

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/367966836>

ORDEM POLÍTICA EM HERMAN DOOYEWEERD

Thesis · November 2022

CITATION

1

READS

89

1 author:



[Anderson Paz](#)

Faculdade Internacional Cidade Viva

48 PUBLICATIONS 16 CITATIONS

SEE PROFILE

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ORDEM POLÍTICA EM HERMAN DOOYEWEERD

ANDERSON BARBOSA PAZ

JOÃO PESSOA-PB

2022

ANDERSON BARBOSA PAZ

ORDEM POLÍTICA EM HERMAN DOOYEWEERD

Trabalho de Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial da obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Dr. Vitor Somavilla.

Discente: Anderson Barbosa Paz.

Matrícula: 20211022602.

JOÃO PESSOA-PB

2022



Universidade Federal da Paraíba
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA Nº 1

Aos sete dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e dois, às 14h00min, no Google Meet, instalou-se a banca examinadora de dissertação de Mestrado do aluno ANDERSON BARBOSA PAZ. A banca examinadora foi composta pelos professores Dr. LUCAS MELLO CARVALHO RIBEIRO, FAESA (Vitória/ES), examinador externo à instituição, Dr. GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO, UFPB, examinador externo ao programa, Dr. ABRAHAO COSTA ANDRADE, UFPB, examinador interno, Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS, UFPB, presidente. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do professor Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, de imediato solicitou ao candidato que iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada Ordem Política em Herman Dooyeweerd, marcando um tempo de 30 minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o professor Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS, presidente, passou a palavra ao professor Dr. LUCAS MELLO CARVALHO RIBEIRO, para arguir o candidato, e, em seguida, ao professor Dr. GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO, e, em seguida, ao professor Dr. ABRAHAO COSTA ANDRADE, para que fizessem o mesmo; após o que fez suas considerações sobre o trabalho em julgamento; tendo sido aprovado o candidato, conforme as normas vigentes na Universidade Federal da Paraíba. Outrossim, a banca examinadora solicita que fique registrado seu juízo sobre a excelência do trabalho apresentado, com recomendação para publicação. A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa, no prazo de 30 dias; sem modificações.

Assinado digitalmente por LUCAS MELLO CARVALHO RIBEIRO
Pelo Dr. Membro da Banca Examinadora
Localidade: PARÁIBA, Cidade Universitária
O tempo é: 11/2022 18:30:28

Dr. LUCAS MELLO CARVALHO RIBEIRO, FAESA (Vitória/ES)

Examinador Externo à Instituição

Dr. GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO, UFPB

Examinador Externo ao Programa

Dr. ABRAHAO COSTA ANDRADE, UFPB

Examinador Interno

Dr. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS, UFPB

Presidente


ANDERSON BARBOSA PAZ

• Mestrando

Emitido em 07/11/2022

ATA Nº 001/2022 - CCHLA - DF (11.01.15.03)
(Nº do Documento: 1)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 09/11/2022 19:45)
ABRAHAO COSTA ANDRADE
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
2169403

(Assinado digitalmente em 09/11/2022 19:41)
VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARRÓS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1337054

(Assinado digitalmente em 09/11/2022 20:08)
GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1058442

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: 1,
ano: 2022, documento (espécie): ATA, data de emissão: 09/11/2022 e o código de verificação: 9ac1f70e0e

**Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

P348o Paz, Anderson Barbosa.

Ordem política em Herman Dooyeweerd / Anderson
Barbosa Paz. - João Pessoa, 2022.

127 f.

Orientação: Vitor Sommavilla de Souza Barros.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Herman Dooyeweerd. 2. Ordem política. 3.
Filosofia da Ideia Cosmonômica. I. Barros, Vitor
Sommavilla de Souza. II. Título.

UFPB/BC

CDU 124.1:32(043)

RESUMO

Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi um filósofo neerlandês que, em diálogo com a filosofia alemã e o pensamento neocalvinista, desenvolveu uma reflexão original sobre as leis e a ordem do cosmos. A filosofia de Dooyeweerd é conhecida como “Filosofia da Ideia de Lei” ou “Filosofia da Ideia Cosmonômica”. A partir de sua teoria modal – que identifica quinze aspectos ônticos em que coisas concretas, eventos, relações e esferas sociais funcionam ou existem – Dooyeweerd desenvolveu uma filosofia político-social crítica às teorias sociais individualistas e universalistas. O problema da presente pesquisa é: que objeto teórico caracteriza a filosofia político-social de Herman Dooyeweerd? A hipótese de investigação é que a preocupação político-social dooyeweerdiana diz respeito ao “problema da ordem”, *i.e.*, a identificação teórica da ordem político-social nos limites das normas transcendentais divinas. O objetivo é analisar a concepção de Herman Dooyeweerd sobre a ordem político-social. Argumenta-se que a filosofia política de Dooyeweerd nem é nem se preocupa em ser comunitarista. O interesse de Herman Dooyeweerd é apreender teoricamente, a partir da análise da estrutura dos modos de experiência, quais são os princípios, as estruturas, as funções e a natureza das coisas, dos eventos e das relações e esferas sociais. Dooyeweerd busca compreender a estrutura típica de cada relação social, a fim de compreender os princípios de uma ordenação política plural e harmoniosa. Conclui-se que a preocupação da filosofia político-social de Herman Dooyeweerd é a compreensão da ordem dentro dos parâmetros cosmonômicos da criação divina.

Palavras-chave: Filosofia da Ideia Cosmonômica; Herman Dooyeweerd; Ordem Política.

ABSTRACT

Herman Dooyeweerd (1894-1977) was a Dutch philosopher who, in dialogue with German philosophy and neo-Calvinist thought, developed an original reflection on the laws and order of the cosmos. Dooyeweerd's philosophy is known as "Philosophy of the Law-Idea" or "Philosophy of the Cosmonomic Idea". From his modal theory – which identifies fifteen ontic aspects in which concrete things, events, relationships and social spheres function or exist – Dooyeweerd developed a political-social philosophy critical to individualist and universalist social theories. The problem of the present research is: what theoretical object characterizes the social-political philosophy of Herman Dooyeweerd? The research hypothesis is that the dooyeweerdian socio-political concern refers to the "problem of order", *i.e.*, the theoretical identification of the socio-political order within the limits of divine transcendental norms. The objective is to analyze Herman Dooyeweerd's conception of the political-social order. It is argued that Dooyeweerd's political philosophy neither is nor is concerned in being communitarian. Herman Dooyeweerd's interest is to theoretically apprehend, from the analysis of the structure of modes of experience, what are the principles, structures, functions and nature of things, events, relationships and social spheres. Dooyeweerd seeks to understand the typical structure of each social relationship, in order to understand the principles of a plural and harmonious political ordering. It is concluded that the concern of Herman Dooyeweerd's socio-political philosophy is the understanding of order within the cosmonomic parameters of divine creation.

Key-words: Philosophy of the Cosmonomic Idea; Herman Dooyeweerd; Political Order.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. A FILOSOFIA DA IDEIA COSMONÔMICA DE HERMAN DOOYEWEERD .	6
1.1 APONTAMENTOS BIBLIOGRÁFICOS E CONTEXTUAIS	6
1.1.1 O meio intelectual de Herman Dooyeweerd	6
1.1.2 Dooyeweerd <i>até</i> a publicação de sua obra magna (1935-36)	11
1.1.3 Dooyeweerd <i>após</i> a publicação de sua obra magna (1935-36)	13
1.2 TEORIA MODAL DOOYEWEERDIANA.....	17
1.2.1 Crítica ao postulado da autonomia da razão	17
1.2.2 Universalidade e soberania dos aspectos modais.....	19
1.2.3 Crítica transcendental do pensamento teórico	26
1.3 MOTIVO BÁSICO RELIGIOSO HUMANISTA.....	31
1.3.1 O caráter religioso do ego humano	31
1.3.2 Motivos básicos religiosos (MBR).....	34
1.3.3 O MBR natureza e liberdade	37
2. A PERDA DA ORDEM POLÍTICO-SOCIAL	43
2.1 A CRISE NA TEORIA POLÍTICO-SOCIAL HUMANISTA.....	43
2.1.1 Do humanismo renascentista ao humanismo naturalista	43
2.1.2 Surgimento e declínio da teoria do direito natural	47
2.1.3 Natureza da crise da teoria político-social humanista	51
2.2 UNIVERSALISMO E INDIVIDUALISMO NA TEORIA POLÍTICO-SOCIAL MODERNA.....	55
2.2.1 O problema da ausência de “estruturas de individualidade”.....	55
2.2.2 O problema do universalismo e individualismo na teoria político-social ..	57
2.2.3 O problema do funcionalismo teórico e a relação “parte-todo”.....	60
2.3 ROMPENDO COM A CRISE DA TEORIA POLÍTICO-SOCIAL HUMANISTA	
63	
2.3.1 Três problemas transcendentais de uma visão abrangente de sociedade	63
2.3.2 O MBR criação, queda e redenção	66
2.3.3 Pressupostos da teoria político-social dooyeweerdiana.....	68

3. RESTAURAÇÃO DA ORDEM POLÍTICO-SOCIAL.....	72
3.1 PRINCÍPIOS, SOBERANIA E FUNÇÕES DAS ESFERAS SOCIAIS.....	72
3.1.1 Estruturas sociais e o processo de abertura histórico	72
3.1.2 Princípios e categorias transcendentais das estruturas sociais	78
3.1.3 Soberania das esferas e estruturas normativas	83
3.2 ESTRUTURAS SOCIAIS DE INDIVIDUALIDADE.....	90
3.2.1 As estruturas de individualidade da família, do casamento e da igreja ...	90
3.2.2 A estrutura de individualidade do Estado	93
3.2.3 A estrutura de individualidade das associações voluntárias.....	100
3.3 ENTRELAÇAMENTOS ENCÁPTICOS, “PLURALISMO CRISTÃO”, “CAPITAL MORAL”	103
3.3.1 Conceito e tipos de entrelaçamentos encápticos	103
3.3.2 Entrelaçamentos encápticos na manutenção do “pluralismo cristão”	107
3.3.3 Entrelaçamentos encápticos na criação de “capital moral”	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS.....	119

INTRODUÇÃO

Um dos eventos políticos mais dramáticos da modernidade foi a Revolução Francesa. A relação entre indivíduos, instituições e estruturas sociais foi significativamente transformada. Uma das principais consequências dessa Revolução foi a negação de toda e qualquer concepção sobre leis e normas de caráter transcendente para a vida político-social. Na esteira do pensamento Iluminista, a Revolução Francesa aceitou o postulado da razão natural como instrumento capaz de compreender as normas adequadas para que o homem exercesse sua liberdade. Através de uma razão universal seria possível identificar imperativos para a ordem político-social sem quaisquer referências a normas transcendentais. As normas avalizadas pela razão universal seriam capazes de preservar a liberdade e a autonomia humana no contexto político-social.

Por sua vez, o Idealismo Alemão, percebendo a perda do horizonte comunitário devido à ênfase revolucionária na liberdade individual, afirmou a dimensão de comunidade entre as relações humanas. O homem deveria ser concebido como parte de um todo social capaz de dar-lhe significado e identidade. No Idealismo, a liberdade estava no seio de um todo comunitário capaz de atribuir significado aos indivíduos. As disputas do século XIX espelharam essa polarização entre liberdade individual e ideal comunitário. Se, por um lado, teorias sociais liberais se preocuparam em defender a autonomia individual, por outro, teorias sociais comunitárias argumentaram pela necessidade de integração de indivíduos a um todo comunitário.

Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi um filósofo neerlandês que viveu em meio a um contexto europeu que polarizava as perspectivas teóricas individualistas e comunitárias. Essa polarização teórica levou a uma má compreensão da ordem social, pois enquanto perspectivas individualistas enfatizaram a autonomia dos indivíduos desconsiderando a importância da vida em comunidade, perspectivas comunitárias defenderam que uma comunidade todo abrangente – como o Estado – aglutinasse os indivíduos e demais esferas como partes de um todo.

Dooyeweerd vivenciou o contexto das duas guerras mundiais e viu as consequências práticas de concepções filosóficas individualistas e

comunitárias. Conforme Arendt demonstrou, o fenômeno totalitário foi precedido por massas de indivíduos atomizados que encontraram no ente estatal todo abrangente um sentido de comunidade nacional¹. A consequência da atomização dos indivíduos foi a cooptação das massas por Estados todo abrangentes capitaneados por discursos políticos em defesa de uma identidade comunitária nacional.

Para Dooyeweerd, essa polarização dizia respeito a uma crise de raiz religiosa. A crise se dava no âmbito das crenças fundamentais da civilização ocidental. Para ele, tornou-se essencial entender os motivos dessa crise político-social e identificar as normas adequadas para a preservação da ordem da sociedade. Nesse ponto, torna-se interessante e profícuo retomar a filosofia de Dooyeweerd na medida em que ela contribui para a demonstração de que a raiz da crise teórica referente à compreensão da estrutura social tem dimensão religiosa.

Com efeito, a filosofia de Dooyeweerd apresenta cinco temas principais, quais sejam, 1) a crítica transcendental do pensamento filosófico por meio da investigação dos “motivos básicos religiosos”; 2) a análise dos “aspectos modais” da realidade temporal para descobrir a estrutura de sua esfera de lei; 3) a teoria do conhecimento sobre a experiência ordinária, as ciências especiais e a filosofia; 4) a investigação das estruturas típicas de individualidade da realidade temporal e seu mútuo “entrelaçamento”; e 5) a análise da unidade estrutural da existência humana no tempo cósmico². O objeto do presente trabalho é o quarto tema da filosofia dooyeweerdiana, notadamente, a investigação das “estruturas de individualidade” sociais e seus entrelaçamentos na ordem temporal.

Algumas leituras da filosofia político-social de Dooyeweerd têm sido feitas a partir de preocupações comunitaristas com a atomização dos indivíduos e perda do horizonte comunitário entre as relações sociais. O ex-senador neerlandês Roel Kuiper explica que as preocupações de Dooyeweerd eram “pluralistas”, de modo que ele queria preservar o espaço da sociedade, suas esferas sociais e suas relações mútuas, da expansão do Estado moderno.

