartenuta a suo padre e ai suoi antenati. Da autentico conservatore e nemico della democrazia, egli fu tanto ostile alla volontà del popolo, quanto fu sempre propenso ad accettarne la fede, ritenendola indispensabile e non preoccupandosi granché di stabilire se si accordasse o meno con la sua filosofia. Questa religiosità è alla base di tutta la metafisica platonica e al suo calore il non-sapere socratico è rifiuto nella trascendenza platonica del conoscere: la stessa che riguarda soprattutto l'unico oggetto del sapere, il bene, alla portata ormai non della speculazione razionale, ma solo della visione mistica. Col suo slancio entusiastico, questa religiosità traduce il demone socratico, come divinità misteriosa e totalmente soggettiva, nel mistero dell'*agathon* platonico, facendo poi di questo un'idea del bene così elevata da fungere come vera e propria divinità oggettiva. Chiedendosi cosa fosse veramente la giustizia, Socrate non aveva dato una risposta definitiva, ma si era limitato a constatare che una giustizia esiste comunque, che è qualcosa e non nulla e che però anch'essa, come ogni altro oggetto, rimane sostanzialmente inconoscibile. Quello di Socrate, per certi aspetti, era una sorta di scetticismo eroico. Platone invece afferma di sapere cosa sia la giustizia o, per meglio dire, dichiara di averla «veduta». Egli non procede come Socrate e soprattutto non cerca la giustizia nel concetto, ma sostiene di averla già trovata nell'intuizione diretta, ossia nell'idea.⁵⁸⁹

Se o salto do ideal pedagógico para o ideal político não foi inteiramente decorrente dessa mudança de posição perante o problema do conhecimento,

⁵⁸⁹ KELSEN, Hans. **L'amor platonico**. Bologna: Il Mulino, 1985, p. 137. [Tradução livre]: “Se é verdade que entre o final do século V e o início do século IV a.C. houve um poderoso ressurgimento do sentimento religioso, até então sufocado pela sofística e pela filosofia da natureza, assim como uma ‘onda de devoção reacionária’, isso se deve ao fato de que a religiosidade platônica não surgiu apenas da escuridão de um sentimento de culpa ligada a *eros*, mas foi favorecida e pôde crescer ao longo do tempo sob a influência da tradição paterna. A religião popular era para Platão algo sagrado, pois pertencia a seu pai e a seus ancestrais. Verdadeiro conservador e inimigo da democracia, era tão hostil à vontade do povo como sempre disposto a aceitar a sua fé, considerando-a indispensável e não se preocupando muito se concordava ou não com a sua filosofia. Essa religiosidade está na base de toda a metafísica platônica e em seu calor o não-saber socrático é reformulado na transcendência platônica do saber: o mesmo diz respeito sobretudo ao único objeto de conhecimento, a justiça, agora ao alcance não da especulação racional, mas apenas da visão mística. Com seu impulso entusiástico, essa religiosidade traduz o demônio socrático, como divindade misteriosa e totalmente subjetiva, no mistério do *Agathon* platônico, tornando-o então uma ideia do bem tão elevada a ponto de atuar como uma verdadeira divindade objetiva. Interrogando-se sobre o que seria realmente a justiça, Sócrates não deu uma resposta definitiva, mas limitou-se a afirmar que a justiça existe em qualquer caso, que é algo e não nada e que, no entanto, também ela, como qualquer outro objeto, permanece essencialmente incognoscível. A posição de Sócrates era, em alguns aspectos, uma espécie de ceticismo heróico. Platão, por outro lado, afirma saber o que é a justiça ou, melhor dizendo, afirma tê-la “visto”. Ele não procede como Sócrates e sobretudo não busca a justiça no conceito, mas afirma tê-la encontrado já na intuição direta, ou seja, na ideia.”

certamente podemos sugerir, como Kelsen, que aquele foi por esta facilitado. Esta interpretação permite a Kelsen uma leitura da *República*⁵⁹⁰ marcadamente mais crítica que aquela realizada por Voegelin. Em essência, assim como Voegelin faria na sua nova ciência, Kelsen recusa-se a encarar o exercício especulativo da *República* como meramente utópico, i.e., como um conjunto de postulações acerca de como se apresentaria um Estado ideal, caso um Estado desse tipo pudesse se apresentar. Mas onde Voegelin enxerga o fundamento da verdadeira ciência da política, Kelsen é incapaz de ver qualquer coisa além de mera panfletagem política. Ambos concordariam sobre a aplicação crítico-social do princípio antropológico, todavia, no sentido de que o verdadeiro propósito da obra *A República* era a transformação de Atenas, que deveria passar de um Estado dominado pelos ensinamentos dos sofistas para um Estado dominado pela filosofia de Platão⁵⁹¹. Novamente, o problema que surge é que, enquanto Voegelin enxerga nessa transformação a possibilidade de representação da verdade do cosmos, Kelsen a vê como um impulso antidemocrático. Para Kelsen, eram os sofistas – representados pelo relativismo de Protágoras –, e não os platônicos, que seriam os verdadeiros democratas.

⁵⁹⁰ Ibid. p. 147: “L'interpretazione da noi proposta consente di svelare il significato profondo e personale anche di alcuni passi della Repubblica.” [Tradução livre]: “A interpretação que propomos permite revelar o sentido profundo e pessoal de algumas passagens da República.”

⁵⁹¹ KELSEN, Hans. *L'amor platonico*. Bologna: Il Mulino, 1985, p. 150: “Nell'insieme, l'imponente progetto di una costituzione ideale è solo una proposta con cui questo cuore appassionato si offre di servire la sua patria. Ma è un servizio che, in questo caso, dovrebbe effettuarsi attraverso il potere. Se infatti Platone dichiara a più riprese che nello Stato devono governare i filosofi e che «la potenza politica e la filosofia» devono riunirsi «nella stessa persona», lo fa avendo in vista solo la propria filosofia e nessun'altra. I filosofi che nello Stato ideale debbono reggere il governo sono istruiti solo alla filosofia platonica. Lo scopo della loro formazione consiste nella conoscenza dell'idea del bene, che è possibile solo mediante la dottrina platonica delle idee. Tale dottrina, che è il nucleo di tutta la sua filosofia, è sviluppata da Platone proprio nei brani ove egli illustra il noviziato cui si dovranno sottoporre gli eletti, destinati all'attività di governo. Diciamo allora che, per Platone, la formazione mediante la sua filosofia è in fondo il compito principale cui deve provvedere il suo Stato. I filosofi che governneranno lo Stato ideale potranno essere soltanto filosofi platonici: in essi, a governare, sarà lo spirito di Platone, il quale, così governando attraverso di loro, potrà soddisfare idealmente il proprio desiderio di potenza.” [Tradução livre]: “No conjunto, o grande projeto de uma constituição ideal é apenas uma proposta com a qual este coração apaixonado se oferece para servir a sua pátria. Mas é um serviço que, neste caso, deve ser feito pelo poder. De fato, se Platão declara em várias ocasiões que os filósofos devem governar no Estado e que ‘o poder político e a filosofia’ devem se unir ‘na mesma pessoa’, ele o faz tendo em vista apenas sua própria filosofia e nenhuma outra. Os filósofos que no estado ideal devem administrar o governo são educados apenas na filosofia platônica. O objetivo de sua formação consiste no conhecimento da ideia do bem, que só é possível por meio da doutrina platônica das ideias. Esta doutrina, que é o núcleo de toda a sua filosofia, é desenvolvida por Platão precisamente nas passagens em que ilustra o noviziado a que terão de se submeter os eleitos, destinados à atividade de governo. Digamos então que, para Platão, a educação através de sua filosofia é basicamente a principal tarefa que seu Estado deve prover. Os filósofos que governarão o Estado ideal só podem ser filósofos platônicos: neles, para governar, estará o espírito de Platão, que, assim governando por meio deles, poderá satisfazer idealmente seu próprio desejo de poder.”

A distinção platônica entre *doxa* e *episteme* esclarece a questão. O sofismo de Protágoras era uma doutrina da radical igualdade do ser humano. A ideia, declarada por ele, de que o homem seria a medida de todas as coisas, apesar de sua abstração aparente, conduz à opinião de que nenhuma pessoa seja tão radicalmente dessemelhante em proporções e faculdades que se possa justificar nesta superioridade uma prerrogativa de dominação do homem sobre seu outro. Termos como *doxa* e *sophon*, os quais eram certamente utilizados por ele em sentido muito mais mundano que na mística platônica, não precisariam registrar mais que a diferença relativa no grau de preparo, instrução ou perícia, no manuseio público e privado dos conceitos. Quando Platão afasta *doxa* e *episteme*, tornado a primeira mera opinião e a segunda a capacidade mística para o conhecimento da verdade-em-si, o que ele efetivamente opera não é uma distinção entre os métodos ou os objetos do conhecimento, mas entre o ser humano concreto e ele próprio. A radical igualdade humana da sofística é transformada na radical desigualdade entre superiores naturais e inferiores naturais, i.e., entre o filósofo, que faria a verdade reinar, e o filodoxo, cuja incapacidade poderia por a perder-se a própria cidade.

Isso leva ao mais importante argumento que Kelsen lança contra a teologia política platônica. Em algum momento, ele observa:

Il problema fondamentale di tutti gli Stati ideali, compreso quello platonico, è più o meno il seguente: com'è possibile arrivarci partendo dal cattivo Stato del presente? In che modo l'uomo migliore, il vero filosofo, può salire al potere? Per quali vie il primo governo buono deve giungere ad instaurarsi? E una volta che, per miracolo, questo primo passo fosse stato compiuto, come si potrà garantire che, anche in seguito, a governare sarà sempre l'uomo migliore (il vero filosofo) e che il potere rimarrà sempre nelle sue mani?⁵⁹²

É dizer: como deveria um Estado ideal platônico estabelecer-se, e como se garantir que ele não pereça? Com relação a primeira parte da pergunta, sugestões podem ser encontradas em distintos trechos da *República*, e Kelsen se limita a comentar a proposição absurda de Sócrates, docilmente endossada por Gláucon, de desaparecer-se com toda a população da cidade (exceto, naturalmente, os filósofos) mais velha que dez anos de idade como o modo mais rápido de fundar a polis

⁵⁹² KELSEN, Hans. **L'amor platonico**. Bologna: Il Mulino, 1985, p. 152. [Tradução livre]: “O problema fundamental de todos os estados ideais, inclusive o platônico, é mais ou menos o seguinte: como chegar lá partindo do mau estado do presente? Como pode o melhor homem, o verdadeiro filósofo, subir ao poder? De que maneiras o primeiro bom governo deve ser estabelecido? E uma vez dado, por milagre, esse primeiro passo, como garantir que, ainda mais tarde, o melhor homem (o verdadeiro filósofo) sempre governará e que o poder permanecerá sempre em suas mãos?”

perfeita⁵⁹³. Kelsen comenta a passagem somente para demonstrar a centralidade da política pedagógica do projeto autoritário platônico⁵⁹⁴. A segunda parte da pergunta, acerca de como fazer prosseguir este Estado ideal, é ainda mais interessante.

A preocupação aparece no livro oitavo da *República*, quando Sócrates, simulando a virtude das musas, diz: “É difícil a um Estado assim constituído sofrer mudança, porém tudo que nasce perece. Nem mesmo uma forma de governo como essa durará para sempre. Também ela, por certo, acabará se dissolvendo [...]”⁵⁹⁵.