¹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

² DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. I: the necessary presuppositions of philosophy. Ontario, Canada: Paideia Press, 1984a, cf. pp. 541-2.

Ainda assim, Kuiper entende que Dooyeweerd, assim como outros pluralistas, não ofereceu uma perspectiva de interação entre vínculos e comunidades e não definiu uma perspectiva de bem comum partilhado³.

Para Kuiper, a abordagem de Dooyeweerd é generalista, atribui muita importância à atuação responsável do homem e implica uma grande preocupação com os limites entre esferas de responsabilidade. Dessa forma, a filosofia político-social de Dooyeweerd indicaria preocupação apenas com a coesão interna das esferas sociais. A filosofia dooyeweerdiana teria, nas palavras de Kuiper, “muita *conexão* e poucas *pontes*”⁴, isto é, não haveria uma preocupação com uma “comunidade moral” com pontes morais externas entre si. Por isso, Kuiper propõe ser necessária uma maior reflexão sobre o pluralismo político no contexto da sociedade como um todo e, para tanto, lança mão da obra de Michael Walzer sobre as “esferas da justiça”⁵.

Por sua vez, Jonathan Chaplin entende que a filosofia político-social de Dooyeweerd tem um “sabor distintamente comunitário” ao tratar de “canais solidários para o exercício de uma responsabilidade comunal em promover algum propósito normativo”⁶. Ele também sugere que a crítica de Dooyeweerd ao individualismo sociológico tem “teor comunitário”⁷. E, ao analisar o conceito de “soberania das esferas” em Dooyeweerd – que diz que cada esfera e relação social tem seu domínio jurídico, seus direitos, deveres e competências –, Chaplin entende que essa perspectiva tem propósitos similares à teoria da justiça de Michael Walzer.

Nesse sentido, afirma Chaplin, “a máxima de Walzer, ‘boas cercas fazem sociedades justas’, poderia servir como um resumo conciso de toda a ideia de Dooyeweerd de soberania da esfera”⁸. Ainda assim, Chaplin ressalta que a formulação de Dooyeweerd se distingue da teoria de Walzer, pois enquanto este último atribui primazia à comunidade política como comunidade

³ cf. KUIPER, Roel. **Capital moral**: o poder de conexão da sociedade. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 251.

⁴ Ibid., p. 254.

⁵ WALZER, Michael. **Esferas da Justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. – São Paulo: Martin Fontes, 2003.

⁶ CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 124.

⁷ Ibid., p. 152.

⁸ Ibid., p. 199.

moralmente integradora, aquele “afirma a equivalência legal e moral completa das esferas sociais plurais, dentre as quais o Estado é apenas uma”⁹.

Em resumo, enquanto Roel Kuiper entende que a filosofia político-social dooyeweerdiana é pluralista e insuficientemente comunitária por não se preocupar com a formação de uma “comunidade moral”, Chaplin encontra na filosofia de Dooyeweerd um “sabor comunitário”. Para Kuiper, a filosofia de Dooyeweerd é insuficientemente comunitária, e, para Chaplin, ela tem alguns elementos comunitaristas. A partir dessa discussão, o problema da presente pesquisa é: que objeto teórico caracteriza a filosofia político-social de Herman Dooyeweerd?

A filosofia dooyeweerdiana se preocupa com a identificação teórica da estrutura da ordem política de uma sociedade plural a partir de sua teoria modal. Dooyeweerd se interessa pela identificação das estruturas, dos princípios, das funções concernentes às esferas e relações sociais a partir da reflexão sobre a ordem cósmica de leis e normas. Dessa forma, assume-se como hipótese inicial que a preocupação político-social dooyeweerdiana diz respeito ao “problema da ordem”, *i.e.*, a identificação teórica da ordem político-social nos limites das normas transcendentais divinas. Argumenta-se, portanto, que a filosofia político-social de Dooyeweerd nem é nem se preocupa em ser comunitarista e sugestões nesse sentido são extrapolações – legítimas – das preocupações e discussões dooyeweerdianas.

Dooyeweerd entende que Deus ao criar o cosmos determinou ao homem que formasse cultura, esferas e relações sociais. O homem deveria moldar a cultura e a sociedade dentro dos limites estabelecidos por Deus em sua ordem criacional. O ser humano deveria exercer poder na criação de cultura e de estruturas político-sociais “em sujeição aos princípios estabelecidos por Deus em Sua ordem criacional”¹⁰. Para Dooyeweerd, o homem se desviou desse propósito devido à sujeição ao pecado. O homem perdeu a visão da ordem divina.

Dooyeweerd, então, entende ser necessário que o significado normativo da história seja “completamente restaurado em seu valor insubstituível dentro

⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. II: the general theory of the modal spheres. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984b, pp. 247-48.

da ordem criacional divina, considerando seu sentido modal à luz do motivo básico bíblico”¹¹. Esse é o propósito teórico de sua filosofia político-social: compreender teoricamente a ordem político-social a partir da ordem criacional divina. Dooyeweerd assume que existem normas dadas por Deus para cada coisa concreta, evento, relação e esfera social. As normas seguem “princípios estruturais transcendententes”. É tarefa da reflexão filosófica buscar compreender teoricamente a ordem divina para a política de uma sociedade complexa e plural.

O objetivo do presente trabalho é, portanto, analisar a concepção de Herman Dooyeweerd sobre a ordem político-social. O texto está estruturado em três unidades. Na primeira, apresentam-se os principais aspectos da “Filosofia da Ideia Cosmonômica” ou “Filosofia da Ideia de Lei” de Herman Dooyeweerd. Na segunda unidade, discute-se como Dooyeweerd percebe a perda da ordem político-social a partir das teorias sociais humanistas. Na última unidade, trata-se de como Dooyeweerd compreende teoricamente a ordem político-social com base nos conceitos de estrutura, princípio, esfera de soberania e entrelaçamentos encápticos.

Escolheu-se escrever um texto sem notas de rodapé explicativas, a fim de facilitar a compreensão da discussão proposta e concentrar no texto apenas aquilo que se entende como primordial para o entendimento do objeto do trabalho. Ademais, todas as traduções dos textos em inglês foram feitas de modo livre. Espera-se que esse trabalho contribua como introdução à filosofia político-social dooyeweerdiana.

¹¹ Ibid., p. 248.

1. A FILOSOFIA DA IDEIA COSMONÔMICA DE HERMAN DOOYEWEERD

A filosofia da ideia cosmonômica de Herman Dooyeweerd apresenta uma teoria da realidade baseada no pressuposto de que existem “esferas de leis” sob as quais as coisas concretas, eventos, relações e esferas sociais existem e funcionam. Para ele, Deus estruturou sua criação por meio de leis que tornam a existência possível. Assim, o universo é uma criação regida por “esferas de lei” que estão ordenadas em uma coerência inquebrantável e não podem ser reduzidas umas às outras.

Em diálogo com a filosofia neokantiana e os pressupostos da perspectiva “neocalvinista” neerlandesa, Dooyeweerd desenvolveu uma reflexão original sobre a estrutura da realidade. Além de criticar o postulado da neutralidade da razão identificando “motivos básicos religiosos” que dirigem o pensamento teórico, a teoria modal dooyeweerdiana identifica “modos da experiência” irreduzíveis e universalmente ordenados no tempo cósmico. A filosofia da ideia cosmonômica se revela uma reflexão teórica transcendental sobre as próprias condições da existência, do pensamento e da realidade cósmica e social.

1.1 APONTAMENTOS BIBLIOGRÁFICOS E CONTEXTUAIS

1.1.1 O meio intelectual de Herman Dooyeweerd

Herman Dooyeweerd nasceu em Amsterdã, capital dos Países Baixos, em 07 de outubro de 1884, e faleceu em 12 de fevereiro de 1977 na mesma cidade de nascimento. A vida e obra de Dooyeweerd foram profundamente influenciadas pelo pensamento do teólogo, político e jornalista neerlandês Abraham Kuyper (1837-1920). Os pais de Dooyeweerd eram seguidores do pensamento neocalvinista de Kuyper. Ele frequentou um colégio neocalvinista e, posteriormente, em 1912, estudou Direito na Universidade Livre fundada por Kuyper. Em 1917, Dooyeweerd obteve seu doutorado em Direito e passou a trabalhar como diretor do Instituto Kuyper em Haia. De 1926 a 1965,

Dooyeweerd foi professor de Direito da Universidade Livre de Amsterdã fundada por Kuyper¹².

De acordo com Wolters, dois movimentos intelectuais exerceram importante influência sobre o pensamento de Herman Dooyeweerd, quais sejam, o neocalvinismo holandês e a filosofia alemã. O neocalvinismo foi um movimento que surgiu na segunda metade do século XIX nos Países Baixos e buscava resgatar princípios bíblicos, interpretados a partir da tradição calvinista, e aplicá-los a todas as áreas da cultura. Nesse movimento, a interpretação calvinista das Escrituras foi adotada como uma visão ou cosmovisão sobre toda a vida e mundo, capaz de ser aplicada para todas as áreas da vida humana. Esse movimento foi liderado por Abraham Kuyper.

Dooyeweerd dedicou sua vida a desenvolver uma filosofia sob o paradigma neocalvinista. Nesse sentido, apesar de Kuyper já se preocupar em identificar normas, padrões e esferas de autoridade de cada estrutura social, Dooyeweerd é aquele que propõe uma filosofia da ideia cosmonômica capaz de identificar leis e normas na ordem da criação divina para a natureza, racionalidade humana e relações políticas e sociais. Apesar de Kuyper ter buscado a “lei da vida” ou o padrão de cada coisa na ordem da criação divina, Dooyeweerd é quem leva essa preocupação adiante chegando a formular uma filosofia original.

Sob a influência neocalvinista de Kuyper, Dooyeweerd assume que a criação divina é definida por leis e normas que a ordenam, por isso, segundo Wolters, a “ideia de lei” (*wetsidee*) é central no pensamento de Dooyeweerd. O próprio Dooyeweerd nomeou seu pensamento de “filosofia da *wetsidee*”, traduzindo-o para o inglês como “cosmomic Idea”, *i.e.*, “filosofia da ideia cosmonômica”¹³. A pressuposição básica dessa filosofia é que existem leis e normas no cosmos determinadas por Deus. A partir disso, Dooyeweerd procurou identificar estruturas ontológicas em que as coisas naturais e as relações e esferas sociais funcionam ou existem.

¹² cf. WOLTERS, Albert. O meio intelectual de Herman Dooyeweerd. *In.*: SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, pp. 151-2.

¹³ cf. DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. I: the necessary presuppositions of philosophy. Ontario, Canada: Paideia Press, 1984a, p. 93.

Para Dooyeweerd, a lei divina “é a *fronteira* entre Deus e o cosmos”¹⁴. Pois Deus não está sujeito a qualquer lei, mas Ele mesmo é o criador de leis e normas para sua criação. Ao passo que Deus está acima da lei, sua criação está abaixo da lei. Assim, a lei divina é a fronteira que divide Deus do cosmos e o objetivo da filosofia da ideia cosmonômica é compreender teoricamente como todas as coisas criadas estão sob as leis e normas divinas.

Kuyper havia buscado identificar “leis da vida” para cada coisa e havia defendido que cada estrutura social é “soberana” em sua própria esfera de atuação¹⁵, isto é, cada esfera social, como Estado, igreja, escola, etc, tinha sua própria jurisdição que não podia ser obliterada por outra esfera. A pressuposição de que a ordem da criação divina é diversa permitiu a Dooyeweerd ampliar esse conceito de “soberania de esferas” para a dimensão ontológica do universo e para uma sociedade moderna complexa com várias estruturas sociais.

Assim, na esteira do pensamento de Kuyper, a chave de leitura da filosofia da ideia cosmonômica de Dooyeweerd é a ordem criacional divina delimitada por leis e normas. Nesse sentido, Wolters afirma que:

Dooyeweerd começou a elaborar sua filosofia sistemática numa tentativa de prover um fundamento ontológico mais amplo para o princípio kuyperiano de esfera de soberania. Desde o princípio, compartilhava com Kuyper da convicção, tão fundamental à cosmovisão neocalvinista, de que a diversidade básica estava enraizada na natureza da realidade criada, devendo portanto ser compreendida com base na lei criacional. Embora, para Kuyper, a esfera de soberania tenha sido um princípio sociológico que forneceu uma diretriz na política prática, Dooyeweerd, por sua vez, expandiu-a para um princípio geral da irreducibilidade ontológica, aplicável também a categorias como a vida e a matéria, a fé e a emoção.¹⁶

A identificação teórica da ordem criacional permitiria uma compreensão mais adequada do processo de desenvolvimento cultural da sociedade. Kuyper e Dooyeweerd avaliavam positivamente avanços sociais, científicos, tecnológicos, desde que não agredissem as leis e normas divinas para a natureza e sociedade. Para Kuyper e Dooyeweerd, o homem deve desenvolver as potencialidades latentes na ordem da criação divina, a fim de cumprir seu

¹⁴ SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 38.

¹⁵ KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

¹⁶ WOLTERS, Albert. O meio intelectual de Herman Dooyeweerd. *In.*: SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 157.

“mandato cultural”. Isto é, o homem deve produzir cultura e criar sejam artes sejam produtos tecnológicos, nos limites dos princípios e das normas gerais da criação.

Além da influência do neocalvinismo, a filosofia alemã foi bastante importante para o pensamento de Dooyeweerd. De acordo com Wolters (2019), entre o fim do século XIX e início do século XX, o neokantismo dominava a filosofia alemã. O neokantismo concebia a razão e a ciência como autônomas, enfatizavam que as ciências humanas eram autônomas em relação às naturais e consideravam importantes as questões metafísicas para a ciência. Principalmente, o neokantismo considerava que as ciências, a natureza e a experiência humana estavam fundadas na e eram possibilitadas pela “estrutura da subjetividade humana”¹⁷. Isto é, o sujeito constituía o mundo.