Caso o leitor esteja se perguntando, não seria realmente possível confirmar que Voegelin retira sua preocupação com a possibilidade de “dissolução da sociedade” da preocupação platônica com a “dissolução da pólis”, mas essa é sem dúvida uma possibilidade interessante. O certo é que, aqui, a palavra dissolução decorre de uma escolha poética banal, e poderia ser substituída pelos termos *degeneração, desgaste ou decadência*. Como a fala de Sócrates não se encerra, contudo, nesse aparente fatalismo, ele continua explicando as causas que levarão a pólis a sucumbir perante a pressão dissolutiva. Primeiramente, os cidadãos, quando ocorrer de não serem devidamente educados, desconhecerão o tempo correto de procriar, fazendo com que venham ao mundo crianças imperfeitas⁵⁹⁶. Desde aí estará

⁵⁹³ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2014, p. 325 (541a): “Enviarão todos na cidade que têm mais de dez anos para o campo. Tomarão posse, então, das crianças, que estarão agora livres das maneiras e hábitos de seus pais, e as educarão em seus próprios costumes e leis, que são os que descrevemos. Esse constitui o modo mais rápido e mais fácil de instalar o Estado e a forma de governo discutidos por nós, tornar felizes as pessoas que nele vivem e proporcionar a essas o máximo de benefícios.”

⁵⁹⁴ KELSEN, Hans. **L'amor platonico**. Bologna: Il Mulino, 1985, p. 154: “In un'eventualità del genere, il primo governo non potrebbe esser composto che da Platone e dai suoi discepoli, i primi sudditi sarebbero dei fanciulli e l'attività di governo consisterebbe nella loro educazione. È questa l'idea che, benché inespressa, vediamo serpeggiare nella fantasia politica di Platone.” [Tradução livre: “Em tal eventualidade, o primeiro governo só poderia ser composto por Platão e seus discípulos, os primeiros súditos seriam as crianças e a atividade de governo consistiria em sua educação. É essa ideia que, embora não expressa, vemos rastejar na imaginação política de Platão.”]

⁵⁹⁵ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2014, p. 331 (546a).

⁵⁹⁶ Esse, famosamente, é provavelmente o mais místico e sem sentido de todos os argumentos socrático-platônicos, e não merece maior atenção aqui. Trata-se de uma confabulação completamente irracional sobre a relação entre os ciclos de gestação e os ciclos astrológicos mediada por uma matemática medíocre. Poderíamos observar somente que, por meio dessa mística, Platão une a pedagogia política à uma verdade expressa no cosmos. Ou poderíamos aproveitar a crítica desse misticismo, seguindo o exemplo de Kelsen, para denunciar que esta estranha elucubração cumpre somente a função de impressionar um público irracional com um nem tão atípico arcanismo retórico. Vem em PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2014, p. 331 (546a): “[...] todas as plantas que crescem da terra e também todos os animais que crescem sobre ela apresentam períodos de fecundidade e de seus corpos quanto de suas almas na frequência em que as revoluções de suas órbitas atingem. Um círculo completo, em cursos efêmeros para os de vida curta e contrariamente no caso de seus opositos. Ora, os indivíduos que educaste com o fito de serem os dirigentes de teu Estado, ainda que sábios, não irão – por meio do cálculo somado à percepção sensorial – atinar com a fertilidade e infertilidade da espécie humana, as quais lhes escaparão, de modo que haverá uma ocasião na qual gerarão filhos num período impróprio. Isso porque, para o nascimento de uma criatura divina, há um período ou ciclo

condenada a pólis, posto que, ao suceder a geração dos sábios e seus alunos, por força desse descuido natal, a nova e imperfeita geração, por força de sua ignorância, levará à guerra civil e aos vícios humanos⁵⁹⁷.

Evidentemente, a retórica apocalíptica desta passagem não é nada mais que somente isso mesmo: retórica. Não se trata de uma profecia e uma revelação. O realmente interessante é o simbolismo que Platão utiliza para justificar sua explicação para a decadência da pólis perfeita. O verdadeiro motivo para a queda da pólis, nessa estranha explicação natalista, decorre do descuido com a manutenção da pureza das raças de ouro, prata, bronze e ferro, que é como Sócrates – no seu conto do mito fenício⁵⁹⁸ – havia concebido como operar a distinção natural entre classes ou funções a serem hereditariamente desempenhados para a manutenção da pólis. As raças de ouro e prata, mais escassas e preciosas que as outras, seriam as classes superiores da pólis perfeita – os senhores e seus auxiliares. As raças de ferro e bronze seriam os feios e estúpidos que precisariam ser cuidados e dirigidos pelos seus irmãos superiores. Sócrates se valeria do mito fenício para ensinar aos cidadãos da pólis perfeita a razão de que, apesar de todos eles serem igualmente filhos da mesma terra, à qual devem respeito e zelo, cada um deles possuem traços divinos distintos que exigem um tratamento diferenciado.

Ora, observa, Kelsen: isso é uma *mentira*. Não simplesmente uma falsidade, diga-se de passagem, ou então uma metafísica ou uma “ideologia”. É o próprio Sócrates quem diz que o mito fenício não é mais que “uma daquelas falsidades úteis”, ou “uma nobre mentira” para *persuadir* – e essa é a palavra-chave – “até

compreendido por um número perfeito. Para um ser humano, é o primeiro número no qual são encontrados aumentos por raiz quadrada, compreendendo três extensões e quatro termos de elementos que tornam as coisas semelhantes e dessemelhantes, que fazem que cresçam e minguem e tornam todas as coisas reciprocamente agradáveis e racionais em suas relações mútuas. Desses elementos, quatro e três, casados com cinco, produzem duas harmonias quando aumentados três vezes. Um deles é o produto de fatores iguais tomados uma centena de vezes; o outro de igual extenção numa direção, mas oblongo. Um de seus lados é a centésima raiz quadrada do diâmetro racional de cinco menos um cada um ou a centésima raiz quadrada do diâmetro irracional menos dois cada um. O outro lado é a centésima raiz cúbica do três. Esse número geométrico inteiro controla nascimentos melhores e piores. E quando teus governantes, devido à ignorância disso, unirem noivas e noivos no período equívoco, os rebentos não serão nem naturalmente bem-nascidos, nem felizes.”

⁵⁹⁷ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2014, p. 332 (546d): “A geração mais velha escolherá os melhores desses rebentos, que são, todavia, indignos, e quando assumirem os poderes de seus pais, principiarão, na qualidade de guardiões, a nos negligenciar, dando início pouca atenção à música e à poesia, passando depois a descurar a ginástica, de modo que vossos jovens terão uma educação cultural (música e poesia) inferior. Daí os governantes eleitos entre eles não serão capazes de preservar o teste das raças de ouro, de prata, de bronze e de ferro [...]. A mistura resultante do ferro com a prata e do bronze com o ouro engendrará falta de similitude e desigualdade desarmoniosa, o que sempre gera guerra e hostilidade em todo lugar em que surjam. A dissensão, que o declaramos, é sempre e em toda parte pertencente a essa estirpe.”

⁵⁹⁸ Ibid. pp. 160-162 (414c-417b)

mesmo os governantes, mas se não fosse possível, ao menos o resto do Estado”⁵⁹⁹. Para o muito democrático Hans Kelsen, é a prova máxima da farsa da doutrina política de Platão que o maior dentre os amantes da verdade, e que escarnece daqueles presos nas armadilhas sensuais da vontade e dos sentidos, deseje tanto a materialização de um tipo específico de governo ao ponto de que, para assegurá-lo, ele *precise mentir para todas as outras pessoas do mundo*, ou, ao menos para aquilo que anteriormente vimos Voegelin chamar de *as massas*, as quais não estariam aptas ao desempenho da verdadeira discussão teórica. Arendt, quem também havia especulado sobre a função política da mentira, também parece concordar com o diagnóstico geral que Kelsen faz da filosofia política de Platão⁶⁰⁰.

É difícil resumir em uma terminologia comum o gênero de filosofia política que é advogado primeiro por Platão, e depois por Voegelin. É certo que a tendência autoritária materializada por uma tal filosofia política tem origem provável no fenômeno que Weber chamou de intelectualismo em sua sociologia da religião⁶⁰¹, embora se desconheça uma abordagem político-filosófica propriamente moderna que corresponda à mística desse estilo de argumentação. De fato, o único exemplo que parece minimamente comparável ao de Voegelin, ironicamente, é o igualmente autoritário positivismo de Auguste Comte quando este alcança finalmente a formulação de uma sociedade ideal na qual os filósofos ocupariam uma função diretiva. De fato, Comte é o único que dá o passo decisivo ao defender um tipo humanista de religião política da qual, como se sabe bem, ele próprio seria o sumo-sacerdote. Como quer que se escolha chamar um regime ideal dessa natureza, certamente não será possível chamar-lhe democracia.

⁵⁹⁹ Ibid. p. 160 (414c)

⁶⁰⁰ ARENDT, Hannah. **Verdade e Política**. In Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 292: “Podemos notar, de passagem, que a própria noção de uma ‘nação de filósofos’ teria sido uma contradição em termos para Platão, cuja inteira Filosofia Política, inclusive seus traços expressamente tirânicos, assenta-se sobre a convicção de que a verdade não pode ser obtida nem comunicada entre a massa.”

⁶⁰¹ WEBER, Max. **Economía y Sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 390: “Una religiosidad de salvación puede tener muy bien su primer origen en capas privilegiadas socialmente. El carisma del profeta no está ligado a la pertinencia a un estamento, pero sí está normalmente ligado a un cierto mínimo de cultura intelectual. Las profecías específicamente intelectuales demuestran suficientemente ambas cosas. Sin Embargo, cambia entonces su carácter de un modo regular tan pronto como alcanza al círculo laico que no cultiva el intelectualismo específico y profesional como tal, y más todavía, cuando alcanza a aquellas capas negativamente privilegiadas para las que el intelectualismo es inaccesible social y económicamente. Y se puede marcar un rasgo fundamental general de esta transformación, producto de la inevitable adaptación a las necesidades de la masa: la aparición del salvador personal, divino, divino-humano, y de las relaciones religiosas con él como condición de la salvación.”

Nessa altura da narrativa, não seria necessário demorar-se mais em considerações sobre a crítica de Kelsen ao platonismo político, mas tão somente de imaginar o quanto dessa crítica seria transferível também à nova ciência de Voegelin. Seja o caso, também a ele é devido o sarcasmo da seguinte colocação:

La nota questione di chi sorvegli i sorveglianti è qui ribaltata, in modo abbastanza indicativo, nella domanda: chi può mentire ai bugiardi? Ancora una volta, Platone, che è soltanto uno scrittore, non può far altro che permettere a Socrate di svelare questa menzogna, in risposta alle pressioni di Glucone. Egli non vede che, così facendo, vien meno al proprio scopo e rende irrealizzabile l'idea che si è fatto del governo dello Stato ideale: a questo, infatti, si deve mentire, ma se esso già conosce la Repubblica di Platone, non si può più mentire! Ciò, tranne nel caso in cui il governo non sia Platone in persona. Ma Platone è il reggente supremo, nello Stato ideale sta al di sopra anche del governo e può dunque mentirgli essendo lui il solo cui non si possa mentire.⁶⁰²

A defesa final da suprema verdade somente pode ser garantida pela suprema mentira. Nessa posição, são os sofistas e os positivistas quem, ainda que incertos da verdade-em-si, mas definitivamente cansados da evidentemente malfadada mística por sua busca, podem finalmente dizer: *fiat veritás, et pereat mundus platonensis!*

⁶⁰² KELSEN, Hans. *L'amor platonico*. Bologna: Il Mulino, 1985, p. 156. [Tradução livre]: “A conhecida questão de quem fiscaliza os fiscais é aqui invertida, de forma bastante indicativa, na questão: quem pode mentir aos mentirosos? Novamente, Platão, que é apenas um escritor, não pode fazer nada além de permitir que Sócrates exponha essa mentira, em resposta à pressão de Gláucon. Ele não vê que, ao fazê-lo, falha em seu propósito e torna irrealizável a ideia que tem do governo do Estado ideal: de fato, deve-se mentir para isso; mas se você já conhece a República de Platão, você não pode mais mentir! Isto é, a menos que o governo não seja o próprio Platão. Mas Platão é o governante supremo, no Estado ideal ele está até acima do governo e, portanto, pode mentir para ele, pois é o único a quem não se pode mentir.”

6. CONCLUSÃO

Em 325, Anno Domini, algumas centenas de bispos e outras autoridades religiosas menores reuniram-se na cidade de Niceia para ajustar alguns acordos fundamentais sobre os dogmas do até então bastante disperso cristianismo. A cidade, que seria um palco histórico recorrente para a formulação de grandes acordos internacionais, foi escolhida para este encontro por conveniência do imperador Constantino I, que possuía lá um palacete de refúgio para assuntos não oficiais; e, além disso, a cidade era relativamente próxima de Nicomédia, local da corte onde o imperador passava todo tipo de julgamento oficial. O encontro, promovido pelo próprio Constantino, quem oficialmente presidia a mesa, foi denominado *concílio* pela razão específica de que se esperava dos ajustes dogmáticos – os quais pareciam muito banais para o imperador – que fossem resolvidos por legítimo *consenso* proveniente de *acordo* e não por decisão imperativa. O evento, conhecido hoje como Primeiro Concílio de Niceia, foi posteriormente categorizado de *ecumênico*, e a origem grega da palavra não faz outra coisa que denunciar a pretensão universalista de seus organizadores. Este Concílio foi o primeiro precedente para que, ao largo dos próximos séculos, muitos outros encontros ecumênicos similares em propósito pudessem ser realizados.

Muito a despeito de sua evidente importância para a historiografia eclesiástica e romana, que é a principal razão pela qual o Concílio de Niceia é recordado hoje em dia, as urgências que motivaram sua necessidade deveriam ser também lembradas por aqueles que buscam entender as complexidades socialmente contingentes da relação entre *fé, poder e verdade*. Senão por outra razão, especialmente pelo motivo de que naquele contexto histórico não se vislumbrava ainda a diferenciação lógica ou funcional entre os conceitos relativos de *religião, política e ciência*, tão caros ao pensamento moderno. A principal preocupação dos organizadores do Concílio de Niceia era o suposto ataque ao dogma trinitarista pela seita ariana, representada pelo seu fundador, o ainda muito vivo padre Arius, que tomou parte ativa ao defender sua doutrina em Niceia. Como se sabe, o monoteísmo cristão não era um dogma que estava realmente sendo posto em discussão, mas tão somente como interpretar a divindade do Cristo. Evidentemente, esta é uma discussão muito importante para fé cristã, posto que, diferentemente da divindade metafísica presumida como Pai, cujo conhecimento era acessível somente pela fé, o Filho, sendo de carne e osso, representava a encarnação material do espírito no plano histórico, e sua presença

deveria ser admitida pela experiência direta (daqueles que o conheceram) ou então indireta (por meio de documentos e relatos). O trinitarismo cristão, que é a doutrina oficial da Igreja Católica, baseia-se no conceito de *trindade* que, segundo se ensina comumente, foi um conceito desenvolvido no século II pelo teólogo Tertuliano. Termo latino, a palavra *trindade* é uma construção um tanto idiossincrática, na qual se desconstrói a palavra *unidade* substituindo o radical *uni-* (que indica *unus*, o número *um*) pelo radical *tri-* (que indica *tres*, o número *três*), mantendo-se o sufixo *-dade*, que, assim como o sufixo alemão *-heit* (ou *-keit*), serve de um indicador genérico de *qualidade* ou *em-relação-à-alguma-coisa*, e tem a função de transformar um adjetivo em substantivo, e, como um predicado deste tipo pode ser interpretado simplesmente como *relação*⁶⁰³, é esta *relação* substantiva que é encarada como *fenômeno* ou *entidade*,⁶⁰⁴; o ensinamento popular católico costuma explicar o paradoxo como uma “unidade de três”, querendo simplesmente dizer que a *relação* ou *entidade*, indicada unitariamente pelo sufixo, se refere às três figuras (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) simultaneamente pela razão mística de que elas seriam, de fato, uma única e mesma coisa. Naquele contexto de Niceia, contudo, o Espírito Santo se ignorava quase que completamente, e a discussão sobre o paradoxo trinitarista recaia sobre o dualismo entre Pai e Filho.

Embora este talvez seja um modo inadequado de se tratar o mistério das discussões religiosas, convém admitir que o debate teológico se resumia em uma questão eminentemente linguística. De modo especial, o debate girava entre os termos latinos *pessoa* (*persona*) e *substância* (*substantia*). Para os cristãos latinos, o trinitarismo era explicado pela lição de que as três pessoas eram uma única coisa, ou

⁶⁰³ Entre universal e particular, por exemplo, ou entre entidades de primeira e segunda ordem, na linguagem aristotélica.

⁶⁰⁴ Não sei se ficou perfeitamente claro aqui, mas o caráter exótico da construção desse termo, em minha opinião, consiste em tratar o sufixo *-tas* (-dade) como um substantivo impróprio, e tratar dos radicais *uni-* e *tri-* como meros prefixos com os quais se predica esta entidade. Certamente que o argumento não é tão problemático assim, visto que mesmo no português contemporâneo nós utilizamos estes radicais como prefixos e, também, que é logicamente possível transformar um sufixo em um substantivo se quisermos indicar pela palavra meramente a função que este sufixo costuma operar – no caso, a transformação de adjetivos em substantivos. O mundo greco-romano, por outro lado, não lidava com os problemas linguísticos do substantivo e do adjetivo, mas sim com os problemas filosóficos da substância (ou ente) e dos predicamentos. Que um termo como *trinitas* tenha sido inventado, portanto, especialmente para um propósito tão dogmático, é em si um acontecimento digno de nota. Pensem, por exemplo, na palavra alemã *Öffentlichkeit*, que poderia ser traduzido adequadamente por *publicidade*. Nesta palavra, o sufixo *-keit*, que é, como mencionado, análogo ao *-dade* em português, está cumprindo a função de transformação de um adjetivo – *Öffentlich* (traduzido pelo adjetivo *público*, e que, em si é a junção do verbo *Öffen* e do sufixo *-lich*, cuja função é a transformação de um verbo em adjetivo) – em substantivo. Em um livro famoso de Habermas, contudo, especialmente porque o autor busca tratar do objeto como fenômeno particular, sem nenhuma referência em especial para o adjetivo que dá origem ao termo, convencionou-se por traduzir o termo *Öffentlichkeit* por *esfera pública* em português, ou *public sphere* em inglês.

seja, uma única *substância*⁶⁰⁵. Os gregos, por sua parte, não possuíam palavras perfeitamente análogas, e a armadilha se encontrava mais precisamente no uso do termo *hypóstasis*, que poderia significar tanto *pessoa* quanto *substância*⁶⁰⁶. Havia, é claro, a clara concepção de que a palavra *substantia* poderia ser mais adequadamente traduzida pelo termo grego *ousía*, que é de onde derivamos nossa palavra *coisa*, embora alguns filósofos insistam nos termos *ente* ou *ser*. A tradução de *ousía* para *substantia*, anotamos, foi imortalizada pela tradução de *As Categorias*, de Aritóteles, pelo filósofo latino Boécio, mas essa opção provavelmente seguiria de uma tendência geral do período. De todo modo, não é difícil de imaginar-se a razão pela qual o menos interessado dentre os participantes, que era o próprio imperador, acreditava que a questão era enfadonha e banal, e, na verdade, mesmo o fiel cristão teria razão de ficar um pouco impaciente com a discussão. “Afinal de contas, se a verdade é uma só, e se somos todos de uma mesma fé, por que esse apego desmedido às palavras?”, pensaria o fiel.

Fundamentalmente, no entanto, uma conciliação total era impossível. Arius e seus seguidores insistiam na sua tese de que Pai e Filho seriam duas substâncias, e não somente duas pessoas distintas, o que era considerado uma heresia pela maioria dos participantes. Não assistia à seita ariana o fato de que, na hierarquia oficial da *eclesia* semi-formal, o próprio Arius não estivesse em pé de igualdade com seus adversários. Todavia, como o alto escalão episcopal insistia que o dissenso dogmático não era uma questão de *auctoritas*, mas sim de *veritas*, a questão precisava ser resolvida pelo debate e pelo uso da razão como melhor instrumento para o conhecimento da verdade. E, nesse quesito, Arius demonstrou-se um hábil adversário. Ele conhecia, possivelmente melhor que a maioria dos bispos, os trechos canônicos que fundamentavam sua interpretação da bíblia, e, portanto, o episcopado

⁶⁰⁵ É possível que o português contemporâneo não registre com facilidade a diferença entre *coisa* como *res* e como *substância*; podemos arriscar a opinião de que *res* era a coisa ou o assunto juridicamente relevante e *substância* o objeto do conhecimento. Por outro lado, é igualmente possível que a distinção entre os termos *res* e *substantia* não era, no uso ordinário da linguagem, tão significativo como seria possível presumir.

⁶⁰⁶ Supostamente, a palavra se referia originalmente à uma verdade ou realidade fundamental – algo muito próximo de *arché* (de onde retiramos as palavras arqueologia, arcaico e arquétipo, com uma notável mudança de conotação) – e teria adquirido, somente posteriormente, o sentido da *persona* do latim. A palavra permanece no grego moderno como uma tradução geral para *realidade* ou *existência*, mas o modo geral segundo o qual se utiliza o termo hoje em dia, ao menos em outros idiomas, incluindo também no nosso português (*hipóstase*), geralmente costuma indicar i) a falácia de tomar o *aparente* por *real*, ou então ii) a tendência de *personificação* de certos fenômenos; nesse segundo sentido, podemos diferir a personificação em termos meramente metafóricos (uma ficção; como a do Estado como pessoa) da personificação em termos propriamente religiosos (como presumir uma vontade transcendente na natureza, no universo ou em certos fenômenos naturais – rios, florestas, montanhas, céu e mar, etc.).

não poderia simplesmente desmerecer sua interpretação sem incorrer no risco de prejudicar também a legitimidade de seus próprios textos sagrados.

Supostamente, foi o próprio Constantino, o eterno pragmático, quem finalmente rompeu o impasse buscando um possível compromisso por meio de um termo que não constaria no cânone. Perguntou ele às autoridades eclesiásticas se elas estariam dispostas a concordar com a proposição de que Deus e Cristo, ou seja, Pai e Filho, poderiam ser tratados como pessoas distintas feitas de uma mesma substância, sendo, portanto, *consubstancialis*. A palavra em latim *consubstancialis* corresponderia ao grego *homooúsios*, um termo que havia sido introduzido na teologia do período no segundo século por uma seita cristã amplamente tida por herética: os gnósticos. A maior parte das autoridades presentes concordaram com a terminologia, mas Arius e seus seguidores se recusaram. O concílio decidiu – em contrassenso público⁶⁰⁷, diga-se de passagem – prontamente pela excomunhão e exílio dos arianos para terras distantes, onde sua heresia não pudesse corromper a verdadeira fé cristã. A história, é claro, não se encerraria por aí, e Arius teria a oportunidade de pleitear seu retorno à Nicomédia perante o próprio imperador, que concederia perdão civil sem maiores considerações, embora Constantino tenha deixado claro para ele que, como imperador, não teria a prerrogativa de reverter sua excomunhão. Arius se deu por satisfeito com essa vitória e, em uma espécie de passeio público para demonstrar ao povo que ele havia retornado de seu exílio (e, especialmente, com a graça do imperador), foi afigido por um mal repentino e afastou-se de seus acompanhantes. Seu cadáver foi encontrado pouco tempo depois, e seus seguidores protestavam que ele havia sido assassinado por envenenamento, mas seus detratores insistiam que se tratava de um ato de Deus – a punição divina do mais perigoso dos hereges. As duas hipóteses, cumpre observar, não eram mutuamente excludentes.