A Universidade Livre de Amsterdã esteve sob o paradigma do neokantismo e o próprio Dooyeweerd teve um período neokantiano. Apesar de ter deixado o pensamento neokantiano, Dooyeweerd manteve o “método transcendental” em sua filosofia e postula uma nova crítica ao pensamento teórico. Em sua nova crítica, Dooyeweerd submete o “pensamento teórico” a uma crítica que pressupõe que o sujeito não é um ego pensante, mas sim um ego religioso. Em sua crítica à “razão pura” de Kant, Dooyeweerd mantém o procedimento kantiano de exame das condições de possibilidade do conhecimento, como será demonstrado posteriormente. Além do método transcendental, Dooyeweerd, segundo Wolters, manteve outros elementos neokantianos, como, a distinção entre “conceito” e “ideia” e a noção de filosofia como superciência enciclopédica.

Além do neokantismo, Wolters explica que Dooyeweerd foi influenciado pela fenomenologia fundada por Edmund Husserl (1859-1938). Dois aspectos importantes da fenomenologia influenciaram Dooyeweerd: a defesa da irreduzibilidade do pensamento analítico e o método fenomenológico que permitia abstrair da realidade um objeto para chegar a uma intuição de sua essência. Em Dooyeweerd, o objeto assume status ontológico com o qual, de forma intencional, o sujeito poderia se relacionar, e rejeita-se qualquer abordagem teórica que reduza o objeto a algum de seus aspectos ou funções.

¹⁷ cf. WOLTERS, Albert. O meio intelectual de Herman Dooyeweerd. *In.*: SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 163.

Wolters ainda sugere que Nicolai Hartmann (1882-1950) e Martin Heidegger (1889-1976) exerceram importante influência sobre o pensamento dooyeweerdiano. Hartmann desenvolveu uma “teoria dos níveis”, que sugeria estratos ontológicos sobrepostos uns sobre os outros, de tal forma que o estrato superior se assentava sobre o estrato anterior e não podia ser reduzido a ele, tendo, portanto, elementos de contato com a teoria modal dooyeweerdiana. Essa influência de Hartmann sobre Dooyeweerd, porém, tem sido contestada¹⁸.

Em relação a Heidegger, de acordo com Wolters, Dooyeweerd foi influenciado pela noção de tempo cósmico, sugerindo que o tempo era “um tipo de princípio ontológico de continuidade intermodal”¹⁹. Por fim, o filósofo neocalvinista holandês Dirk H. T. Vollenhoven (1892-1978) exerceu profunda influência sobre o pensamento de Dooyeweerd com os conceitos de “analogias” e “coração”, que serão discutidos adiante.

Wolters conclui que:

A cosmovisão subjacente ao pensamento de Dooyeweerd mantém-se em continuidade essencial com a visão do neocalvinismo, embora a elaboração filosófica dessa visão seja construída basicamente com as ferramentas conceituais oriundas da filosofia alemã – principalmente o neokantismo, e em segundo lugar, a fenomenologia.²⁰

A filosofia de Dooyeweerd é distintamente original em sua formulação a partir de pressupostos cristãos interpretados sob o paradigma neocalvinista e impulsionado pela ação na cultura e sociedade moderna. Segundo Koyzis, as obras de Dooyeweerd deram pelo menos duas contribuições à filosofia. Em primeiro lugar, Dooyeweerd “desenvolveu uma filosofia sistemática fundamentada na convicção de que todo pensamento teórico tem uma base religiosa, não falsificável e pré-teórica”²¹. Ou seja, nenhuma teoria é neutra porque todo pensador está comprometido com crenças últimas que orientam sua reflexão teórica sobre quem é o homem, a natureza, o mundo, as relações

¹⁸ cf. VERBURG, Marcel E. **Herman Dooyeweerd: The Life and Work of a Christian Philosopher**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2015, pp. 82-4.

¹⁹ WOLTERS, Albert. O meio intelectual de Herman Dooyeweerd. *In.*: SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 171.

²⁰ *Ibid.*, p. 173.

²¹ KOYZIS, David T. **Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. 1. ed. – São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 283.

e esferas sociais. Em segundo lugar, a filosofia dooyeweerdiana rejeita todo reducionismo teórico. Em Dooyeweerd, a rejeição de reducionismos teóricos se baseia no postulado de que Deus ordenou o cosmos por meio de leis e normas, de tal forma que os modos da experiência não podem ser reduzidos.

1.1.2 Dooyeweerd até a publicação de sua obra magna (1935-36)

Em seus anos de estudante, entre 1912 e 1917, Dooyeweerd é bastante influenciado pela filosofia de Platão e se mostra singularmente preocupado com a necessidade de cristãos participarem da produção artística²². Em 1917, consegue o título de doutor em direito constitucional com uma tese intitulada “O Conselho de Ministros na Lei Constitucional Holandesa” em que fala pela primeira vez de uma “visão filosófica da vida”²³. Nessa época, Dooyeweerd trabalhava como inspetor assistente da receita governamental na pequena cidade de Harlingen. Em 1917, passa a trabalhar no governo do município de Leyden até que, em 1918, passa a atuar no Departamento do Trabalho em Haia, especificamente, com a legislação da divisão de saúde pública²⁴.

Em 1922, Dooyeweerd reconhece a importância da crítica imanente, isto é, uma crítica que inicia do ponto de partida da teoria que se propõe julgar. Esse elemento se torna importante nos escritos de Dooyeweerd porque, a rigor, ele critica o autor ou a escola de pensamento mostrando suas incoerências internas antes de fazer uma crítica a partir de um pensamento externo. Dooyeweerd desenvolve um “realismo crítico” epistemológico que dá primazia à “intuição” na percepção da experiência ordinária da vida e passa a falar de “categoria de região” de cada ciência. Nessa época, Dooyeweerd começa a se preocupar com o fundamento da ciência do direito em distinção das demais ciências e refletir sobre a “estrutura de aspectos modais”²⁵.

Em 1922, Dooyeweerd assume a Fundação Kuyper em Haia como diretor assistente. Ele divide o Instituto em três áreas de atuação: jurídica, política e acadêmica. Seu objetivo era desenvolver um trabalho teórico

²² cf. VERBURG, Marcel E. **Herman Dooyeweerd: The Life and Work of a Christian Philosopher**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2015, pp. 8-12.

²³ cf. Ibid., pp. 15-6.

²⁴ cf. Ibid., pp. 18-9.

²⁵ cf. Ibid., pp. 22-33.

sistemático capaz de subsidiar a atuação cristã no movimento antirrevolucionário da época²⁶. Esse movimento era capitaneado pelo Partido Antirrevolucionário que fora modernizado por Kuyper para uma atuação cristã contra o paradigma revolucionário da Revolução Francesa e o historicismo do Idealismo Alemão. Durante quatro anos de atuação na Fundação, Dooyeweerd desenvolve uma reflexão sistemática sobre a teoria e atuação política cristã enquanto atuava em um jornal antirrevolucionário.

Nesse contexto, Dooyeweerd passa a refletir sobre elementos de uma cosmovisão cristã para todas as áreas da vida e pensamento, sugerindo que o cosmos criado por Deus é “bem ordenado” e tem “logos”, *i.e.*, “domínio de significado”²⁷. A intuição é capaz de apreender as “modalidades de significado” da experiência como um todo ordenado. O pensamento lógico, por sua vez, abstrai modalidades da experiência para fazer ciência. A partir de 1923, Dooyeweerd passa a refletir como a lei de divina, de forma heteronômica e soberana, governa o cosmos e determina-lhe “esferas de lei”, como a moral e o direito, para que a experiência humana seja possível. Ele também passa a reconhecer a natureza religiosa do pensamento teórico e, em 1926, começa a desenvolver sua crítica transcendental ao pensamento teórico²⁸.

Em 1926, Dooyeweerd se torna professor de filosofia do direito na Universidade Livre de Amsterdã, cargo que ocupa até se aposentar em 1965. A essa época, o cunhado de Dooyeweerd, Dirk Vollenhoven, exerce importante influência no desenvolvimento de sua filosofia. Em sua palestra inaugural na Universidade Livre, Dooyeweerd trata da “soberania das esferas de lei” e da “ideia de lei na ciência e filosofia do direito”²⁹.

Dooyeweerd passa a debater críticas a alguns conceitos centrais em sua filosofia: “ideia de lei”, “funções sujeito e funções objeto”, “estrutura das coisas”, “tempo cósmico”, “princípios legais”, “esferas de lei”³⁰. Por volta de 1930, ele critica concepções universalistas e individualistas de Estado, alerta contra o aumento da intervenção governamental sobre negócios e indústria e se torna um dos fundadores e presidente por vinte e cinco anos da “Associação de

²⁶ cf. *Ibid.*, pp. 37-44.

²⁷ cf. *Ibid.*, pp. 49.

²⁸ cf. *Ibid.*, pp. 44-80.

²⁹ cf. *Ibid.*, pp. 87-109.

³⁰ cf. *Ibid.*, pp. 120-39.

Reabilitação Protestante” que buscava reinserir na sociedade condenados libertos depois de cumprir a pena³¹.

Em 1931, Dooyeweerd se torna reitor da Universidade Livre de Amsterdã e faz um discurso sobre “a crise na teoria humanista do Estado”. Logo depois, o tema desse discurso é publicado em uma versão ampliada em forma de livro traduzido para o inglês sob o título de “*The Crisis in Humanist Political Theory*”³². A primeira parte dessa obra é uma continuação do livro “*The Struggle for a Christian Politics*”, composto de uma série de artigos publicados no jornal de política antirrevolucionária entre 1924 e 1927. Dooyeweerd deixa a reitoria da Universidade Livre, em 1932, que é assumida por seu cunhado Vollenhoven, e passa a discutir sobre direito positivo, esferas sociais e o problema da perspectiva universalista de sociedade³³.

Entre 1935 e 1936, Dooyeweerd publica sua obra principal: *De Wijsbegeerte der Wetsidee* (“*The Philosophy of the Law-Idea*”). Essa obra só será publicada em inglês entre 1953 e 1955, sob o título “*A New Critique of Theoretical Thought*”. Na versão original neerlandesa, a obra tinha três volumes: I: “The Law-Idea as the Foundation of Philosophy” (“A ideia de lei como fundamento da filosofia”); II: “The Functional Meaning-Structure” (“A estrutura de significado funcional”); III: “The Individuality Structures of Temporal Reality” (“As estruturas de individualidade da realidade temporal”)³⁴. Em 1935, a *Associação para Filosofia Calvinista* é fundada sob a liderança de Dooyeweerd e Vollenhoven e o periódico *Philosophia Reformata* é criado³⁵. A obra de Dooyeweerd foi bem recepcionada por filósofos cristãos do contexto neerlandês, mas foi bastante criticada por ramos da igreja e da teologia cristã³⁶.

1.1.3 Dooyeweerd após a publicação de sua obra magna (1935-36)

A partir de 1937, Dooyeweerd discute a importância de alguns conceitos do pensamento de Kuyper, como “soberania das esferas” e “não neutralidade”, em sua filosofia da ideia cosmonômica. Ele também trata dos pressupostos de

³¹ cf. *Ibid.*, pp. 140-49.

³² cf. *Ibid.*, p. 154.

³³ cf. *Ibid.*, pp. 166-82.

³⁴ cf. *Ibid.*, pp. 188-202.

³⁵ cf. *Ibid.*, pp. 216-20.

³⁶ cf. *Ibid.*, p. 229.

sua crítica do pensamento teórico para mostrar o ponto de partida suprateórico de todo empreendimento filosófico³⁷. Em 1938, J. M. Spier publica uma introdução popular à filosofia de Dooyeweerd, publicada em inglês, em 1954, sob o título de “*An Introduction to Christian Philosophy*”. E, em 1970, L. Kalsbeek publica uma das introduções mais completas à filosofia dooyeweerdiana, a saber, “*Contours of a Christian Philosophy*”, traduzido para o português como “Contornos da Filosofia Cristã” (2015).

Durante o período da Segunda Guerra Mundial, Dooyeweerd continua desenvolvendo sua filosofia. Nessa época, ele trabalha no tema dos “quatro motivos básicos religiosos” que se torna base de sua trilogia inacabada “*Reformation and Scholasticism*”, publicada a partir de 1949. Ao longo dos anos da Guerra, Dooyeweerd passa a se preocupar com direito constitucional e teoria social e começa a produzir sua “*Encyclopedia of the Science of Law*”³⁸, cujos dois primeiros volumes foram traduzidos para o inglês restando três a serem publicados. Em um período da Guerra, Dooyeweerd também dá refúgio a uma judia e a sua filha e esconde outros três homens dos nazistas³⁹.

Entre 1945 e 1948, Dooyeweerd publica vários artigos não acadêmicos no semanário *Nieuw Nederland* em contraponto ao “Movimento Nacional Holandês” que propunha, após a Guerra, se apropriar do cristianismo e do humanismo para restaurar os Países Baixos. Dooyeweerd se opõe a essa sugestão e busca mostrar a oposição fundamental entre os “motivos básicos religiosos” que orientam o cristianismo e humanismo. Dos setenta e seis artigos publicados no semanário, cinquenta e oito são traduzidos e reunidos como coletânea na obra “*Roots of Western Culture*”, a que Dooyeweerd não atribuiu status acadêmico⁴⁰. De todo modo, essa obra é publicada em português sob o título de “Raízes da Cultura Ocidental” (2015). Em 1948, ele se torna membro da Academia de Ciências Real Neerlandesa⁴¹.

Em 1950, Dooyeweerd reassume a reitoria da Universidade Livre de Amsterdã e defende o conceito de “soberania das esferas”⁴². Em 1951, ele vai à África do Sul e critica a política de desigualdade racial sob a lei, ainda que

³⁷ cf. *Ibid.*, pp. 261-78.

³⁸ cf. *Ibid.*, pp. 293-319.

³⁹ cf. *Ibid.*, p. 333.

⁴⁰ cf. *Ibid.*, pp. 337-43.

⁴¹ cf. *Ibid.*, p. 357.