No momento, contudo, convém aproveitar a oportunidade para retornar ao texto de Voegelin sobre o conflito entre as verdades, pois parece existir algo ali que, apesar de tudo que foi dito, parece ter sido desprezado pela análise mais minuciosa. Dizia Voegelin que um *conflito entre duas verdades*, embora certamente possível, era absolutamente tão raro – tão *excepcional* – que poucos eram os momentos na história onde eventos dessa espécie poderiam ser contemplados. Ele se sente obrigado a recolher do fundo do depósito da história humana o fracasso diplomático

⁶⁰⁷ Aqueles que discordassem da decisão do episcopado, recusando-se à assinatura da sentença contra Arius, partilhariam de sua punição.

entre o papado de Inocêncio e os líderes mongóis, como se este fosse o exemplo mais conveniente e por nenhuma outra razão. Para Voegelin, os mongóis se provaram “mestres da teologia política” precisamente porque fundamentaram sua própria resistência contra as demandas do vaticano em uma profunda convicção de que sua sociedade, diretamente representada pelo grande Khan, era ela própria representante da verdade de Deus (da alma e da ordem do cosmos). Esse choque entre duas convicções inabaláveis – entre duas verdades –, que além de tudo eram megalomaníacas (ou ecumênicas), impediria qualquer solução racional entre as pretensões conflitantes por meio do acordo e do Direito presumível. Ambas as partes sabiam estar em posse da verdade e, consequentemente, do legítimo direito de domínio. Não haveria coexistência ou compromisso pacíficos, somente distanciamento ou guerra. Mas estamos em posição de suspeitar dos argumentos.

Vejam bem: o conflito entre verdades, ou entre convicções inabaláveis e mutuamente excludentes sobre o que é a verdade e a justiça, longe de ser um evento raro, é de fato ordinário ao ponto de ser banal. É, de fato, possível sustentar francamente a opinião de que esse choque de convicções é na verdade somente uma dessas coisas da vida, e que acontece com quase todas as pessoas, quase todos os dias. Como, no entanto, se poderia objetar tratar-se de um choque de meras opiniões pessoais (de mera *doxa*), e não num desacordo quanto à uma verdade qualificada e de especialista (uma *episteme*), seria um exercício fútil o de defender o pensamento do dia a dia contra a convicção dos especialistas. O melhor seria pautar a objeção, muito menos polemicamente, portanto, no exemplo do Concílio de Niceia, posto que havia também ali um choque de verdades mutuamente excludentes, manifestas nas figuras dos convictos que estariam dispostos a pôr tudo a perder em nome de suas convicções. E este tipo de choque entre verdades, que é na verdade um choque entre teologias ou interpretações teológicas, era constante, senão em toda história da humanidade, certamente em certas disputas doutrinárias políticas e jurídicas que precederam as modernas teorias do Direito e da política; durante o baixo medievo, por exemplo, pensem na doutrina da duas espadas, na teoria dos dois corpos do rei, ou na disputa cristológica para afirmar o monarca como *pai* ou *filho da lei*, a qual se transformaria mais tarde, somente poucas décadas antes de Hobbes, no conflito entre a doutrina absolutista de Bodin e o regicídio advogado pelos monarcômacos após o Massacre da Noite de São Bartolomeu. Todos estes esforços, sob a mais honesta das avaliações, eram pura teologia política. E toda

essa “ciência” – como Voegelin quer chamar – somente desaparece, ou se esconde, com o surgimento da poderosa crítica política de Hobbes, que é – novamente segundo Voegelin – um gnóstico. O conflito entre doutrinas e convicções não se iniciou com o *Leviatã*, mas somente uma rejeição da utilidade política da teologia, a qual é sempre teologia cristã.

Por que, afinal de contas, a disputa teológica entre alexandrinos e arianos não seria um exemplo melhor de conflito de verdades que o exemplo de Inocêncio e dos mongóis? E por que não seria o caso de Bodin e os monarcômacos? A resposta para esta pergunta pode parecer um pouco cínica, mas é quase impossível resistir a tentação de dizê-lo com clareza: ora, alexandrinos e arianos eram todos cristãos e romanos, tanto quanto Bodin e os monarcômacos eram cristãos e franceses. Todos esses grupos e pessoas, em seu devido lugar histórico, eram *consubstanciais*. Trato de usar esta palavra, que como no exemplo do *homooúsios*, indica somente uma *identidade de substância*, tal como Voegelin havia tentado tematizar o tópico desde sua tese doutoral. Nestas disputas entre convicções, os adversários todos pertenciam supostamente não somente à um mesmo reino espiritual, como também estavam sob o julgo de um mesmo soberano temporal. Como no caso de Platão e os sofistas, estas disputas não podem ser caracterizadas de uma legítima disputa entre verdades, mas tão somente entre uma *episteme* e uma *doxa*. Voegelin, não tenham dúvidas, diria que Platão, Bodin e o episcopado de Niceia, eram todos os verdadeiros cientistas políticos de suas épocas, ao passo que os sofistas, os monarcômacos e os arianos, eram os adversários gnósticos. Um grupo está do lado da verdade e o outro da opinião rasteira e da mentira, mas ambos pertencem à uma mesma Sociedade e, portanto, são parte de uma mesma substância, a qual pode ser descoberta pela verdadeira ciência da política, de modo a curar a doença espiritual da desordem. Os mongóis e os cristãos, contudo, não precisam partilhar de uma mesma verdade, e qualquer tentativa de fazê-lo seria fútil. Para o cientista político, os mongóis são uma ameaça externa possível ou atual, mas o revolucionário gnóstico é uma ameaça interna. Que Voegelin tenha dado todas estas voltas com seu misticismo político somente para, então, reencontrar-se com posições políticas basicamente hobbesianas no final do seu caminho, é, sem dúvida, o mais poético dentre os inúmeros fracassos da teoria política contemporânea.

No momento, contudo, será saudável interromper o argumento para esclarecer o tópico com respeito à pesquisa que foi desenvolvida. Precisar-se-á

demonstrar como o argumento se relaciona com uma possível conclusão para a tese, mas para isso será primeiramente necessário prestar as contas pelas palavras que foram postas no papel.

Na introdução, havia-se formulado o problema de pesquisa na seguinte pergunta: em que medida a teoria da democracia explica a crítica de Hans Kelsen à *New Science of Politics* de Eric Voegelin? A hipótese era que, estejam os autores perfeitamente conscientes ou não, o ponto central da disputa é o conceito de democracia e seu poder político transformador – sua essência e valor. Na oportunidade, o reclame poderia ter parecido um tanto excêntrico; “de onde vem esta hipótese”, o leitor deve ter se perguntado. Pois bem, convém uma digressão para esclarecer como inicialmente se chegou à esta investigação.

O leitor que retornar ao texto perceberá que, durante todo o percurso da tese, a pesquisa seguiu com a convicção programada de que o “debate” entre Kelsen e Voegelin não poderia ser reduzido à um desacordo metodológico sobre a natureza das ciências sociais, nem à crítica filosófica e a defesa pragmática da modernidade e suas tendências, nem sobre a natureza do totalitarismo, e especialmente também jamais se poderia desmerecer como produto da vaidade pessoal dos escritores. É claro que, em maior ou menor medida – e agora estamos em posição de avaliar a questão com mais honestidade – quase todas essas hipóteses puderam também ser ao menos parcialmente corroboradas pelas evidências levantadas. A objeção, contudo, permanece em larga medida válida. Se estas questões podem ser tomadas como temas parciais do “debate”, nenhuma delas esclarece o caráter amplo das críticas que Kelsen lança especificamente contra Voegelin.

É preciso saber que, embora Voegelin tenha realmente sido atacado duramente em *Secular Religion*, juntamente com muitos outros filósofos que pretendiam tratar de certas teorias políticas como religiões seculares, o mais poderoso ataque de Kelsen contra a doutrina de Voegelin especificamente deveria ser encontrado na publicação anterior, *A New Science of Politics*. Este ataque não dizia respeito somente à nova categoria do gnosticismo, mas focava na utilização inadequada de doutrinas exóticas, no exagero especulativo falacioso, e, especialmente, da teoria da representação que Voegelin fingia tratar-se da maior novidade. Nesse sentido, é de se lamentar o fato de que o público interessado pelas publicações póstumas tenha absolutamente ignorado que a crítica da teoria voegeliniana de representação já havia sido incluída em *Foundations of Democracy*.

Não somente porque a antiga publicação é uma das mais importantes da carreira de Kelsen, mas especialmente porque é precisamente esta crítica da teoria da representação o núcleo duro da crítica kelseniana, e a chave para compreender sua posição geral perante a suposta novidade científica de Voegelin. As pistas estão lá, acessíveis para o conhecimento público desde 1955. Ninguém teria se surpreendido com a hipótese deste trabalho antes das publicações póstumas, e, no fundo, estas mesmas publicações foram as principais causas que fizeram obscurecer o problema da democracia. A grande ironia, portanto, é que poder-se-ia ter escrito esta tese quase inteira sem consultar-se as novas publicações.

Quais eram as “pistas” que se encontravam na crítica de Kelsen à teoria voegeliniana da representação? Elas são, essencialmente, duas: em primeiro lugar, a conclusão de que o conceito de representação em sentido existencial, sobre o qual tratava Voegelin, não passava daquela designação formal da *Organschaft*. Até aqui, nada de muito significativo, e, como visto, Hanna Pitkin também havia chegado a conclusões muito similares. A segunda questão foi, por sua vez, determinante. Pergunta-se: por que, afinal de contas, Kelsen insistia tanto em saber se Voegelin pretendia referir-se, com o termo *sociedade*, ao *Estado* ou ao *povo*? Lembrem-se do polêmico exemplo do caso soviético. Kelsen estava convicto – e por boas razões – de que Voegelin queria dizer *povo*, mas se escondia atrás da ideia de *sociedade política*, que a todas as pessoas pareceria indicar *Estado*. Na crítica da teoria da representação, esta foi a questão sobre a qual mais se insistiu.

Uma outra pista, cuja importância percebeu-se somente muito tempo depois, decorreu da leitura do antigo livro de Voegelin, *Der Autoritäre Staat*, pouco lembrado entre os juristas e polítólogos do período, mas sem dúvida apreciado pelos estudiosos de Voegelin. O fato de Kelsen aparentemente não ter respondido à publicação seria a razão para se haver originalmente sobreolhado a obra. Infelizmente demorou a chegar o tempo de retornar à obra e descobrir o que ela poderia representar para o “debate”. Em retrospecto, é possível dizer que esta leitura foi, por assim dizer, a descoberta pivotal para a que se pudesse perseguir adequadamente as pistas anteriores. No que concerne sua utilidade para esta tese, existe ali o bastante para que este livro se torne leitura obrigatória para os estudiosos que pretendem retornar, de modo crítico ou dogmático, à *New Science* como a novidade fundante das posições mais maduras de Voegelin. Ele próprio insistiria que se tratou de uma pesquisa desgastante – pouco mais que “trabalho forçado”, diz ele

–, mas, em sua autobiografia, também diz que este foi “my first major attempt to penetrate the role of ideologies, left and right, in the contemporary situation and to understand that an authoritarian state that would keep radical ideologists in check was the best possible defense of democracy”⁶⁰⁸. Esta autointerpretação de Voegelin deve incomodar aqueles que relutam em interpretar o *Der Autoritäre Staat* como um elogio ao autoritarismo. Neste livro, de fato, aparece pela primeira vez uma discussão sua sobre o conceito de representação, que na *New Science* se tornaria o problema fundamental da ciência da política. Naquela oportunidade, contudo, ele somente queria saber se o *Nationalrat* austriaco poderia ser considerado ou não um órgão representante do povo. Também nesta publicação se pode perceber, portanto, que aquela tal “Sociedade” sobre a qual Voegelin trataria misticamente na *New Science*, ainda não teria a oportunidade aqui de dissimular os claramente enunciados termos *povo* e *demos*. Finalmente, ao invés de acusar os positivistas em geral – e Weber em particular – de destruir a “verdadeira ciência da política”, todas as críticas epistemológicas deste livro se voltam contra o neokantismo e o positivismo de Hans Kelsen. Cumpre observar, contudo, que Voegelin ignora por completo a teoria kelseniana da democracia, e a avaliação das ideias de povo e de representação em sentido não-jurídico, tal como havia de fato sido encaminhada pelo seu antigo professor.

Voegelin admite, como indicado na introdução desta tese, que sua relação com Kelsen nunca mais foi a mesma após a publicação de *Der Autoritäre Staat*; por outro lado, admite, na passagem citada acima, que o livro empreende a defesa de uma democracia autoritária, ou então das vantagens do autoritarismo para a manutenção da democracia. Portanto, torna-se difícil ignorar a possibilidade de que o motivo de toda contenda entre os autores possa ser compreendido como um desacordo fundamental quanto ao conceito ou ao projeto de uma democracia possível. No mínimo, esta hipótese haveria de ser mais interessante para o acadêmico contemporâneo que o mero enfrentamento de filosofias da ciência completamente incomensuráveis.

A questão era fascinante, e havia uma série de questões que poderiam seguir dessa estratégia discursiva, mas a simples desonestidade do autor ou sua possível confusão mental não pareciam suficientes para a insistência de Kelsen na questão.

⁶⁰⁸ VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections**. Columbia: University of Missouri Press, 2011, p. 69. [Tradução livre]: “minha primeira grande tentativa em penetrar o papel das ideologias, de esquerda e direita, na situação contemporânea e de entender que um Estado autoritário que mantivesse os ideólogos radicais sob controle seria a melhor defesa possível da democracia.”

Por que, afinal de contas, a questão era tão importante? A questão havia se tornado, também para o investigador, uma pequena obsessão. Estas pistas exigiam investigação. De um levantamento preliminar, recolheu-se a hipótese. Havia, portanto, ocasião e disposição para uma investigação mais ampla e aprofundada. E foi assim que se iniciou este trabalho – como um detetive que segue as pistas para investigar um suspeito.

Desde este ponto do desenvolvimento da tese, contudo, era necessário de lidar com a questão prática da escassez do tempo. Havia um problema, uma hipótese, e também o semblante de algo que parecia suficiente próximo de um método de pesquisa, entendido como um procedimento mais ou menos adequado para a corroboração da hipótese, mas a exiguidade do prazo exigia do recorte temático que se ocupasse de obviar somente as questões mais urgentes, de modo que foi preciso optar conscientemente pelo que incluir e, especialmente, o que excluir da investigação. Não haveria muitas oportunidades para a reavaliação do conteúdo após a elaboração do texto e, portanto, decidiu-se pela estrutura de quatro capítulos na qual se apresenta a versão final do argumento. Cumpre agora avaliar brevemente o que se conseguiu alcançar com estes esforços, mas também aquilo que possivelmente tenha faltado.

Com o primeiro capítulo, pretendia-se demonstrar as posições com as quais os autores estudados na tese enfrentaram o drama continuado da primeira república, desde o período transicional revolucionário até o golpe austro-fascista. Em respeito ao propósito da pesquisa, a intenção com o tema era clara: era preciso recuperar o estudo de Voegelin sobre a transição da democracia parlamentar para o estado autoritário. Voegelin claramente se posiciona em favor do estado autoritário como garantia de uma democracia possível na Áustria, e mais tarde esta sua convicção o levaria à defesa de uma concepção autoritária de democracia. Para além dessa evidente conclusão, todavia, também foi possível resgatar algumas posições gerais de Kelsen em favor da forma federativa de estado e da garantia jurisdicional da constituição, mas também demonstrar de maneira suficientemente clara a sua preocupação com as tendências autoritárias das ideologias do tempo e das pressões reformistas. Todas as demonstrações foram acompanhadas de uma apresentação geral de certos eventos históricos, mas também de atores políticos conservadores cuja ambição se expressava na semântica dos dilemas correntes (*centralismo versus federalismo, parlamento versus corporativismo etc.*).

Deixou-se, todavia, de abordar uma série de assuntos que outras pessoas poderiam acreditar igualmente ou até mesmo mais urgentes. O modo como as pautas liberais se apresentaram na segunda metade do século XIX, como também as razões de seu fracasso, seria um desses assuntos. O antisemitismo, possivelmente, seria outro. O casamento entre nacionalismo conservador e antisemitismo tradicional seria, inclusive, um dos principais motivos pelos quais o *Anschluss* ocorreria com tamanha facilidade com 1938. É difícil, todavia, imaginar se o apoio de Karl Renner à tomada alemã da Áustria, por exemplo, teria se dado por esperança nacionalista⁶⁰⁹, por alguma medida de antisemitismo, ou por retaliação contra o golpe autoritário e a perseguição dos socialdemocratas. É inteiramente possível que todas essas razões sejam confluentes. Após a segunda guerra, inclusive, Renner retoma seu papel ativo na reconstrução da república, mas os dilemas da nacionalidade são varridos para debaixo do tapete da história, juntamente com a responsabilização política dos austríacos pela perseguição aos judeus. A aliança pragmática entre judaísmo e socialdemocracia é um tema ainda mais problemático, posto que os judeus eram francamente mais liberais que socialistas, e boa parte da esquerda era tão antisemita quanto os conservadores. Kelsen era o exemplo a ser discutido; como se sabe, ele não somente sofreu perseguição por suas origens judias, como também era pessoalmente próximo de certos políticos de esquerda (como Renner e Seitz), mas essa proximidade que também era em certa medida política nunca preveniu sua dura crítica pública aos socialistas no plano intelectual, e eles respeitosamente retribuíam o desafeto. Também, nem todos os socialistas eram marxistas – como nos mostram certos exemplo do Círculo de Viena –, e o obscurecimento analítico das categorias político-demográficas de *judeu*, *marxista*, *liberal*, *socialista*, *esquerdista* e *socialdemocrata*, provavelmente só serviu para auxiliar os conservadores a unirem-se contra uma classe de inimigos em comum. Diz o ditado: *politics make strange bedfellows*, mas a articulação de interesses contraditórios em torno de uma pauta comum é típica da democracia e não deveria levar à sobrevaloração dessas sobreposições. Em pequena nota, faltou também a oportunidade para tratar sobre a estranha e feliz anomalia que era a Viena do início

⁶⁰⁹ BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 233: “One could also approve of the long-sought union of Austria with Germany without approving of Nazism. There had been a strong pan-German tradition among not only Austrian German nationalists, but also progressive liberals and socialists, many of whom felt torn between despising Hitler and welcoming the the fact of *Anschluss*. Renner approved *Anschluss*, and even liberal jewish exile such as Heinrich Gomperz could express satisfaction at the fact of Austria’s ‘reunion’ with Germany.”

do século XX, que seria chamada *Viena Vermelha* durante a primeira república. Era um verdadeiro centro intelectual e artístico do tipo mais raro, mas dificilmente seria um fator determinante para esta investigação.

O enfoque do segundo capítulo seria ajustado em torno do conceito de nacionalismo. Novamente aqui, o propósito foi claro: o objeto central da filosofia política nunca foi, como pretendia Voegelin, a representação política propriamente dita, mas sim o objeto que se pretende representado na observação. Trata-se de descobrir o intermediário entre o observador e o fenômeno indireto da observação. A ideia de nacionalismo é útil inclusive porque auxilia situar a discussão no tipo de dilema que era central para política continental de modo geral, mas também austríaca em particular. A verdadeira utilidade da ideia de *nacionalismo*, contudo, decorre da própria natureza do objeto enquanto princípio ou reclame político, posto que tematiza a precisa relação entre *povo* (ou nação) e *Estado*, que eram precisamente os termos que estariam obscurecidos, e possivelmente indiferenciados, no conceito voegeliniano de *Sociedade* tal como apresentado na *New Science*. As posições de Voegelin que se havia recuperado no primeiro capítulo pareciam indicar claramente que Voegelin seria um *nacionalista teórico*, uma espécie academicamente extinta hoje em dia, mas o fato de ele não firmar esta posição claramente é, na verdade, a circunstância que se pretendia enfatizar mais adequadamente. A filosofia política de Voegelin, bem como sua teoria da representação, como saltaria aos olhos no último capítulo, pareceriam seguir mais em direção ao *estado teocrático* (outro tipo analiticamente problemático) que ao *estado-nação* em suas apresentações mais maduras. No segundo capítulo, contudo, bastou tratar de sua posição como um tipo confuso de *proto-nacionalismo*, que é algo como *quase-nacionalismo*, ou melhor, uma posição teórica que sustenta categorias e preocupações típicas do nacionalismo do período, mas que aparentemente reluta em retirar destas as mesmas conclusões e remédios ofertados pelos nacionalistas. O resgate desta confusa posição permite, mais uma vez, o confronto direto com o *antinacionalismo* de Kelsen, quem, em última análise, prescindiria completamente do conceito de *povo*, senão como uma ficção útil, e ignoraria conscientemente a retórica da *nação*; de fato, Kelsen critica duramente certas proposições teóricas nacionalistas como *grosseiras ficções políticas*.

Existe também alguns assuntos que infelizmente não se pôde abranger com maior clareza neste capítulo. As ideias de *nação* e *nacionalismo*, hoje um pouco

antiquadas, não somente teriam recebido tratamento sociológico-historiográfico na segunda metade do século passado, como também haviam sido discutidas por uma boa parte dos teóricos políticos e sociólogos do período. Tentou se demonstrar, é claro, com os exemplos inusuais de Mises, Bauer e Renner, que a questão era da mais alta importância mesmo entre os politólogos não-conservadores, mas é justo se perguntar agora se não haveria sido igualmente conveniente tratar dos escritos de Schmitt, Weber, Glumpowicz e Spann. Sem dúvida, em virtude do prazo, buscou-se evitar textos em alemão, mas foram tantos os textos neste idioma que acabaram incluídos na pesquisa que quase parece que se escolheu ignorá-los por preguiça. Também, ao recorrer, mesmo que provisoriamente, ao texto de Gellner para uma abordagem geral ao conceito de nacionalismo, seria melhor que se tivesse mais paciência ao tratar do conceito weberiano de Estado, bem como da abordagem sociológica de Durkheim, dos quais Gellner tanto depende conceitualmente⁶¹⁰. Essa não investigação somente se justifica pela opinião de que o esforço tomaria tempo demais e pouco acrescentaria ao trabalho – e, talvez, somente para deixar sua exposição mais longa e confusa.