⁴² cf. *Ibid.*, pp. 367-68.

sobre o princípio de separação subjacente à política do *apartheid* ele se mostra menos negativo. Sua principal crítica se dá sobre o impacto da prática do *apartheid*⁴³. Em 1951, Dooyeweerd deixa a reitoria e comemora o aniversário de vinte anos de docência na Universidade Livre.

Em 1952, Dooyeweerd assina um contrato de tradução de sua obra magna, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, para o inglês sob o título de “*A New Critique of Theoretical Thought*”. Os dois primeiros volumes são traduzidos por terceiros, mas o terceiro volume é traduzido pelo próprio Dooyeweerd e o quarto volume é um *index* organizado por De Jongste. Ele amplia e revisa vários pontos da obra original e muda o título para enfatizar o ponto central de sua filosofia: a crítica transcendental do pensamento filosófico. Ele também rejeita a utilização do termo “calvinista” para se referir à sua filosofia e prefere que a chamem de “filosofia cristã”⁴⁴.

Em 1958, Dooyeweerd visita os Estados Unidos e o Canadá. Após várias palestras, Dooyeweerd organiza alguns tópicos introdutórios a sua filosofia que são publicados, em 1960, sob o título de “*In the Twilight of Western Thought*”. Em português, o livro é traduzido como “No Crepúsculo do Pensamento Ocidental” (2018). Na década de 1960, a filosofia dooyeweerdiana não tem mudanças significativas, ao passo que perde espaço na Universidade Livre devido ao processo de secularização. Entre 1959 e 1963, Dooyeweerd tem dois ataques do coração, ainda assim viaja mais uma vez para os Estados Unidos e Canadá para ministrar palestras sobre criação e evolução⁴⁵.

Ainda na década de 1960, Dooyeweerd discute tópicos como “autonomia do pensamento filosófico”, “antropologia filosófica” e universalidade da fé cristã⁴⁶. Em 1965, ele se aposenta aos setenta anos, recebe várias homenagens e, em 1970, recebe o título de doutorado honorário do Gordon College (EUA)⁴⁷. Dooyeweerd debate com C. Van Til e explica que sua filosofia tem o propósito de demonstrar a influência dos diferentes motivos básicos no pensamento filosófico, e não de ser uma defesa da fé cristã⁴⁸. Em 1976, a saúde de Dooyeweerd declina e, em 1977, ele falece aos oitenta e três anos de

⁴³ cf. *Ibid.*, p. 369.

⁴⁴ cf. *Ibid.*, pp. 389-91.

⁴⁵ cf. *Ibid.*, p. 407.

⁴⁶ cf. *Ibid.*, pp. 432-43.

⁴⁷ cf. *Ibid.*, p. 459.

⁴⁸ cf. *Ibid.*, pp. 461-64.

idade. Seus últimos anos são em sua casa em Amsterdã, a menos de dois quilômetros de onde nasceu, em contato com seus nove filhos e seus vários netos.

1.2 TEORIA MODAL DOOYEWEERDIANA

1.2.1 Crítica ao postulado da autonomia da razão

Segundo Dooyeweerd, a filosofia moderna parte do pressuposto de que o pensamento filosófico é autônomo, isto é, ele independe de quaisquer pressupostos religiosos. Ele chama esse pressuposto de “dogma da autonomia do pensamento filosófico”⁴⁹. Para Dooyeweerd, é preciso fazer uma análise crítica sobre esse dogma assumindo “uma atitude de pensamento verdadeiramente crítica em todos os tipos de reflexão filosófica, independentemente da diferença de ponto de partida”⁵⁰. Isto é, uma filosofia verdadeiramente crítica deve questionar a própria estrutura interna da autonomia do pensamento teórico.

Dooyeweerd oferece duas razões para fazer uma crítica ao dogma da autonomia do pensamento teórico. Em primeiro lugar, ele argumenta que a pretensa autonomia carece de unidade de sentido para ser fundamento comum das diversas escolas de filosofia. A autonomia do pensamento sugere que o ponto de partida último da filosofia deve ser encontrado no próprio pensamento. Contudo, como não há um sentido unívoco do pensamento, “a pretensa autonomia não pode garantir uma base comum a correntes filosóficas diferentes”⁵¹.

Em segundo lugar, Dooyeweerd argumenta que o dogma da autonomia do pensamento impediu um contato maior entre escolas de filosofia que divergem em suas pressuposições suprateóricas (aquelas que ultrapassam os limites do pensamento teórico). Porque, partindo desse dogma, as escolas de filosofia não conseguem penetrar até os pontos de partida umas das outras. Para ele, “se todas as correntes filosóficas que alegam estabelecer seu ponto de partida exclusivamente na razão teórica, de fato, não tivessem pressuposições mais profundas, seria possível resolver todas as discussões filosóficas entre elas de modo puramente teórico”⁵².

⁴⁹ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 41.

⁵⁰ Ibid., p. 42.

⁵¹ Ibid., p. 43.

⁵² Ibid., p. 44.

Assim, não adianta estabelecer critérios para distinguir proposições filosóficas com ou sem sentido, segundo sua verificabilidade, se não se investigam as próprias condições que precedem o pensamento teórico. A questão, portanto, é se a autonomia do pensamento “é requerida pela natureza interna do próprio pensamento e assim está implicada nessa natureza como possibilidade intrínseca”, de modo que, para responder a esse questionamento, é preciso fazer “uma crítica transcendental da atitude teórica do pensamento como tal”⁵³. Essa crítica deve ser uma inquirição radical às condições universalmente válidas para tornar a experiência e a aquisição de conhecimento possível, isto é, ela deve questionar as pressuposições fundamentais que possibilitam o pensamento e conhecimento teórico.

Nessa discussão, Dooyeweerd tem em mente a crítica pura de Immanuel Kant que postula uma razão formal capaz de ser o juiz ou tribunal dos dados sensíveis para produzir conhecimento. Contudo, para Dooyeweerd, a crítica de Kant é de caráter transcendente, pois ela não investiga “a estrutura interna da atitude teórica do pensamento filosófico e suas condições necessárias”, mas sim “critica os resultados de uma reflexão filosófica de um ponto de vista que se encontra além do ponto de vista filosófico”⁵⁴. A crítica de Kant mantém como axioma a autonomia do pensamento filosófico, pois não submete a própria razão a uma “crítica transcendental” que supere o dogmatismo teórico. Dooyeweerd, então, propõe uma crítica transcendental do pensamento teórico que investigue os próprios fundamentos da reflexão teórica.

Em sua crítica transcendental, Dooyeweerd sustenta dois postulados: 1) a condição transcendental para o conhecimento é a coerência de significado na diversidade de sentido modal; e 2) a condição transcendental para obter conhecimento é o ego, a saber, a raiz religiosa que precede o ato de obter conhecimento⁵⁵. O primeiro postulado aponta para a universalidade e soberania dos “aspectos modais”, e o segundo evidencia o “coração” como a raiz religiosa humana.

⁵³ Ibid., p. 45.

⁵⁴ Ibid., p. 46.

⁵⁵ cf. KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 150.

1.2.2 Universalidade e soberania dos aspectos modais

Para estabelecer uma crítica transcendental ao pensamento teórico, Dooyeweerd entende ser necessário fazer uma análise da atitude teórica do pensamento para, posteriormente, discutir sobre a fonte e direção do pensamento teórico ao ego humano. Nesse ponto, ele apresenta os elementos de sua teoria modal. Dooyeweerd distingue entre “experiência pré-teórica” e “atitude teórica”.

Para ele, o ser humano experimenta a realidade temporal como um todo integrado. Essa experiência é pré-teórica, pois não é refletida. Por sua vez, a atitude teórica é aquela em que os indivíduos refletem sobre a realidade concreta para distinguir os vários modos de experiência. Na atitude teórica, tem-se uma “estrutura antitética na qual o aspecto lógico de nosso pensamento opõe-se aos aspectos não lógicos de nossa experiência temporal”⁵⁶. À atitude teórica da reflexão lógica que coloca em oposição os aspectos modais para abstraí-los ou distingui-los, Dooyeweerd chama de “*Gegenstand*” que significa “permanecer em oposição a”⁵⁷. Assim, em uma relação *gegenstand*, um modo da experiência é abstraído da coerência temporal e colocado em oposição à função analítica na atitude teórica.

Segundo Dooyeweerd, a ordem temporal apresenta uma singular diversidade de “aspectos” (modalidades, modos, esferas) do próprio tempo cósmico. Esses aspectos são “modos da experiência” humana que, na experiência pré-teórica, estão universalmente unidos de forma coerente, mas que, na atitude teórica, são distinguidos para melhor compreensão da realidade temporal. Esses aspectos se referem “a um *como*, i.e., o modo particular e fundamental, ou a maneira pela qual os experimentamos”⁵⁸.

Dooyeweerd identifica quinze aspectos modais, sugerindo quais seriam seus respectivos “núcleos de significado”, isto é, os momentos nucleares que lhes dão sentido singular e que não podem ser reduzidos. Esses aspectos modais são dispostos em ordem de sucessão de complexidade, do mais

⁵⁶ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 47.

⁵⁷ KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 142.

⁵⁸ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 48.

simples (aspecto numérico) ao mais complexo (aspecto pístico), de tal forma que os aspectos anteriores servem de fundamento para os posteriores, conforme tabela a seguir:

Aspecto modal	Núcleo de significado	Ciência especial	Atividades típicas
Fé (pístico)	Confiança/crença	Teologia	Toda reflexão sobre Deus, sentido da existência,
Ético (moral)	Amor/solidariedade	Ética, bioética	Todo juízo sobre correição da ação humana
Jurídico	Retribuição	Direito	Toda relação retributiva entre indivíduos e/ou estruturas sociais
Estético	Harmonia	Estética, arquitetura	Toda avaliação ou percepção estética
Econômico	Administração de recursos findáveis	Economia	Toda relação administrativa de recursos materiais
Social	Intercurso social	Sociologia, urbanismo	Toda relação entre pessoas e estrutura social
Linguístico	Significado simbólico	Filologia, semiótica	Todo conjunto de símbolo que descreve
Histórico	Poder formativo cultural	História	Todo exercício de poder em formar cultura
Lógico (analítico)	Distinção analítica	Lógica	Todas as relações analíticas
Sensitivo (psíquico)	Sentimento e sensação	Psicologia	Toda atividade relacionada às sensações
Biótico	Vida orgânica	Biologia, ecologia	Todos os tipos de atividade que mantêm a vida
Físico-químico	Energia/matéria	Física, química	Todos os tipos de propriedade e relação físico-química
Cinemático	Movimento	Cinemática	Todos os tipos de movimento
Espacial	Extensão contínua	Geometria	Todos os tipos de medição e quantidade de espaço
Numérico	Quantidade numérica	Matemática	Todos os tipos de cálculo

Fonte: elaboração nossa a partir de Kalsbeek (2015, pp. 36-7) e Taylor (2019, pp. 101-2).

Cada aspecto modal dispõe de leis próprias, pois cada um é uma “esfera de lei”. Por exemplo, há leis de divisão e multiplicação no aspecto numérico; há leis para medir distância entre pontos no aspecto espacial; há leis para movimento no aspecto cinemático; há leis de gravitação e composição química no aspecto físico/químico; há leis para metabolismo e reprodução no aspecto biológico; há leis de associação entre sensações no aspecto sensitivo; há leis de identidade e de não-contradição no aspecto lógico; há leis para o desenvolvimento histórico-cultural no aspecto histórico; há leis gramaticais no aspecto linguístico; há leis de etiqueta no aspecto social; há leis de oferta e demanda no aspecto econômico; há leis para harmonia e beleza no aspecto estético; há leis para retribuição no aspecto jurídico; há leis éticas no aspecto moral; e há leis de fé para uma confissão religiosa⁵⁹.

Para Dooyeweerd, o conceito de “esfera de lei” implica que existe um “lado-lei” e um “lado-sujeito”. No lado-lei, existem leis determinadas por Deus que estabelecem a “ordem” e a coerência da realidade. No lado-sujeito, a realidade criada está sujeita à ordem do lado-lei. Então, em cada aspecto modal existe um lado de “esferas de lei” e um lado em que a criação está sujeita à ordem criada. Dessa forma, o lado-lei estabelece uma ordem universal para a existência dos sujeitos.

A partir disso, Dooyeweerd entende que cada coisa tem um “princípio estrutural interno” (lado-lei) que ordena suas funções conforme sua finalidade (lado-sujeito). O resultado dessa ordenação estrutural das funções de uma coisa é a formação de um “tipo estrutural”, p.ex. uma planta, que revela a estrutura ou natureza singular de uma coisa concreta⁶⁰. Dooyeweerd, então, estabelece as relações “sujeito-objeto”. Para ele, cada coisa concreta na realidade funciona em cada um dos aspectos modais. Por exemplo, uma planta tem por “função qualificadora”, i.e. sua função distintiva conforme sua destinação, o aspecto biótico. Essa função conduz as funções nos aspectos anteriores para o cumprimento de sua finalidade. Até esse aspecto biótico, a planta é “sujeito”, pois possui número de folhas, ocupa espaço, move-se e vive.

⁵⁹ cf. SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, pp. 47-8.

⁶⁰ cf. KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, pp. 159-60.

Contudo, a partir do aspecto qualificador, a planta só pode ser “objeto” na medida em que é o homem que a analisa (função lógica), atribui-lhe valor econômico (função econômica), percebe sua beleza (função estética), etc⁶¹. Assim, a planta funciona como sujeito até o aspecto biótico, e como objeto nos demais aspectos. Apenas o homem funciona em todos os aspectos como “sujeito”, pois não tem uma função qualificadora dentre os aspectos modais⁶². O homem tem uma raiz religiosa que transcende o tempo e que não o permite ser esgotado pelo funcionamento nos aspectos modais restritos ao tempo cósmico.

Ademais, no lado-lei, Dooyeweerd considera que as seis primeiras esferas, do aspecto numérico ao aspecto sensitivo, dispõem de “leis” dadas diretamente por Deus que operam sem a intervenção humana e que não podem ser violadas, p.ex. a observância da lei gravitacional no aspecto físico. Contudo, a partir do aspecto lógico, a lei tem sentido de “norma”, a dizer, um dever-ser para conduta humana que pode ser violado por ação do indivíduo, p.ex. a transgressão de normas de raciocínio lógico. Além disso, as esferas normativas do lado-lei, a partir do aspecto lógico, dispõem de princípios gerais ou “princípios normativos” que Deus atribuiu ao homem a tarefa de “positivar”, i.e., dar forma por meio de aplicação a situações e relações concretas e específicas⁶³. As normas, portanto, não variam, mas sim a forma de o homem positivá-las ao longo da história.

De acordo com Dooyeweerd, a variedade de aspectos modais está dentro da ordem do tempo. Para ele, existe uma unidade central supratemporal (para além do tempo cósmico), que concentra a plenitude de sentido, “que é refratada na ordem do tempo em uma rica diversidade de *modi*, ou modalidades de sentido”⁶⁴. Dooyeweerd usa a ilustração de um “prisma” para explicar os vários aspectos da realidade temporal: a luz da totalidade de sentido do cosmos cuja origem é Deus perpassa o prisma do tempo cósmico revelando cores do espectro, de tal forma que cada cor é única ao mesmo

⁶¹ cf. Ibid., pp. 105-6.

⁶² cf. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 370.

⁶³ cf. SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, pp. 48-9.

⁶⁴ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 49.

tempo em que espelha as demais cores, e as cores se mantêm distintas entre si e obedecem a uma ordem sucessiva de comprimento de ondas⁶⁵. Assim, os aspectos modais são resultado da refração, pelo prisma da ordem cósmica do tempo, de um único significado em uma diversidade de sentidos⁶⁶.

Para identificar e compreender essa diversidade de aspectos modais, na atitude teórica, o ser humano opõe o aspecto lógico de seu pensamento e experiência aos modos não lógicos para poder analisar esses últimos. Por sua vez, os aspectos não lógicos “oferecem resistência às nossas tentativas de captá-los em um conceito lógico, e essa resistência dá origem aos problemas teóricos”⁶⁷. Por isso, surgem problemas teóricos como: qual é o sentido modal do número? Da economia? Do direito? Da fé? Esses diferentes aspectos modais delimitam as áreas de investigação das ciências especiais, tais como, o direito que investiga o aspecto modal jurídico, a teologia que investiga o aspecto modal da fé, etc.

Contudo, segundo Dooyeweerd, as ciências especiais só analisam os fenômenos variáveis que funcionam nos aspectos modais, mas não sua natureza e estrutura interna. A natureza e a estrutura interna dos aspectos modais só podem ser investigadas pela filosofia que busca encontrar uma “coerência temporal total de todos os diferentes aspectos modais de nosso horizonte de experiência temporal”⁶⁸. Isso porque cada aspecto só pode revelar seu sentido modal na coerência com os demais aspectos.

Dooyeweerd explica que na coerência com os outros aspectos, uma modalidade expressa seu “núcleo de significado” e revela “momentos analógicos” que demonstram seu sentido modal. A estrutura dos aspectos modais, portanto, é composta por seu núcleo irreduzível de sentido e por momentos analógicos. Esse núcleo de sentido é o “núcleo modal” que “garante seu significado especial e irreduzível”⁶⁹. O núcleo se expressa por meio de momentos analógicos, isto é, na relação entre os núcleos modais dos outros aspectos que precedem ou sucedem o aspecto considerado. Os momentos

⁶⁵ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 78.

⁶⁶ cf. KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 95.

⁶⁷ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 50.

⁶⁸ Ibid., p. 51.

⁶⁹ Ibid., p. 51.

analógicos são elos de sentido por meio dos quais propriedades de um aspecto modal emergem na relação com outro aspecto⁷⁰.

Dooyeweerd identifica dois momentos analógicos, a saber, “momentos retrospectivos” ou “momentos antecipatórios”. Os “momentos retrospectivos” se referem à relação de um aspecto com os aspectos antecedentes, enquanto os “momentos antecipatórios” dizem respeito à relação de um aspecto com os aspectos subsequentes. Ademais, os “momentos retrospectivos” indicam a relação necessária de um aspecto relativo a seu antecedente, isto é, um aspecto depende de outro menos complexo para existir. Isso se baseia na noção de “complexidade crescente” que diz que “os aspectos menos complexos devem preceder e serem fundacionais para os mais complexos”⁷¹.

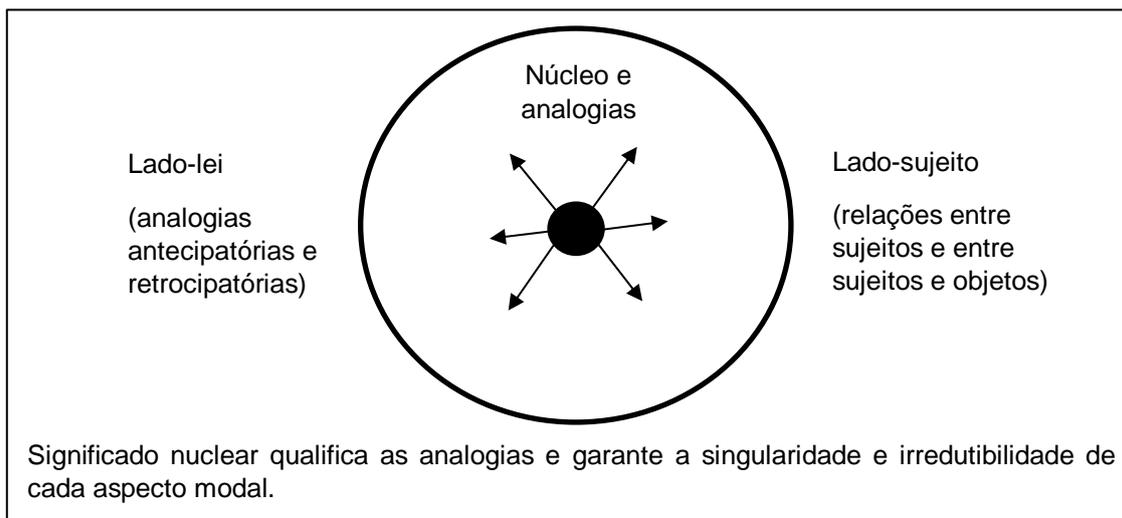
Então, cada aspecto modal subsequente é mais complexo que o antecedente, mas só pode existir sobre o fundamento da existência do aspecto anterior. Já nos “momentos antecipatórios”, os aspectos subsequentes aprofundam e enriquecem o sentido do aspecto modal antecedente, p. ex. a analogia antecipatória do aspecto jurídico em relação ao aspecto moral diminui a rigidez de sentido da retribuição jurídica que caracteriza o aspecto jurídico.

Strauss dá o seguinte exemplo, tomando por ponto de partida a ciência do direito: em analogia antecipatória, o aspecto jurídico é enriquecido em seu significado pelo aspecto ético revelando conceitos legais como dolo, boa-fé; em analogia retrocipatória, o aspecto jurídico revela o significado de harmonia jurídica no aspecto estético, de interpretação jurídica no aspecto linguístico, de poder e competência legal legítima no aspecto histórico⁷². Assim, todo aspecto modal tem um núcleo de significado que possibilita “momentos analógicos” em relação aos demais aspectos. Cada ciência especial deve identificar o sentido específico das relações analógicas entre os aspectos. A figura a seguir busca ilustrar a estrutura de um “aspecto modal”:

⁷⁰ cf. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 379.

⁷¹ SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 54.

⁷² cf. STRAUSS, D. F. M. **The Philosophy of Herman Dooyeweerd**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2021, pp. 46-7.



Fonte: elaboração nossa a partir de Strauss (2021, p. 48).

A coerência na teoria modal é denominada por Dooyeweerd de “universalidade de cada aspecto da experiência dentro de sua própria esfera modal”⁷³. A “universalidade” indica que existe uma coerência inquebrantável entre os aspectos modais, de tal forma que nenhum aspecto pode ser considerado à parte dos demais. O tempo cósmico é o princípio da existência que perpassa e conecta todos os aspectos universalmente. Por isso, a universalidade dos aspectos modais significa que “cada esfera-lei é em sua própria construção interna um reflexo de toda a ordem cósmica”, isto é, “todos os aspectos da vida são de uma forma ou de outra representados em cada um dos aspectos”⁷⁴. Assim, cada aspecto modal espelha todos os outros em vários momentos analógicos, mantendo uma coerência inquebrantável de significado.

Por sua vez, a irreducibilidade do núcleo de significado de um aspecto modal indica sua “soberania” em sua própria esfera, isto é, um aspecto modal não pode ser explicado ou reduzido a outro modo de experiência da realidade temporal. Os aspectos modais são, portanto, mutuamente irreducíveis, pois “cada esfera possui suas próprias leis independentemente das demais esferas”⁷⁵. A violação dos limites das esferas de soberania leva a “antinomias” ou contradições teóricas insolúveis. A antinomia, no pensamento teórico, ocorre quando se falha “em diferenciar os aspectos modais relevantes e

⁷³ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 53.

⁷⁴ SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 57.

⁷⁵ TAYLOR, Hebden. **A nova ordem legal à luz da filosofia cristã do direito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 33.

passa[-se] a enxergar as leis de uma esfera como características de outra esfera”⁷⁶. Quando os aspectos modais são, portanto, reduzidos uns aos outros, surgem antinomias insuperáveis no pensamento teórico.

Segundo Kalsbeek, Dooyeweerd propõe o “método da antinomia” para identificar uma antinomia teórica. Por esse método, o teórico deve tentar reduzir conceitos fundamentais de uma ciência especial a outra cujo campo modal que já fora definido. Se essa tentativa levar a antinomias insolúveis, tem-se a prova de que houve uma violação teórica das fronteiras modais entre esferas de leis que não podem ser reduzidas⁷⁷.

Assim, para Dooyeweerd, “a ordem cósmica temporal é uma coerência radicalmente orgânica mesmo quando mantém a soberania das esferas de lei individuais”⁷⁸. Os aspectos modais estão em coerência universal e não podem ser reduzidos uns aos outros. Novos aspectos podem ser identificados em novas discussões e pesquisas, mas os princípios da universalidade e soberania das esferas são fixos na ordem da criação⁷⁹. Portanto, aspectos modais, leis, normas e o tempo existem em uma relação inquebrantável de conexão porque são criações divinamente ordenadas.

1.2.3 Crítica transcendental do pensamento teórico

Segundo Dooyeweerd, a atitude teórica que distingue os aspectos não lógicos da experiência por meio de uma dissociação analítica pressupõe que eles tenham sido abstraídos do elo contínuo de sua coerência no tempo. Isto é, não se pode capturar os aspectos não lógicos sem distingui-los em uma descontinuidade lógica. Contudo, para Dooyeweerd, é impossível “conceber a continuidade dessa coerência de forma analítica pelo pensamento teórico”⁸⁰.

Dessa forma, a crítica transcendental kantiana não pode manter a continuidade da coerência entre os modos de experiência da realidade temporal de forma analítica através de uma “razão pura”. A coerência dos

⁷⁶ KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 100.

⁷⁷ cf. *Ibid.*, p. 103.

⁷⁸ DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 79.

⁷⁹ cf. SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 53.

⁸⁰ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 54.

aspectos modais é um dado da experiência pré-teórica, mas a atitude teórica só pode distingui-los na descontinuidade lógica. Nesse contexto, Dooyeweerd apresenta três problemas para uma crítica transcendental do pensamento teórico, a fim de demonstrar a coerência entre os diversos aspectos modais, a relação entre as experiências teórica e pré-teórica e a origem do ego que aponta para a fonte e direção do pensamento teórico.

Dooyeweerd apresenta como primeiro problema básico de sua crítica transcendental o seguinte questionamento: “qual é o elo contínuo de coerência entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos de nossa experiência, da qual esses aspectos são abstraídos na atitude teórica? E como essa relação mútua entre os aspectos deve ser concebida?”⁸¹. Ou seja, Dooyeweerd quer identificar o elo de coerência e a relação mútua entre os aspectos modais.

De início, ele rejeita a noção de que o pensamento teórico seja capaz de penetrar a realidade empírica como ela é ou capaz de penetrar o campo metafísico do ser. E afirma que “a atitude não teórica é aquela da chamada *experiência ingênua* ou experiência do senso comum” que “carece inteiramente daquela relação antitética entre o modo lógico e o não lógico da experiência, que é característico da atitude teórica do pensamento e da experiência”⁸².

Assim, para Dooyeweerd, a atitude teórica, que estabelece uma relação antitética entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos da experiência, está imersa na coerência temporal entre os aspectos modais. Isto é, na experiência pré-teórica, o homem experimenta as coisas concretas, eventos, relações e esferas sociais como um todo integrado, como “totalidades individuais”, de modo que os aspectos modais estão sempre em coerência integral. E na atitude teórica, o homem faz distinção entre os aspectos modais para explicitá-los analiticamente.

Essa relação entre a experiência pré-teórica e a atitude teórica leva à questão de como o caráter integral da experiência ordinária é possível. De acordo com Dooyeweerd, as “totalidades individuais” – que são coisas, como madeira, pintura; eventos, como festa de casamento, formatura; relações sociais, como casamento, amizade; e esferas sociais, como Estado, igreja – funcionam em todos os aspectos modais em coerência contínua. “Funcionar

⁸¹ Ibid., p. 54.

⁸² Ibid., pp. 55-6.

em um aspecto” tem o sentido de que uma totalidade individual “tem propriedades daquele tipo aspectual que são governadas pelas leis daquele aspecto”⁸³.