No terceiro capítulo, tratou-se da controvérsia em torno do método e do positivismo, e não há como esconder que o capítulo foi um enorme fracasso em múltiplos sentidos. A exposição terminou por ser radicalmente idiosincrática e inconclusiva, e já se imaginava que este poderia ser mesmo o caso. O fracasso do capítulo se deve em parte à ignorância e despreparo do autor para tratar do tema, e também é preciso admitir que qualquer má compreensão minha pode ter decorrido de algum tipo de preconceito pessoal quanto ao assunto. Pois, com sinceridade, este terceiro capítulo havia sido reservado para uma discussão de epistemologia somente pela razão de que uma discussão de epistemologia provavelmente seria exigida, e a pesquisa pareceria irresponsável se não o fizesse. Não é à toa, contudo, que o capítulo termina por admitir um tipo de *stand-off* metafísico entre a exigência do método e a crítica de sua fetichização. De minha parte, estaria confortável em conceder uma preferência geral pela posição “positivista”, desde que se tome em consideração que o impasse metafísico não se pode resolver sem um claro apelo mais à prática do que à lógica. Estou firmemente com a segunda das teses *ad Feuerbach* de Marx: *a verdade não é um problema de teoria, mas de prática*; parece ser possível emendar, contudo, que não é somente um problema de prática

⁶¹⁰ GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

econômica (de produção e distribuição de riqueza), mas de prática democrática (de garantir a autodeterminação política em função das hipóteses mais robustas sobre a realidade circundante). É na esfera pública, como justificação e propósito, que a verdade adquire sentido, e a derradeira opção metodológica pelo critério de demarcação envolve mais do que a felicidade e o sucesso das ambições pessoais. Em outras palavras, não se trata do que *eu* posso esperar, como se perguntava Kant⁶¹¹, mas do que *nós* podemos esperar uns dos outros. A verdade tem valor para mim precisamente pela razão de que ela deveria ter valor para as demais pessoas. Assim sendo, o fracasso desse capítulo exige um certo compromisso quanto ao assunto no capítulo seguinte.

Existe uma série de questões, também é preciso mencionar, que não se conseguiu incluir no terceiro capítulo, embora também pareceriam importantes. Uma certa exaustão com a temática provavelmente preveniu um maior engajamento com a noção de neutralidade axiológica desde a perspectiva de Weber e, também, de aprofundar a posição kelseniana de diferenciação entre juízos descriptivos e juízos de valor. Uma comparação com a concepção positivista de *significado*, ou com a discussão de Kauffmann sobre a “torre de marfim” dos cientistas sociais, seria igualmente útil, provavelmente. Mas se assumiu este risco para poder seguir adiante sem ter de reestruturar o capítulo ainda mais outra vez. A questão toda se resume mesmo em um resignar-se com o fato de que o assunto é complexo e cansativo demais para uma abordagem mais estendida. Por outro lado, lamenta-se profundamente o abandono da discussão de um assunto em particular, que envolvia a postulação de um possível progressismo por parte de Kelsen que, caso fosse real, teria a infeliz consequência de aproximar o dualismo metodológico kelseniano da retórica comteana de superação da metafísica pela ciência. A cruz da discussão, contudo, estaria na demonstração de que, a despeito de uma certa falácia do progresso das concepções científicas – que decorre de uma má compreensão sobre a transformação científico-revolucionária dos paradigmas científicos –, a concepção comteana de progresso, em virtude de sua insistência na manutenção e avanço da

⁶¹¹ KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, B833. Trata-se da segunda de suas famosas três perguntas fundamentais. Não por menos, estas três perguntas podem ser encontradas ao final da *Critica da Razão Pura*, precisamente quando Kant começa a investigar a possibilidade de realizar o salto da filosofia da razão pura para a filosofia da razão prática, e como se adotra uma posição favorável a esta possibilidade, a filosofia da razão prática – que é grosseiramente o problema da segunda pergunta (o que eu devo fazer?), sobre a moral – deverá se apresentar como filosofia da razão prática pura.

ordem social, estaria bem mais próxima da posição político-filosófica defendida pelo próprio Voegelin, muito mais que do possível progressismo ingênuo de Kelsen. Evidentemente, não houve possibilidade de alocar uma tal investigação no contexto de uma discussão ampla acerca do método e do positivismo, a qual já se encontrava bastante confusa em seus próprios termos. Parece, portanto, que também este abandono colaborou mais que prejudicou a corroboração de nossa tese principal.

No último capítulo, finalmente, recuperou-se todos os assuntos discutidos nos três capítulos anteriores. Cada discussão isolada deveria tomar seu lugar na narrativa e na corroboração da hipótese. A verdadeira surpresa do capítulo, contudo, é que além da discussão sobre a relação entre teoria da representação e teoria da democracia, o que já deveria ser suficiente para a defesa da hipótese postulada, também se descobriu a oportunidade de discutir a relação entre representação, democracia e verdade. E não foi por menos.

Como se pôde perceber, Voegelin não estava realmente tentando realizar, por meio do seu conceito de representação em sentido existencial, o sonho nacionalista de representação do povo simplesmente. Na mística de Voegelin, o *representante verdadeiro* é também o *representante da verdade*; e a verdade representada é a verdade do cosmos, de Deus e da alma. O autoritarismo político-filosófico de Voegelin, apesar de sua proximidade com as especulações schmittianas, se encontra finalmente com sua verdadeira paternidade espiritual em Platão. Assim, platicamente, o problema da epistemologia se transforma no problema fundamental da política. É em nome da *episteme* filosófica que o neoplatonismo de Voegelin busca coibir a *doxa* dos que não estariam existencialmente habilitados ao conhecimento da verdade por detrás do pano – a verdade da Forma ou do *Eidos*. A verdade se torna o valor supremo, a substância a ser conhecida e preservada da estupidez e da desonestidade dos sofistas e positivistas.

Kelsen, que havia ignorado as passagens onde este perigoso argumento toma forma, por outro lado, nos legou sua poderosa crítica contra o platonismo político. Deve ter ficado claro que, para ele, é a disputa permanente da *doxa* que caracteriza uma verdadeira democracia. “Democracia”, diz ele, “é discussão”⁶¹²; poderia ter emendado: “portanto, deixe o sermão para as igrejas”. Procuramos, certamente, sempre deixar algum espaço de interpretação para o leitor, mas acreditamos que esteja suficientemente claro que, ao menos para Kelsen, o preço a pagar pela

⁶¹² KELSEN, Hans. Fundamentos da democracia. In **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 26: “democracia é discussão”.

suprema verdade, que é o bem máximo para o neoplatonismo de Voegelin, é a suprema mentira, i.e., a mentira que um único filósofo acredita estar moralmente autorizado a contar para todas as demais pessoas. Enfim, parece suficientemente claro que, na concepção kelseniana de democracia, o mito fenício de Platão é fundamentalmente substituído pela máxima kantiana de “pensar com os outros”; a verdade autoritária dá lugar à verdade democrática.

É possível concluir dizendo timidamente que, se é verdade que esta investigação, em seu formato final, está longe de ser perfeita, também parece adequado sugerir que, em maior ou menor medida, foi possível demonstrar e confirmar a hipótese de trabalho com algum grau de sucesso. No mínimo, estabeleceram-se alguns critérios segundo os quais a hipótese poderá ser testada por outros intérpretes.

Retorna-se agora, finalmente, ao exemplo anterior do Primeiro Concílio de Niceia. Existe um bom número de lições a serem tomadas do episódio. Em primeiro lugar, o pragmatismo de Constantino I lega uma lição importante sobre a relação entre verdade, representada pela organização eclesiástica, e poder, representado pelo império em sua máxima expressão. A lição é que a relação entre verdade e poder é funcionalmente complexa, de modo que a primeira aparece em um dado momento como o mais alto valor político, e em outro como um capricho completamente dispensável. É possível ir além e dizer, todavia, que se a verdade aparece como um meio para o império, ele é percebida como um fim em uma democracia – ou coisa do tipo.

Em segundo lugar, notem que conciliação não era realmente o propósito do concílio. A busca pela verdade rapidamente se converte na destruição de um adversário político, seja pelos remédios do exílio e da excomunhão, seja pela técnica do assassinato. A manutenção do dogma é um valor mais alto para o fanático que a manutenção da liberdade de pensamento; por isso que o Concílio de Niceia foi sequer cogitado, e por isso Arius precisava desaparecer. Na mais cínica das interpretações, seria possível recorrer aos conceitos de *episteme* e *doxa*, não como *conhecimento* e *opinião*, mas como o *dogma a ser preservado* e o *dogma que deveria ser abandonado*.

Em terceiro lugar, nenhuma das duas partes postulava também o direito de permanecerem equivocadas, fosse esse o caso. Alexandrinos e arianos estavam convictos de suas verdades religiosas o bastante para levar suas crenças às últimas

consequências; e a destruição dos adversários, caso necessária, estaria certamente justificada como *ultima ratio*. Era precisamente assim que os conservadores (e, também, certos marxistas) encaravam as disputas políticas no início do século passado, e esse certamente era o caso na Áustria e na Alemanha. Havia a percepção de que a democracia parlamentarista seria um evento transitório e que eventualmente uma determinada mundividência (representada por um partido específico, por exemplo) superaria o impasse das discussões parlamentares por uma doutrina específica que seria esposada pela nação. A lógica do partido único (que não é um partido político em nenhuma acepção da palavra) seria justificada precisamente por este pressuposto. Essa posição eventualmente redundaria na admissão mais extremista da máxima de que os fins justificam os meios. Na mais dramática das consequências, o extermínio político revolucionário, no qual se persegue os dissidentes, se torna perfeitamente análogo ao expurgo religioso, no qual se persegue os hereges. Nesse sentido, existe um conjunto de filósofos políticos liberais (como Locke, Stuart Mill, Voltaire e Rousseau, por exemplo) que geralmente são lembrados por suas defesas gerais da tolerância política e religiosa, mas é importante notar que é Kelsen quem faz do princípio da tolerância não somente o postulado de defesa dos meios contra os fins – ou, nas palavras de Bobbio, de defesa das regras do jogo –, mas também a pedra de toque da democracia.

Finalmente, o episódio de Niceia apresenta a verdadeira justificação para as ideias de *neutralidade axiológica* e *objetividade das ciências sociais*. A possibilidade de conhecer a verdade exige que a ontologia e o essencialismo sejam substituídos pela possibilidade de proposições racionalmente justificáveis. Certamente é verdade que nós próprios, enquanto indivíduos, nos beneficiamos imensamente do raciocínio saudável, mas a questão vai mais além. Na filosofia kantiana, a máxima de pensar *por si mesmo* redundava na postulação do entendimento como *intelecção* e, portanto, na responsabilidade de ajustar nossa intuição à crítica permanente dos conceitos, os quais deveriam ser ultimamente deriváveis das categorias ou conceitos puros do entendimento. Isso seria orientar-se no puro pensamento. Na máxima seguinte, pensar *com os outros*, a ideia de entendimento como *intelecção* dá origem ao entusiasmo quanto a possibilidade de entendimento em comum ou da superação dialógica da razão pessoal. Corresponde a este entusiasmo a defesa kantiana da liberdade de expressão pela interessante razão de que a restrição da comunicação seria virtualmente indistinta da restrição do pensamento.

Em verdade, seria possível finalmente dizer que Voegelin não era um democrata, e não somente porque ele desprezava a importância do sufrágio e da representação parlamentar, mas especialmente porque ele despresava igualmente a manutenção dos direitos políticos das minorias, e, nesse sentido, estava convicto de que não precisava disputar a esfera pública pelo debate racional. Sua posição era certamente pedagógica, posto que ele poderia se restringir a ensinar o caminho para a verdade para os capazes, aconselhando somente que se silenciasse os incapazes; mas também era metafísica, no sentido mais triste da palavra, porque apegava-se a ideia de que haveria uma verdade essencial que seria evidente ao sábio mas escapava aos destreinados, os quais deveriam buscar abrir mão de sua autonomia para ser conduzidos pelas mãos mais capazes. Como Platão, Voegelin não somente afirma a cognoscibilidade de uma tal essência, mas afirma tê-la visto. “Oras,” deveriam dizer-lhe, “aqui é Rodes, salta aqui. Estamos esperando!” Para Kelsen, não haveria outro caminho para a democracia que a crítica pública e permanente da verdade, científica ou não, como também dos dogmas religiosos e políticos. Ou talvez fosse mais adequado a dizer que esta atividade crítica é precisamente o que torna a democracia o caminho para a verdadeira liberdade política do indivíduo em sua medida de participação nas decisões públicas.