O caráter integral da experiência do senso comum “só é possível por meio da relação sujeito-objeto que é inerente a essa atitude experiencial”⁸⁴. Nessa relação, o homem atribui às coisas, eventos e relações sociais funções objetivas nos aspectos em que não funcionam como sujeito. Por exemplo, na atitude teórica é possível saber que a água é uma totalidade individual tipicamente qualificada por sua qualidade físico-química, pois é uma matéria inorgânica. Contudo, na relação sujeito-objeto, o homem atribui à água funções objetivas nos demais aspectos, como seu valor financeiro para comercialização no aspecto econômico, sua função de meio necessário para a vida no aspecto biótico. Portanto, as relações sujeito-objeto garantem um caráter integral da experiência pré-teórica, pois essa experiência ocorre mantendo os aspectos modais em relação contínua e coerente sem fazer distinção analítica entre os diferentes aspectos⁸⁵.

Dooyeweerd declara que:

Sujeito e objeto certamente são distinguidos na atitude não teórica, mas nunca são opostos um ao outro. Em vez disso, são concebidos numa coerência inquebrantável. Em outras palavras, a experiência ordinária deixa intacta a coerência estrutural integral de nosso horizonte de experiência. A atitude teórica do pensamento e da experiência quebra esta coerência em partes por meio da dissociação analítica de seus aspectos modais.⁸⁶

Assim, em resposta ao primeiro problema transcendental, Dooyeweerd entende que o elo de coerência entre os aspectos modais se dá com base na “coerência intermodal do tempo”⁸⁷. Isto é, na experiência ingênua, o homem experimenta a realidade como um todo integrado e só na atitude teórica ele é capaz de abstrair aspectos modais para análise científica por meio de uma

⁸³ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 368.

⁸⁴ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 57.

⁸⁵ cf. Ibid., pp. 58-9.

⁸⁶ Ibid., p. 59.

⁸⁷ DOOYEWEERD, Herman. **Christian Philosophy and the Meaning of History**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2013, p. 12.

“descontinuidade teórica”⁸⁸ dos modos da experiência e identificação das relações sujeito-objeto.

Em seguida, Dooyeweerd apresenta o segundo problema de sua crítica transcendental, qual seja, como se dá a “síntese teórica entre os aspectos lógicos e não lógicos para que um conceito lógico dos aspectos não lógicos da experiência seja possibilitado”⁸⁹. O problema é, então, “qual é o ponto de referência central em nossa consciência a partir do qual essa síntese teórica pode se iniciar?”⁹⁰. Para Dooyeweerd, esse problema sujeita todos os pontos de partida do pensamento teórico à crítica transcendental. Ele sugere que o ponto de síntese “deve necessariamente transcender a antítese teórica e relacionar os aspectos que foram dissociados e opostos um ao outro em uma unidade central de nossa consciência”⁹¹. Pois, na ordem temporal, não se pode encontrar um ponto central de referência que transcenda a variedade de aspectos modais.

Dooyeweerd entende que o postulado da autonomia do pensamento teórico fez com que a filosofia buscasse seu ponto de partida no próprio pensamento teórico. Contudo, como há várias opções de ponto de partida para a síntese teórica, cada filósofo absolutiza um aspecto modal para sintetizar os demais aspectos da realidade temporal. Dooyeweerd chama tais perspectivas de “filosofia da imanência”⁹². A absolutização de um aspecto modal na realidade temporal leva ao surgimento de reducionismos ou *ismos* teóricos, como *materialismo* que absolutiza o aspecto físico e *historicismo* que absolutiza o aspecto histórico. Assim, reducionismos teóricos “resultam na tentativa de reduzir todos os outros aspectos modais de nosso horizonte temporal da experiência a simples modalidades do aspecto absolutizado”⁹³.

Dooyeweerd entende que esses *ismos* são acríticos. Em primeiro lugar, eles não se justificam no âmbito teórico por estarem limitados à irredutível diversidade dos aspectos modais e suas relações e criam antinomias teóricas

⁸⁸ Ibid., p. 12.

⁸⁹ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 61.

⁹⁰ Ibid., p. 61.

⁹¹ Ibid., p. 61.

⁹² DOOYEWEERD, Herman. **Christian Philosophy and the Meaning of History**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2013, p. 15.

⁹³ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 62.

insolúveis. Isto é, o pensamento teórico não pode absolutizar um aspecto modal sem distorcer a compreensão da realidade temporal e criar antinomias teóricas insuperáveis. Ademais, a absolutização não resolve o problema do ponto de partida adequado para a síntese teórica, posto que uma síntese não pode anular a diversidade irreduzível dos aspectos modais.

Por sua vez, Dooyeweerd sugere que para se descobrir o verdadeiro ponto de partida do pensamento teórico é necessária uma autorreflexão crítica. Nesse contexto, ele argumenta que “somente quando se dirige ao ego pensante, o pensamento teórico pode adquirir a direção concêntrica a uma unidade última de nossa consciência, à qual toda a diversidade modal do horizonte da nossa experiência necessariamente está relacionada”⁹⁴.

Contudo, nesse ponto surge o terceiro problema de sua crítica transcendental, a saber, onde encontrar a unidade última para a síntese de toda a diversidade modal. Em outras palavras, “como é possível a direção concêntrica do pensamento teórico ao ego e qual é a sua fonte?”⁹⁵. Para Dooyeweerd, o autoconhecimento é necessário para revelar qual é o ponto de partida do pensamento filosófico. Entretanto, o autoconhecimento não pode ser determinado por nenhum aspecto modal, posto que o eu humano é o ponto de referência em que todos os modos da experiência temporal se relacionam.

Portanto, o pensamento teórico não oferece a direção concêntrica do homem, pois somente o ego central, a partir de um ponto de partida suprateórico, pode revelar a unidade última para a síntese da diversidade modal revelando a plenitude de sentido para além do tempo cósmico. A investigação do eu humano demonstrará seu caráter religioso que aponta para a Origem, a dizer, a unidade capaz de sintetizar todos os aspectos modais com significado todo coerente.

⁹⁴ Ibid., p. 64.

⁹⁵ Ibid., p. 64.

1.3 MOTIVO BÁSICO RELIGIOSO HUMANISTA

1.3.1 O caráter religioso do ego humano

A história da filosofia é a história das ideias. A suposição implícita à narrativa do desenvolvimento de ideias ao longo do curso cronológico é uma concepção antropológica centrada na racionalidade. Compreender o surgimento de ideias ao longo do tempo é entender como um pensador, em determinado contexto histórico, refletiu sobre questões da realidade que lhe cercava. Essa forma de investigação, contudo, corre o risco de não levar em consideração as orientações fundamentais e precedentes à reflexão teórica que orientam o próprio ato de pensar, questionar e argumentar de cada filósofo. Há, antes das ideias, crenças fundamentais comunitárias que determinam e dirigem a reflexão filosófica em dado momento histórico.

Dooyeweerd entende que o desenvolvimento do pensamento ocidental não pode ser compreendido como uma história de ideias estritamente racionais. Para ele, a unidade central do ser humano não é a razão, mas sim o ego ou “coração”. A atividade da reflexão teórica pressupõe comprometimento com crenças fundamentais alicerçadas no coração do filósofo. Isto é, a reflexão filosófica deriva precipuamente do “coração” humano, e não de seu intelecto.

O coração humano é orientado por seu comprometimento com algum “motivo básico religioso”, a dizer, uma direção religiosa comunitária que espelha crenças fundamentais de determinada civilização ou cultura. As crenças fundamentais subjacentes ao “motivo básico religioso” adotado pelo filósofo orienta sua reflexão, teoria e prática. Esse é um comprometimento fundamentalmente religioso que circunscreve o intelecto e determina a filosofia.

De acordo com Dooyeweerd, a unidade central do homem não é um “eu” lógico. No pensamento de Immanuel Kant, o ponto de síntese teórica dos fenômenos é a dimensão lógica do pensamento. Em Kant, o “eu penso” ou “ego transcendental” é o centro lógico do qual todo ato de pensar deve começar. O “sujeito lógico transcendental” ou “ego kantiano” é uma unidade lógica subjetiva de caráter formal que, separada da realidade empírica, é capaz de conhecer a própria realidade empírica como um contrapolo objetivo. Isto é, o “eu” lógico é um polo subjetivo capaz de conhecer os fenômenos

sensorialmente percebidos no tempo e espaço e sintetizá-los para alcançar o “entendimento”. Assim, em Kant, o sujeito é um polo “lógico-teórico ao qual toda realidade empírica poderia ser oposta como seu contrapolo objetivo, seu objeto de conhecimento e experiência”⁹⁶.

Segundo Dooyeweerd, Kant não apresentou o verdadeiro ponto de partida da síntese teórica, pois seu sujeito lógico-transcendental é uma identificação do “eu” central com suas funções lógicas subjetivas. Por isso, Kant manteve o postulado da autonomia do pensamento teórico na medida em que não investigou o próprio caráter transcendental do ego humano. Ou seja, o postulado da autonomia do pensamento kantiano se transformou em um “dogma” ou “posição dogmática” da neutralidade da reflexão teórica.

Dooyeweerd entende que é preciso investigar a natureza interna do “eu” humano para se chegar ao conhecimento adequado do próprio ser humano ou do homem em “si mesmo”. Para Dooyeweerd, a unidade central do ser humano não é um “eu” lógico, um ponto subjetivo e autônomo separado da experiência empírica e de caráter estritamente formal. O que seria, então, o ponto central do ego humano?

Dooyeweerd entende que a unidade central do ego humano é o “coração”. Ele afirma que “o grande ponto de mudança em meu pensamento foi marcado pela descoberta da raiz religiosa do próprio pensamento (...) Eu pude compreender o significado central do ‘coração’, repetidamente proclamado na Escritura Sagrada como a raiz religiosa da existência humana”⁹⁷. Seguindo a tradição do pensamento cristão em Agostinho de Hipona, João Calvino, Blaise Pascal, Dooyeweerd considera que o coração é o centro da existência, a saber, “a unidade religiosa radical de todas as funções de uma pessoa na realidade temporal, sem exceção”⁹⁸. O coração é a sede da racionalidade, das emoções, da vontade e das crenças fundamentais do ser humano. O centro do ser humano, portanto, não é a razão, mas sim o coração que dispõe de crenças fundamentais e tem um impulso inato de buscar sua Origem (*Arché*).

⁹⁶ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 66.

⁹⁷ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. I: the necessary presuppositions of philosophy. Ontario, Canada: Paideia Press, 1984a, p. V.

⁹⁸ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 46.

Para Dooyeweerd, o coração humano tem um caráter religioso, pois aponta para além do ego humano, isto é, o coração é o ponto de concentração de toda existência temporal que aponta para a Origem divina. Em outras palavras, Dooyeweerd afirma que “o ego não é nada mais do que a raiz religiosa, o ponto de concentração religioso, de toda existência temporal”⁹⁹. Nesse sentido, “religião” em Dooyeweerd se refere à “profunda dimensão radical, central e integral da criação, que toca o *coração* ou o ego do ser humano, dando direção a todas as questões da vida procedentes desta dimensão nuclear [coração]”¹⁰⁰.

A filosofia só pode adquirir um conhecimento adequado de quem é o homem quando reflete sobre a relação religiosa entre o ego e sua Origem. A busca pela Origem no pensamento teórico é a procura pelo “ponto arquimediano” a partir do qual toda reflexão filosófica pode se mover. Para Dooyeweerd, “o pensamento filosófico também necessita de um ponto fixo, um ponto *arquimediano* de referência do qual parta e sobre o qual fundamente seu suporte último”¹⁰¹. Essa busca pode ser feita dentro do pensamento filosófico ou da realidade temporal (imanente) ou fora de seus limites (transcendente).

Dooyeweerd explica que quando a compreensão do ego humano é buscada dentro do espaço-tempo (ponto arquimediano imanente), um dos aspectos ou dimensões da vida é absolutizado e o ego humano é reduzido a uma dimensão da existência. Isto é, quando o conhecimento do ego humano é cerrado na dimensão temporal (“imanentismo”), a Origem é substituída por algum aspecto da existência e o homem é reduzido a um ego psicológico (*homo psychologicus*), um ego lógico (*homo logicus*), um ego histórico (*homo historicus*), um ego moral (*homo ethicus*), um ego econômico (*homo economicus*).

De acordo com Dooyeweerd, apenas na relação religiosa entre o ego humano e a Origem transcendente (Deus) que a diversidade dos modos de significado da realidade temporal não é absolutizada e o ego humano não é reduzido. O “eu” tem um impulso religioso inato que aponta para a Origem que

⁹⁹ DOOYEWEERD, Herman. **Encyclopedia of the Science of Law**. Paideia Press, 2012a, p. 44.

¹⁰⁰ STRAUSS, D. F. M. **The Philosophy of Herman Dooyeweerd**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2021, p. 11.

¹⁰¹ KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 50.

Ihe dá sentido ou significado. Deus é o “significante” (Aquele que atribui significado) da realidade temporal e do próprio homem. Contudo, quando o impulso religioso de um pensador o leva à busca pelo “significado” no próprio pensamento teórico, o “significante” não pode ser encontrado e a compreensão da realidade temporal e do próprio homem resulta em “antinomias teóricas” insolúveis ou na absolutização idólatra daquilo que é relativo.

Nesse ponto, surge a questão de como identificar o conteúdo da reflexão teórica que leva à compreensão adequada da Origem transcendente ou na absolutização daquilo que é imanente. Dooyeweerd sugere o conceito de “motivo básico religioso” como sendo a força motriz que dirige o pensamento e a ação, atribuindo conteúdo e direção ao impulso religioso que procura a Origem.

Portanto, para Dooyeweerd, o ser humano é um ser eminentemente religioso na medida em que busca uma Origem para além de si que lhe dê significado e oriente sua ação e compreensão da realidade. Quando esse significado é buscado na experiência temporal, uma das dimensões da existência é absolutizada e o ego humano é reduzido. Entretanto, se o significado é buscado em Deus, a compreensão da estrutura temporal não resulta em antinomias. O “motivo básico religioso” é, portanto, o poder espiritual que orientará o ego humano em direção à Origem ou em direção apóstata.

1.3.2 Motivos básicos religiosos (MBR)

Dooyeweerd entende que o ponto de partida da investigação filosófica deve ser os “motivos básicos religiosos” (MBR), a saber, orientações religiosas que refletem as crenças religiosas mais fundamentais de determinada civilização. Nesse sentido, os MBR são direções coletivas que refletem crenças de um povo ou cultura. Os MBR comunicam “ao ego seu caráter dinâmico positivo também em sua relação central interpessoal com os outros egos e com seu mundo temporal”¹⁰².

¹⁰² DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 76.

Ademais, os MBR têm caráter comunitário e dão expressão a um espírito comum de uma época unindo aqueles que por eles são governados. Além disso, os MBR governam a reflexão ou visão teórica da realidade de um pensador mesmo quando ele não está consciente de sua natureza. E possibilitam um entendimento compartilhado sobre aquilo que é o fundamento último, mesmo quando há tendências filosóficas que se contrapõem mutuamente. Assim, “todo pensamento filosófico (...) é dirigido consciente ou inconscientemente por motivos religiosos básicos que estão inescapavelmente ligados ao seu ponto arquimediano”¹⁰³.

Para identificar a influência dos MBR que operam em determinadas épocas e comunidades, Dooyeweerd apresenta duas condições:

Primeiramente, ela deve dar origem a uma crença comum dentro do aspecto da fé de nossa experiência; em segundo lugar, ela deve conquistar um poder cultural dentro do aspecto histórico da sociedade humana, tornando-se um fator formativo na cultura. O *poder de fé*, que tal influência desenvolve em sua manifestação temporal, faz deste motivo básico um princípio de condução de nosso pensamento. O poder sociocultural, que ele adquire no processo da história, garante a base temporal de suas influências sociais.¹⁰⁴

Ou seja, Dooyeweerd sugere que os MBR manifestam determinadas crenças fundamentais que expressam “uma crença comum”. É um entendimento comunitário que governa os indivíduos mesmo quando estes não estão cientes. Além disso, o MBR se expressa nas manifestações históricas determinando o modo de viver da sociedade e sua visão de mundo. Nesse sentido, o MBR “é uma força que atua como uma mola mestra espiritual da sociedade humana. É uma força orientadora absolutamente central porque, a partir do centro religioso da vida, governa as expressões temporais e aponta para a verdadeira ou suposta origem de toda a existência”¹⁰⁵.

A partir disso, Dooyeweerd entende que “o desenvolvimento da filosofia ocidental tem sido governado por quatro motivos básicos religiosos principais,

¹⁰³ KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 56.

¹⁰⁴ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 77.

¹⁰⁵ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 22.

que adquiriram um poder sociocultural na história da civilização ocidental”¹⁰⁶.

São eles:

1. O motivo básico “forma-matéria” da antiguidade grega, aliado ao motivo romano de *poder*.
2. O motivo básico da religião cristã: criação, queda e redenção por meio de Jesus Cristo em comunhão com o Espírito Santo.
3. O motivo básico católico-romano da “natureza e graça”, que procura combinar os dois anteriores.
4. O motivo básico moderno e humanista de “natureza e liberdade”, por meio do qual se procura conduzir todos os motivos anteriores a uma síntese religiosa concentrada no valor da personalidade humana.¹⁰⁷

Para Dooyeweerd, com exceção do MBR criação-queda-redenção, os demais motivos básicos apresentam “caráter dialético”, isto é, “estão intrinsecamente divididos por uma antítese religiosa irrevogável, causada pelo fato de que são compostos por duas forças motrizes centrais que estão em oposição polar uma à outra”¹⁰⁸. Dessa forma, os MBR matéria e forma, natureza e graça e natureza e liberdade são levados alternadamente de um polo a outro em seu ponto de partida religioso. A implicação dessa antítese religiosa é o bloqueio da compreensão da unidade radical do ego humano em sua relação com os vários modos de significado da experiência temporal. Isto é, a antítese religiosa leva à impossibilidade de síntese teórica dos modos de significado porque a Origem significativa é buscada dentro do espaço-tempo.

Nesse sentido, Dooyeweerd explica que toda concepção filosófica depende de um ponto de partida religioso absoluto que lhe dê alicerce e estabilidade. Para Dooyeweerd, “os que pensam que podem encontrar um ponto de partida absoluto no pensamento teórico chegam a essa conclusão por meio de um impulso essencialmente religioso, mas, por causa da falta de um verdadeiro conhecimento de si próprios, permanecem sem consciência da sua própria motivação religiosa”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 78.

¹⁰⁷ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 29.

¹⁰⁸ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 79.

¹⁰⁹ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 21.

Contudo, em filosofias imanentistas, o ponto de partida apresenta uma antítese entre forças religiosas opostas e não há lugar para um terceiro ponto de partida que resolva essa oposição por meio de uma síntese mais elevada. Os motivos básicos dialéticos que buscam o significativo na realidade temporal levam a antíteses religiosas absolutas e, conseqüentemente, impossibilitam a síntese teórica.

Por isso, Dooyeweerd entende que o pensador que opera dentro de um MBR dialético atribui primazia a um dos polos e subordina o polo oposto àquele que deu primazia primeiramente. Dooyeweerd comenta que “por um lado, o motivo básico rompe-se em pedaços; seus dois motivos antitéticos, cada um deles exigindo ser absoluto, anulam-se mutuamente. Por outro lado, porém, cada motivo determina também o significado religioso do outro, visto que cada um deles está necessariamente relacionado com o outro”¹¹⁰.

A partir disso, segue-se um “processo dialético no pensamento filosófico que tem seu ponto de partida central no próprio motivo básico dialético. Esta é a razão porque um e o mesmo motivo básico dualista pode fazer surgir tendências filosóficas polarmente opostas, que à primeira vista parecem não ter nada em comum”¹¹¹. Portanto, a dialética religiosa não pode ser resolvida por uma síntese teórica. Apenas o MBR criação-queda-redenção não apresenta uma antítese religiosa porque o ponto arquimediano (significante da realidade e do próprio homem) transcende a experiência temporal e se encontra na Origem divina.

1.3.3 O MBR natureza e liberdade

Segundo Dooyeweerd, há um “caráter dialético” no MBR natureza e liberdade que opõe os polos da natureza e liberdade entre si resultando em perda da compreensão teórica sobre a ordem político-social. Dooyeweerd explica que esse MBR surgiu na Renascença italiana durante o século XV¹¹² e postulou uma cisão entre os polos natureza e graça do escolasticismo tardio. Na Renascença, buscou-se um renascimento do homem enquanto

¹¹⁰ Ibid., p. 26.

¹¹¹ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 81.

¹¹² cf. Ibid., p. 88.

personalidade criativa e absoluta em si e para si. O renascimento do homem passou a significar regeneração ou transformação do homem conforme sua própria vontade autônoma.

O polo da graça divina, fundamental para a escolástica medieval, foi substituído pela liberdade e a natureza passou a ser objeto de investigação para que o homem satisfizesse seu próprio impulso criador. Nesse contexto, “o homem moderno autônomo recriava tanto a sua divina Origem como seu mundo à sua própria imagem”¹¹³. Assim, a Renascença representou o surgimento de uma “religião humanista da personalidade humana em sua liberdade (de qualquer fé que exigisse fidelidade) e em sua autonomia (ou seja, a pretensão de que a personalidade humana é uma lei para si mesma)”¹¹⁴.

Para Dooyeweerd, desde o início do humanismo renascentista houve uma tendência de o motivo liberdade assumir proeminência sobre a natureza, pois se considerou que a natureza era um extenso âmbito para exploração e domínio da personalidade autônoma¹¹⁵. O polo da liberdade assumiu o lugar do polo da criação do MBR bíblico para dar espaço ao poder criativo do pensamento científico que buscava sua certeza dentro si mesmo. Contudo, foi o novo ideal de ciência que se tornou o fundamento da liberdade humana.

Dooyeweerd identifica o desenvolvimento de um “caráter dialético” no seio do MBR humanista que “consiste de dois motivos religiosos que estão em conflito interno entre si e que, alternadamente, levam a postura e a visão de mundo do humanismo de um polo para o outro”¹¹⁶. Partindo do ideal de ciência, o francês René Descartes atribuiu ao método científico o âmbito da natureza (mundo material), ao passo que reservou à “alma humana” a autonomia da vontade. O mundo material ou da natureza seria o lugar para o controle mecânico e geométrico e a alma humana seria o espaço para a liberdade autônoma. Assim, “Descartes dividiu a existência humana em duas partes rigorosamente separadas: o corpo material e a alma pensante”¹¹⁷.

¹¹³ Ibid., p. 90.

¹¹⁴ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 171.

¹¹⁵ cf. Ibid., p. 172.

¹¹⁶ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 174.

¹¹⁷ Ibid., p. 176.

Para Dooyeweerd, aprofundando ainda mais a proeminência da natureza conforme o ideal de ciência, Thomas Hobbes entendeu que a própria alma racional fazia parte do mecanismo do mundo material. Hobbes postulou que o método científico deveria reconstruir sistematicamente o mundo, pois não havia limite entre corpo e alma. Tudo era movimento das coisas materiais. Em Hobbes, o fundamento da liberdade autônoma foi eliminado. Assim, “o ídolo mecanicista da natureza, invocado pelo próprio motivo humanista da liberdade, veio a se tornar o Leviatã (o monstro lendário mencionado no livro de Jó), que ameaçava devorar o ídolo da personalidade humana livre e autônoma”¹¹⁸.

Dooyeweerd explica que John Locke e David Hume foram os responsáveis por um “ataque epistemológico ao ideal de ciência”¹¹⁹. Locke e Hume argumentaram que o ideal de ciência determinista não oferecia o conhecimento da realidade independentemente da consciência humana, de modo que a ciência não poderia negar a liberdade do pensamento e da vontade. Pensadores modernos, então, teriam passado a dar prioridade ao polo da liberdade em detrimento do polo da natureza. O ideal de personalidade humana foi enfaticamente defendido por Jean-Jacques Rousseau. Para este, a raiz da personalidade humana era o “sentimento de liberdade” e, por isso, “a autonomia, a autodeterminação livre da personalidade humana, era o bem religioso mais elevado, o qual ultrapassava em muito o ideal clássico da ciência”¹²⁰.

Segundo Dooyeweerd, em continuidade à defesa rousseauiana do motivo da liberdade, Immanuel Kant restringiu a ciência à experiência sensorial e atribuiu a liberdade a um “reino suprasensorial” do dever ser. Sua motivação em reservar um espaço autônomo para a liberdade foi o humanismo moderno que separa natureza (ideal de ciência) e liberdade (ideal de personalidade). Em Kant, a autonomia da personalidade humana manteve primazia sobre a natureza. O “reino” da liberdade era aquele “que não era governado por leis

¹¹⁸ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 113.

¹¹⁹ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 182.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 191.

mecânicas da natureza, mas por normas ou regras de conduta que pressupunham a autonomia da personalidade humana”¹²¹.

Com efeito, Dooyeweerd entende que a Revolução Francesa foi a expressão política do ideal de personalidade humanista conforme os ditames racionalistas do direito natural. Dooyeweerd entende que o Iluminismo tinha um caráter individualista e racionalista acerca da concepção da personalidade humana¹²². O indivíduo autônomo era o elemento racional das relações sociais, dotado apenas de faculdades universais da razão e vontade. Na esteira dessa concepção racionalista e individualista de personalidade, a ética kantiana postulou indivíduos submetidos a leis morais universais que não deixavam espaço para disposições individuais nem para a ideia de comunidade¹²³.

Contudo, com o surgimento do período da Restauração logo após a Revolução Francesa, o ideal de personalidade assumiu uma forma irracional a partir do redirecionamento romântico (Romantismo) e do idealismo pós-kantiano. Strauss explica que “depois de Kant, o romantismo (Herder, Goethe) facilitou a ascensão do idealismo de liberdade alemão (Schelling, Hegel e Fichte) que atribuiu plena primazia ao ideal de personalidade”¹²⁴. Para os românticos e idealistas alemães, a lei moral deveria se originar na individualidade de cada homem.

A lei deveria ser individual, isto é, em conformidade com a disposição e vocação de cada pessoa. Isso representou uma absolutização da subjetividade individual por meio da “mudança de uma concepção racionalista para uma concepção irracionalista da personalidade humana autônoma”¹²⁵. A partir disso, Dooyeweerd entende que surgiu uma oposição entre noções racionalista e irracionalista de personalidade humana. Enquanto a primeira concepção buscou restringir a individualidade da personalidade humana à lei universal, a segunda noção buscou reduzir a lei à subjetividade individual¹²⁶.

¹²¹ Ibid., p. 194.

¹²² cf. Ibid., p. 198.

¹²³ cf. Ibid., p. 198.

¹²⁴ STRAUSS, D. F. M. **The Philosophy of Herman Dooyeweerd**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2021, p. 36.

¹²⁵ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 199.

¹²⁶ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Encyclopedia of the Science of Law**. Paideia Press, 2012a, p. 70.

Na busca de encontrar limites para potenciais consequências anárquicas do irracionalismo ético, Dooyeweerd explica que surgiu a “ideologia de comunidade” ou “universalismo”¹²⁷. No Romantismo e idealismo pós-kantiano, o indivíduo deveria ser entendido como um membro de um todo individual nacional. Nesse sentido, “o Romantismo entronizou a comunidade nacional e seu espírito totalmente nacional e individual [*volksgeest*]”¹²⁸. O espírito nacional autônomo era a própria lei e norma de cada povo, pois se entendeu que a mentalidade nacional criava cultura, regras e instituições sociais a partir de um processo evolutivo de desenvolvimento histórico¹²⁹.

No século XIX, o romantismo e idealismo pós-kantiano centrado na liberdade cederam espaço para o positivismo de Auguste Comte em que a natureza retomou lugar de proeminência. Segundo Dooyeweerd, Auguste Comte substituiu a filosofia idealista pelo positivismo, mas manteve o historicismo. Este foi adaptado ao padrão de pesquisa científica empírica pelo qual Comte buscou apresentar uma lei do desenvolvimento histórico da sociedade humana¹³⁰. Entretanto, o historicismo de Comte não foi radical porque manteve a crença na objetividade do ideal de progresso. Em Comte, a liberdade autônoma seria resultado natural do progresso científico.