Para terminar, seria justo dizer algumas poucas palavras sobre a atualidade do debate aqui estudado. Os diversos temas trabalhados no esforço de compreendê-lo foram objeto de algumas das disputas intelectuais mais ricas do século passado. Disputas que, todavia, não se resolveram de modo definitivo. Por isso mesmo é um pouco estranho ter de constatar que, a despeito destes grandes impasses, o debate em si, cuja amplitude somente conhecemos à pouco mais de uma década, já pode parecer um artefato de séculos passados. O motivo desta impressão parece ser um certo desgaste geral com as temáticas, mas não é preciso um esforço muito grande para descobrir que muitas dessas posições ainda encontram devotos ativos, vociferantes ou tímidos, dentro e fora das universidades. Fora das universidades, esses assuntos, agora bastante exauridos de qualquer gramática teórica ou filosófica específica, sobrevivem no imaginário e nos discursos políticos rasteiros, e quando estes assuntos emergem na esfera pública, ao menos hoje em dia, sempre parecem para o estudioso uma espécie de caricatura das antigas ideias. É natural sobreolharmos as fraseologias cristológicas e as evocações nacionalistas, por exemplo, como manifestação de despreparo e até mesmo de ignorância política, mas

é precisamente a persistência deste tipo de retórica na esfera pública que as torna particularmente perigosas. Não existe boa razão para se supor que estes fantasmas sejam menos perigosos hoje em dia do que foram antigamente, mesmo que as universidades agora dêem pouca atenção aos assuntos.

Dentro das universidades os perigos são diferentes. Posições bastante assertivas relativas aos temas discutidos são cultivadas em círculos especializados nas mais diversas áreas do conhecimento, e, com efeito, é possível que se assuma que uma posição anti-positivista localmente cultivada, por exemplo, representa algum tipo de grande consenso acadêmico. De outro modo, se é verdade que as vertentes de conservadorismo político do tipo estudado aqui caíram – demasiado tarde – em descrétilo acadêmico, também é verdade que, em exemplos específicos, certas postulações parecem ser aceitas muito acriticamente por parte dos especialistas. Nesse sentido, por exemplo, Schmitt é o exemplo a ser discutido. Não somente sua posição geral antiliberal e antipositivista causam boas impressões inclusive em certos intelectuais de “esquerda”, mas parte da literatura jurídica continua encampando posições muito próximas das suas. Se fala de constituição em sentido formal e histórico, por exemplo, e ainda se insiste na figura legitimante do *poder constituinte*. Também é possível descobrir uma insistência na questão atrapalhada de saber se a guarda constituinte é uma função “jurídica” ou “política”, sem maiores compromissos com essa terminologia.

Os assuntos, enfim, são muito vivos e correntes, não importa o quanto velhos eles possam parecer. Na atualidade da estrutura política, de modo especial, dois assuntos aqui discutidos são especialmente perigosos. O velho mito da *nação* ainda é a regra informadora geral da geopolítica, e o nacionalismo, há tempos assassinado no plano da filosofia, ainda encontra representantes bastante barulhentos, dentro e fora dos Estados. No mínimo, é preciso dizer que o “patriotismo”, a virtude ingênua e aparentemente negligível do “amor à pátria”, é ainda reforçado em muitos discursos políticos ao redor do globo como se fosse uma espécie de “virtude cívica”, e igualmente entre conservadores e progressistas. Mais preocupantemente, o velho autoritarismo conservador, que se pretendia o remédio final da “democracia”, tem reaparecido com novas vestes e em novas fraseologias ao longo das últimas duas décadas. E, para dizer o mínimo, as circunstâncias assustam.

É preciso confessar, portanto, que esta pesquisa foi, ela própria, realizada em função de uma preocupação geral com a atualidade dessas velhas pautas. Preocupa

ao pesquisador, mais do que à pesquisa propriamente dita, que o futuro venha a se parecer muito com o passado. É a ocasião para se admitir, portanto, que a força animadora desta pesquisa foi o espírito da democracia, um espírito de compromisso não somente para com aquilo que por vezes se chama “democracia liberal”, mas com o Estado Democrático de Direito – a grande vitória histórica do ser humano sobre seu lobo interior, e a vitória da razão sobre o poder. Não somente isso, de fato. Temos um sonho de uma democracia plena, global, participativa, sem fronteiras ou povos, na qual cada indivíduo em sua dignidade pessoal apareça como fim último da ética da humanidade, e na qual os direitos humanos (e outros mais), e não somente aqueles inseridos nas constituições como *fundamentais*, firmem-se como uma poderosa barreira contra a barbárie e o autoritarismo. Um mundo desse tipo ainda está por ser alcançado, mas se por um lado precisamos trabalhar para avançar o projeto de sua implementação, por outro devemos manter acesas as luzes da memória e da crítica democrática, precisamente para que os demônios antes exorcizados não voltem a assombrar o presente.

O quanto distantes estamos realmente de um curto-circuito democrático desse tipo? Dentro e fora das universidades, os jovens conservadores do Brasil atual prestam suas homenagens ao pai adotivo-espiritual do conservadorismo brasileiro, e por meio de suas obras, eles se reencontram com pensadores como Eric Voegelin e Miguel Reale. Em círculos políticos de base, ainda mais descolados do rigor das discussões acadêmicas, estes mesmos jovens compartilham em sites e em redes sociais não somente os textos políticos mais antigos e pedantes de Reale, mas até mesmo os programas e cartas de Plínio Salgado. Nunca se esperou dessa juventude que fosse inteligente, mas tão somente apaixonada pelos ideais e pelas frases de efeito. Ora, acrescenta-se o fermento dessa paixão ao caldeirão profano de inflamado nacionalismo e desgosto pelo partidarismo político, e veremos os efeitos químicos dessa receita para o desastre.

Nos últimos anos vimos tentativas de uma renovação de base do integralismo, mas, francamente, qualquer outra nomenclatura que se apresente como novidade poderia desempenhar o mesmo papel de envenenamento ideológico da democracia. Não apareceu a oportunidade de dizer-lhe nessa pesquisa, até porque não parecia pertinente, mas o integralismo brasileiro de Salgado e Reale era, enquanto movimento, espiritualmente irmão aos fascismos italiano e austríaco, somente faltou-lhe a ocasião para transformar-se também no grande devaneio autoritário

tipicamente europeu-continental. Estavam presentes na sua propaganda política todos os elementos simbólicos gerais que indicamos na retórica dos conservadores europeus do período, incluindo: o medo vermelho, a hegemonia espiritual do cristianismo, o nacionalismo exacerbado como busca da unidade espiritual da nação, o antipartidarismo acompanhado de uma defesa do corporativismo político, e, de modo geral, o autoritarismo como remédio ou caminho para a “verdadeira democracia”. Salgado sentiu-se traído por Getúlio Vargas, que, em vista do seu apoio à ditadura do *Estado Novo* (que fora também inspirada na experiência portuguêsa), retribuiu-lhe o favor com a censura e o fechamento da Aliança Integralista. Mas, em minha opinião, o integralismo teria merecido um destino pior. Bastou a irônia histórica da perseguição política daqueles que exigiam a perseguição de seus adversários políticos? Foi justamente esse silenciamento que postergou o necessário declínio político da doutrina, e, por consequência, o que garantiu sua infeliz sobrevida. A perenidade do movimento, que já é hoje mais que uma curiosidade histórica, somada às novas circunstâncias e o recurso às velhas fraseologias, nos apresentam um prognóstico preocupante. Aquelas criaturas pequenas e nauseabundas, que podiam ser pisadas no porcelanato e no concreto das universidades, começam agora a sair dos esgotos da democracia em quantidade tamanha que, de fato, haveríamos de nos perguntar se não representam finalmente um tipo de risco epidemiológico.

Não é o caso de dizer que devemos aprender com o passado. Mas os riscos do presente são a prova de fracassamos em ter aprendido a lição correta nos momentos mais urgentes. É preciso, portanto, insistir na atualidade do debate, não por mera curiosidade acadêmica, mas para entender o que faz de um regime político uma democracia, e, acima de tudo, o que faz de uma democracia um valor político de primeira ordem – com efeito, o maior deles. A democracia é a dignidade do homem, não como animal político ou social, mas como indivíduo perante seus pares. Não há como negar que o ser humano individual precisa de si mesmo e dos outros, tanto quanto necessita água, nutrição e oxigênio. Mas ele não precisa de uma nação, de uma verdade ou de uma religião, e muito menos precisa proibir que seus semelhantes tenham uma nação, uma verdade e uma religião diferente das suas. Uma boa medida de liberdade como autonomia, igualdade como tolerância e fraternidade como cooperação, é o que se espera. Por isso pedimos mais democracia, e por isso pedimos uma democracia cada vez mais democrática. E, de todo modo, democracia hoje, amanhã e sempre.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Against Epistemology**: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies. Translated by: Willis Domingo. Cambridge: MIT, 1985.

ALLINSON, Mark. Germany and Austria since 1814. London and New York: Routledge, 2015.

ANDERSON, Perry. **Lineages of the Absolutist State**. London: NLB, 1974.

ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARISTÓTELES. **As Categorias**. Edição trilíngue. Trad.: Fernando Coelho. Florianópolis: UFSC, 2014.

ARNOLD, Eckart. Nachwort: Voegelins „neue wissenschaft“ im lichte von kelsens kritik. In: KELSEN, Hans. **Secular Religion**. Mörlenbach: Springer Verlag/Wien, 2004.

AUSTRIA. [Constituição (1920-1934; 1945-)]. **Bundes-Verfassungsgesetz Republik Österreich**. Wien, Österreich: Konstituierende Nationalversammlung, 1920.

BACK, Mateus Di Palma; MARTINI, Sandra. A contradição funcional do princípio de relativismo na obra política e jurídica de Hans Kelsen. In **Nomos**, Vol. 17, n. 2. UFC, 2017.

BACK, Mateus. No berço do constitucionalismo societal: recuperando o diálogo de David Sciulli com a sociologia da dominação de Max Weber. In ROCHA, Leonel Severo; COSTA, Bernardo. **O futuro da constituição**. Porto Alegre: Fi, 2021.

BAUER, Otto. **The Question of nationalities and Social Democracy**. Traduzido por Joseph O'Donnell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

BELLER, Steven. **A Concise History of Austria**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014 .

BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. São Paulo: Unesp, 2006.

BONAVIDES, Paulo. Curso de Direito Constitucional. 15ª ed. Belo Horizonte: PUC, 2016.

BRAUNTHAL, Julius. **The Tragedy of Austria**. London: Victor Gollancz, 1948.

CARNAP, Rudolph. Physikalische Begriffsbildung / Physical Concept Formation. In CARNAP, Rudolph. **The Collected Works of Rudolph Carnap**; Volume I: Early Writings. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- CARTER-SINCLAIR, Michael. "All the German Princes Driven Out!" The Catholic Church in Vienna and the First Austrian Republic. *In* MILLER, Paul; MORELON, Claire. **Embers of Empire**: Continuity and Rupture in the Habsburg Successor States after 1918. New York: Berghahn, 2019.
- CARTY, Anthony. Alfred Verdross and Othmar Spann: German Romantic Nationalism, National Socialism and International Law. *In European Journal of International Law*, Volume 6, Issue 1, 1995.
- DAHL, Robert. The science of politics: New and old. **World Politics**, v. 7, n. 3, p. 479–489, 1955.
- DREIJMANIS, John. Introduction. *In* WEBER, Max. **Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations**. New York: Algora, 2008.
- DURKHEIM, Emile. **The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method**. London: Macmillan, 1982.
- FEYERABEND, Paul. **Against Method**. London: Verso, 2001.
- GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- GIERKE, Otto (von). Political Theories of The Middle Age. London/New York: Cambridge University Press, 1958.
- GOODMAN, Nelson. **Fact, Fiction and Forecast**. Cambridge/London: Harvard University, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. **A Lógica das Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEMPEL, Carl Gustav. On the Logical Positivists' Theory of Truth. *In Analysis*, Vol. 2, nº 4. Oxford: Oxford University Press, 1935.
- HEMPEL, Carl Gustav. The old and the new 'Erkenntnis'. *In Erkenntnis*. 1975.
- HENNIS, Wilhelm. The pitiless 'sobriety of judgement': Max Weber between Carl Menger and Gustav von Schmoller – the academic politics of value freedom. *In History of the Human Sciences*, Vol. 4, nº 1. Sage, 1991
- HOBSBAWN, Eric. Nações e Nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Unesp, 2000.
- HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University, 2007.
- JARDINE, Murray. Sight, Sound, and Participatory Symbolization: Eric Voegelin's Political Theory as an Attempt to Recapture the Speech-Dimension of Human

Experience. *In* PETRAKIS, Peter; EUBANKS, Cecil. **Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns**: Searching for Foundations. Columbia: University of Missouri, 2004.

JELLINEK, Georg. **Teoría general del Estado**. Trad.: Fernando de los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Traduzido por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KAUFMANN, Felix. The significance of methodology for the social sciences. *In Social Research*, Vol. 5, nº 4. New York: The New School, 1938.

KAUFMANN, Felix. Unified Science. *In Social Research*, Vol. 6, nº 3. New York: The New School, 1939.

KELSEN, H. **Von Wesen und Wert der Demokratie**. Tübingen: Verlag von C. J. B. Mohr, 1920.

KELSEN, Hans. **Die soziologische und die juristische Staatsidee**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Estado**. São Paulo: Saraiva, 1938, p. 58.

KELSEN, Hans. **Society and Nature**: A sociological inquiry. Chicago: University of Chicago Press, 1943.

KELSEN, Hans. Absolutism and relativism in philosophy and politics. *In The American Political Science Review*, v. 42, n. 5, p. 906–914, 1948.

KELSEN, Hans. **Pure Theory of Law**. Berkeley: University of California, 1967.

KELSEN, Hans. **L'amor platonico**. Bologna: Il Mulino, 1985.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad.: Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

KELSEN, Hans. **General Theory of Norms**. Oxford: Clarendon, 1991.

KELSEN, Hans. Una fundamentación de la sociología de Derecho. *In Doxa*: Cuadernos de Filosofía de Derecho, nº 12, 1992.

KELSEN, Hans. Essência e Valor da Democracia. *In A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Fundamentos da democracia. *In A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Dios y Estado. *In Ensayos sobre Jurisprudencia y Teología*. México: Fontamara, 2004.

KELSEN, Hans. **A New Science of Politics**: Hans kelsen's reply to eric voegelin's "new science of politics". a contribution to the critique of ideology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2004.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad.: João Baptista machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KELSEN, Hans. Die Staatslehre des Dante Alighieri. *In Hans Kelsen Werke*. Vol I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

KELSEN, Hans. Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. *In Hans Kelsen Werke*. Vol II. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

KELSEN, Hans. Die soziologische und die juristische Staatsidee. *In Hans Kelsen Werke*. Vol III. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

KELSEN, Hans. Replica. *In* FEBBRAJO, Alberto. **Verso um conceito sociológico di diritto**. Milano: Giuffrè Editore, 2010.

KELSEN, Hans. Die Verfassungsgesetze der Republik Deutschösterreich – Teil 1. *In Hans Kelsen Werke*, Band 5. Tübingen: Mohr Sieback, 2011.

KELSEN, Hans. Die Verfassungsgesetze der Republik Österreich – Teil 4. *In Hans Kelsen Werke*, Band 5. Tübingen: Mohr Sieback, 2011.

KELSEN, Hans. **Secular Religion**: A polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as "new religions". Mörlenbach: Springer Verlag/Wien, 2012.

KELSEN, Hans. Das Proportional(wahl)system. *In Hans Kelsen Werke*, Band 4. Tübingen: Mohr Sieback, 2013.

KELSEN, Hans. A garantia jurisdicional da Constituição. *In Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KELSEN, Hans. A pressão pela reforma constitucional. *In Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KELSEN, Hans. A jurisdição constitucional e administrativa a serviço do Estado federativo segundo a nova Constituição federal austríaca de 1º de outubro de 1920. *In Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KELSEN, Hans. As linhas fundamentais da reforma constitucional (I). *In Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KELSEN, Hans. **Autobiografia de Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018

- KITCHEN, Martin. **The Coming of Austrian Fascism**. London: Routledge, 2016.
- KITZ, Arnold. **Das Princip der Strafe in seinem Ursprunge aus der Sttlichkeit**: Eine philosophisch-juristische Abhandlung. Oldenburg: Druck und Verlag der Schulzeschen Buchhandlung, 1874.
- KONDERT, Reinhart. **The Rise and Early History of the Austrian Heimwehr** (tese de doutorado). Texas: Rice University, 1972.
- MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MENGER, Carl. **Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics**. New York: New York University Press, 1985.
- MERTON, Robert K. Review. *In The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. (Sem informação de editora): 1945.
- MÉTALL, Rudolf Aladár. **Hans Kelsen**: Vida y obra. México: UNAM, 1976.
- MISES, Ludwig (Von). **Nation, State and Economy**: contributions to the politics and history of our times. Tradutor: Leland B. Yeager. New York: New York University Press, 1983.
- NEURATH, Otto. PHYSICALISM: The Philosophy of the Viennese Circle. *In The Monist*, Vol. 41, nº 4. [Sem local]: Heleger Institute, 1931.
- NEURATH, Otto. Foundations of the Social Sciences. *In International Encyclopedia of Unified Science*, Vol II, nº 1. Chicago: University of Chicago, 1944.
- NIETZCHE, Friedrich. **Thus Spoke Zarathustra**: A Book for All and None. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- PARSONS, Talcott. Review. *In Harvard Law Review*, Vol. 58, nº 1. Cambridge: Harvard Law Review Association, 1944.
- PITKIN, Hanna. **The Concept of Representation**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1972.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2014.
- POPPER, Karl. The Poverty of Historicism I: A Criticism of Historicist Methods. *In Economica*: New Series, Vol. 11, nº 42. Londres: Blackwell, 1944.
- POPPER, Karl. The Poverty of Historicism II. *In Economica*: New Series, Vol. 11, nº 43. Londres: Wiley, 1944.
- POPPER, Karl. The Poverty of Historicism III. *In Economica*: New Series, Vol. 12, nº 46. Londres: Wiley, 1945.

- POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.
- PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge University, 1984.
- RENNER, Karl. State and Nation. In: NIMMI, Ephraim. **National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics**. London: Routledge, 2005.
- ROERMUND, Bert (van). Kelsen, secular religion, and the problem of transcendence. **Netherlands Journal of Legal Philosophy**, v. 2, p. 100–115, 2015.
- SANDOZ, Ellis. **The Voegelinian Revolution**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981.
- SARLET, Ingo Wolfgang. Do poder constituinte e da mudança (reforma e mutação) constitucional. In SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2017.
- SCHLICK, Moritz. Meaning and Verification. In **The Philosophical Review**, Vol. 45, nº 4. Duke University, 1936.
- SCHLICK, Moritz. **General Theory of Knowledge**. New York/Wien: Springer, 1974
- SCHMITT, Carl. The Way of the Total State. In **Four Articles: 1931-1938**. Corvallis: Plutarch Press, 1999.
- SCHMITT, Carl. **State, Movement, People: the Triadic Structure os the Political Unity**. Corvallis: Plutarch Press: 2001.
- SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Durham: Duke University Press, 2008.
- SCMITT, Carl. **Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus**. Berlin: Duncker & Humboldt, 2010.
- SCHMOLLER, Gustav. Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften. In **Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich**. Leipzig: Siebenter Jahrgang, 1888.
- SCHUSCHNIGG, Kurt. **Farewell Austria**. London: Cassel and Company, 1938.
- SIMMEL, Georg. Über sociale Differenzierung: sociologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig: Duncker & Humblot, 1890.
- SIMMEL, Georg. **Einleitung in die Moral Wissenschaft**: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1892.

- TAYLOR, Alan John Percival. **The Habsburg Monarchy 1809-1918**: a history of the Austrian Empire and Austria-Hungary. London: Hamish Hamilton, 1948.
- THOMASSEN, Bjørn. Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen's futile exchange with Eric Voegelin. *In History and Theory*, n.51. Connecticut: Wesleyan University, 2014.
- VAIHINGER, Hans. **The Philosophy of 'As if'**: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. New York: Harcourt, Brace & Company, 1935.
- VOEGELIN, Eric. What is Political Reality? *In VOEGELIN, Eric. Anamnesis*. Traduzido por Gerhart Niemeyer. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.
- VOEGELIN, Eric. **The New Science of Politics**: An introduction. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.
- VOEGELIN, Eric. The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989.
- VOEGELIN, Eric. The Change in the Ideas on Government and Constitution in Austria since 1918. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 4: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State. Tradutora: Ruth Hein. Columbia: University of Missouri Press, 1989.
- VOEGELIN, Eric. On the Form of the American Mind. *In The Collected Works of Eric Voegelin, Vol 1*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1995
- VOEGELIN, Eric. The Political Religions. *In The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5*. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- VOEGELIN, Eric. Plato and Aristotle. *In The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 16*. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- VOEGELIN, Eric. Science, Politics, and Gnosticism. *In The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5*. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- VOEGELIN, Eric. The Austrian Constitutional Reform of 1929. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 8: Published Essays 1929-1933. Columbia: University of Missouri Press, 2003.
- VOEGELIN, Eric. Max Weber. *In The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 8: Published Essays 1929-1933*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.
- VOEGELIN, Eric. Interaction and Spiritual Community: a Methodological Investigation. *In The Collected Works of Eric Voegelin, Vol 32*: The theory of governance and other miscellaneous papers, 1921-1938. Columbia/London: University of Missouri, 2003.

- VOEGELIN, Eric. Natural Law in Political Theory: Excerpts from the Discussion. In **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 33: The Drama of Humanity and other miscellaneous papers. Columbia: University of Missouri Press, 2004.
- VOEGELIN, Eric. The spiritual and political future of the western world. In: **The Collected Works of Eric Voegelin**. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004.
- VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin**, Volume 30: Selected correspondence 1950-1984. Missouri: University of Missouri, 2007.
- VOEGELIN, Eric. **Autobiographical Reflections**. Columbia: University of Missouri Press, 2011.
- WARAT, Luis Alberto. **A pureza do poder**. Florianópolis, UFSC, 1983.
- WEBER, Max. The Meaning of “Ethical Neutrality” in Sociology and Economics. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949.
- WEBER, Max. “Objectivity” in Social Science and Social Policy. In **The Methodology of the Social Sciences**. Illinois: The Free Press, 1949.
- WEBER, M. **Economía y Sociedad**: Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- WEBER, Max. Politics as a Vocation. In **Max Weber’s Complete Writings on Academic and Political Vocations**. New York: Algora, 2008.
- WIEDERIN, Ewald. Das Notverordnungsrecht des Bundespräsident. In **Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs**, nº 8. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2018.
- WOLFSDORF, David. Plato’s Conception of Knowledge. In **Classical World**, Vol. 5, nº1. Maryland: Johns Hopkins University Press, 2011.