Assim também foi o caso de Karl Marx que, apesar de ter tornado o historicismo idealista em um historicismo materialista, manteve a crença no ideal de progresso e na liberdade como resultado natural da transformação revolucionária. Nesse sentido, Dooyeweerd comenta que “Marx não era um historicista mais radical do que Comte. Pois ele também estava comprometido fortemente com a crença em uma consumação escatológica da história”¹³¹.

Nas últimas década do século XIX, Dooyeweerd explica que o historicismo subjacente ao romantismo e idealismo pós-kantiano começou a revelar sua consequência mais radical: o relativismo de todos os valores e

¹²⁷ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 200.

¹²⁸ Ibid., p. 202.

¹²⁹ cf. DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 120.

¹³⁰ cf. Ibid., p. 124.

¹³¹ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 126.

crenças como sendo meros produtos de períodos históricos¹³². O filósofo alemão Wilhelm Dilthey “afirmou que o historicismo conduziria a humanidade ao seu mais alto nível de liberdade, uma vez que libertaria nossas mentes dos últimos traços de preconceitos”¹³³.

O existencialismo surgiu como protesto ao determinismo historicista e contra a perda de espaço da personalidade humana autônoma. Segundo Dooyeweerd, Soren Kierkegaard se revoltou contra a dialética de Hegel porque fazia do indivíduo uma marionete no processo de desvelamento da Ideia¹³⁴. No existencialismo de Karl Jaspers, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, o indivíduo se libertou da despersonalização moderna da personalidade ocidental (“o ser humano em geral” ou “homens”) e afirmou sua existência individual em seu próprio tempo histórico. Portanto, o “caráter dialético” do MBR natureza e liberdade tem raiz religiosa imanentista e, portanto, não é passível de síntese teórica. Essa dialética religiosa resultou, para Dooyeweerd, na perda da capacidade de compreensão teórica da ordem político-social.

¹³² cf. *Ibid.*, pp. 123-4.

¹³³ *Ibid.*, p. 126.

¹³⁴ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Christian Philosophy and the Meaning of History**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2013, p. 34.

2. A PERDA DA ORDEM POLÍTICO-SOCIAL

A obra *The Struggle for a Christian Politics* reúne uma série de artigos publicados no jornal de política antirrevolucionária entre 1924 e 1927. Nesses ensaios, Dooyeweerd trata do tema da busca cristã na história por uma política fundamentada em uma cosmovisão cuja ideia de lei fosse bíblicamente orientada. Por sua vez, na obra *The Crisis in Humanist Political Theory*, publicada em 1931, Dooyeweerd identifica que a crise da teoria política humanista moderna tem fundamento religioso que repercute no tratamento da esfera do Estado. As duas obras se complementam e mostram a preocupação de Dooyeweerd com a desintegração da teoria político-social.

Enquanto na primeira, Dooyeweerd inicia sua exposição tratando da relação entre igreja primitiva e o aparato romano e vai até o positivismo de Hobbes que fortaleceu o Estado absolutista, na segunda, ele expõe o que entende ser a crise da teoria política humanista e algumas formas de tentar resolvê-la e propõe uma visão cristã de Estado. Assim, *The Struggle for a Christian Politics* é uma exposição histórica e *The Crisis in Humanist Political Theory* é um tratamento da crise moderna de uma visão política humanista. Essas duas obras demonstram a percepção de Dooyeweerd sobre a incapacidade de a teoria humanista apreender adequadamente a estrutura das esferas e relações sociais sem cair em reducionismos teóricos universalistas e individualistas.

2.1 A CRISE NA TEORIA POLÍTICO-SOCIAL HUMANISTA

2.1.1 Do humanismo renascentista ao humanismo naturalista

Segundo Dooyeweerd, após várias tentativas cristãs de unificar a cultura sob o domínio da Igreja Católica Romana, o nominalismo de Guilherme de Ockham defendeu que Igreja e Estado tinham leis independentes e que a lei natural era uma norma que independia da revelação de Deus¹³⁵. Para Ockham, Igreja e Estado eram duas esferas independentes, existindo lado a lado. No

¹³⁵ cf. DOOYEWEERD, Herman. **The Struggle for a Christian Politics**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2012b, pp. 57-8.

nominalismo de Ockham, em assuntos jurídicos puramente naturais, como casamento entre um cristão e um não cristão, o Estado poderia desviar-se das leis canônicas se necessário para o interesse geral.

Ockham também atacou as bases racionais da ordenação hierárquica dos cargos, de maneira que a origem de toda autoridade repousava sobre indivíduos, notadamente, no Estado, sobre a soma de cidadãos, na Igreja, sobre a congregação de crentes¹³⁶. Essa proclamação de independência do Estado em relação à Igreja foi acompanhada da retirada do fundamento religioso cristão do Estado.

Já no fim da Idade Média, o Renascimento se tornou um fenômeno cultural de uma sociedade que buscava uma nova orientação religiosa para a vida e um fundamento legal para sua ordem social. Nesse contexto, Dooyeweerd problematiza: “o movimento humanista forneceu uma cosmovisão com uma ideia de lei diferente e, em caso afirmativo, qual é o significado dessa ideia de lei para o problema da política cristã?”¹³⁷. Dooyeweerd se propõe a responder a essa questão explanando quatro fenômenos da secularização humanista:

1. O surgimento da doutrina *raison d'état* (razão de estado).
2. O desenvolvimento do conceito moderno de ciência na fundação das ciências naturais.
3. O desenvolvimento da noção de tolerância como sintoma da abordagem moderna de religião.
4. A emergência da teoria moderna de direito natural e da ciência do direito constitucional.¹³⁸

O primeiro fenômeno humanista de secularização foi aquele da doutrina do Estado de Maquiavel. Sua visão de política realista (*realpolitik*) sugere que a esfera política é um âmbito independente cujo único princípio é “o interesse do Estado, ao qual todas as considerações pessoais, éticas e jurídicas devem ceder”¹³⁹. Em Maquiavel, a política se tornou independente¹⁴⁰. Na Itália, o Estado se tornou uma criação artificial que poderia ser adaptada às

¹³⁶ cf. *Ibid.*, p. 61.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴⁰ cf. *Ibid.*, p. 65.

necessidades da situação, sem quaisquer referências à fé cristã¹⁴¹. No pensamento de Maquiavel, a moral e a justiça se tornaram “valores que são feitos, criados pelo Estado para o benefício do Estado”¹⁴². Maquiavel adotou uma concepção de “direito natural universal” para basear sua visão de “política racional” que pudesse orientar a ação dos agentes do Estado¹⁴³. A política assumiu uma “razão” autônoma e pragmática, à parte da moral e da religião, para alcançar seus objetivos.

O segundo fenômeno humanista de secularização foi aquele do desenvolvimento da ciência moderna, notadamente, da proeminência da ciência natural matemática moderna em relação às demais ciências mecânicas. De acordo com Dooyeweerd, a partir de Copérnico, Kepler e Galileu, a ciência moderna buscou matematizar a natureza, sugerindo que os únicos objetos conhecíveis da ciência exata eram aqueles resultantes de relações matematicamente comprováveis. O método científico passou a buscar relações de causalidade generalizáveis a cada descoberta, de modo que todo fenômeno deveria ser “investigado experimentalmente a fim de alcançar uma conclusão válida universalmente”¹⁴⁴. Para Galileu, não haveria nenhum fenômeno no mundo que não dispusesse de causalidade mecânica¹⁴⁵. Conseqüentemente, o desenvolvimento da ciência natural resultou na proclamação da soberania da razão natural, *i.e.*, a razão humana autônoma da religião orientada pelos ditames das leis apreendidas da natureza.

O terceiro fenômeno humanista de secularização foi a noção de “tolerância” enquanto sintoma da percepção moderna quanto à religião. Para Dooyeweerd, a visão humanista de religião, que proclamava a soberania da razão natural, revelou suas tendências políticas através do conceito de tolerância que “propagava a separação da igreja e estado na liberdade civil das várias religiões”¹⁴⁶. O humanismo buscava racionalizar sua visão de mundo e, por meio de um processo de secularização, a religião foi pressionada a assumir contornos universalmente naturalistas. Isto é, a religião passou a ser mais um dos aspectos naturais da vida que poderia ser exercida diante de Deus sem

¹⁴¹ cf. *Ibid.*, p. 69.

¹⁴² *Ibid.*, p. 71.

¹⁴³ cf. *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁵ cf. *Ibid.*, p. 97.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

mediação da Igreja. A visão cristã de mundo perdeu espaço para o “naturalismo religioso”¹⁴⁷ que pregava “tolerância religiosa” a todo tipo de exercício religioso. Essa tolerância implicou a consideração de que todas as religiões eram iguais, conforme a concepção de um “teísmo universal”.

Esse teísmo universal apregoava a “convicção de que o divino tem se revelado gradualmente de forma igual nas várias religiões e sistemas filosóficos e que ainda hoje continua a fazer isso”, de forma que “a revelação divina se expressa na consciência moral de todo nobre ser humano”¹⁴⁸. Por exemplo, no pensamento de Jean Bodin, encontra-se um “teísmo universal da religião natural, [um] racionalismo na crítica ao dogma autoritário e [um] ceticismo sobre um critério absoluto para a verdadeira religião”¹⁴⁹.

Além do teísmo universal, em Erasmo de Roterdã, desenvolveu-se um racionalismo moral que enfatizava um conceito de ética puramente prática da doutrina da graça cristã. Isto é, para Erasmo, “crer é acima de tudo dar assentimento intelectual à verdade, e a fé é uma aplicação prática ética dessa convicção intelectual”¹⁵⁰. Tanto o teísmo universal, quanto o racionalismo moral atribuíram amplo espaço para o ideal humanista de tolerância porque garantiram a autonomia da razão humana em relação à religião e moralidade de fundamento religioso e igualaram as várias expressões de fé.

Assim, Dooyeweerd entende que a fé cristã foi sufocada pela ideia naturalista de imanência que apregoava que leis divinas estavam impressas na razão natural e pela ciência natural que reivindicava a palavra final sobre questões de religião, moralidade, direito e política. Nesse contexto, a ideia de lei humanista, fundada na soberania da razão, se tornou o fundamento da ideia de lei, e não a soberania da vontade de Deus¹⁵¹.

O resultado foi a pressão dos Estados modernos em restringir a religião ao âmbito privado. Portanto, para Dooyeweerd, os três primeiros fenômenos humanistas de secularização das esferas da vida se deram “na política (a emergência da doutrina da *raison d'état*), nas ciências naturais (a adoção do conceito moderno de ciência) e na teologia (o desenvolvimento do teísmo

¹⁴⁷ cf. Ibid., p. 107.

¹⁴⁸ Ibid., p. 111.

¹⁴⁹ Ibid., p. 125.

¹⁵⁰ Ibid., p. 132.

¹⁵¹ cf. Ibid., p. 139.

universal e do racionalismo moral com sua ideia especificamente humanista de tolerância)¹⁵².

2.1.2 Surgimento e declínio da teoria do direito natural

O quarto fenômeno humanista de secularização foi a emergência da teoria moderna de direito natural. Segundo Dooyeweerd, a concepção de “razão de estado”, de ciência moderna, de religião humanista e racionalismo moral convergiram para o problema do direito natural moderno. Ele busca, então, mostrar como o nominalismo foi a força escondida no direito natural humanista¹⁵³. Para Dooyeweerd, o nominalismo de Ockham dissolveu o Estado em indivíduos livres. A soberania popular se tornou um princípio de autoridade baseado na lei natural. Nessa concepção, a lei natural implicava que “todo governo obtém sua autoridade diretamente da soberania do povo”¹⁵⁴.

A partir de Ockham, o povo, dissolvido em indivíduos livres, transferia voluntariamente sua autoridade ao governo em prol do bem comum, enquanto que o princípio da maioria deveria compensar as consequências anarquistas desse individualismo nominalista impondo limites às escolhas individuais¹⁵⁵. O conceito individualista de lei natural, a ideia de soberania popular, a concepção puramente espiritual da igreja, a defesa dos direitos do Estado nacional contra o papa e o imperador, e a penetração da ideia aristotélica de desenvolvimento no Estado e suas formas de governo sem dimensão metafísica abriram espaço para a concepção de direito natural moderno.

A concepção nominalista de direito natural permitiu que o intelecto humano começasse a formular regras jurídicas para determinar o que é e o que não é vantajoso para a comunidade. Tais regras “são a formulação positiva do que poderia ser chamado *lex naturalis*”¹⁵⁶. A lei natural se tornou puramente secular, de caráter utilitário, de modo que o objetivo do Estado se tornou promover a felicidade material de seus cidadãos. E, assim, o direito natural fez

¹⁵² Ibid., p. 158.

¹⁵³ cf. Ibid., p. 159.

¹⁵⁴ Ibid., p. 179.

¹⁵⁵ cf. Ibid., p. 180.

¹⁵⁶ Ibid., p. 185.

com que o Estado fosse identificado com a utilidade do direito positivo¹⁵⁷. Portanto, no nominalismo, não há fundamento para justificar “qualquer forma substancial fixa da natureza social humana, supostamente ancorada em uma ordem cósmica eterna e capaz de ser aceita pela razão como um dado”¹⁵⁸.

Sem normas estruturais para o Estado discussões acerca de seu poder emergiram. Em Jean Bodin surge o problema da soberania. Segundo Dooyeweerd, Bodin “declara a soberania idêntica à plenitude de poder e toma a liberdade de leis positivas, dentro dos limites da lei natural eterna, como uma característica definidora da soberania”¹⁵⁹. A soberania do Estado, como plenitude de poder e as leis positivas como elemento central da soberania, levaram a um contraste absoluto entre soberania e sujeitos. E, assim, “todas as normas jurídicas, todas as instituições jurídicas são sistematicamente concebidas como a vontade pessoal do soberano: toda a ordem do direito positivo é, por assim dizer, centralizada na vontade soberana”¹⁶⁰.

Em Bodin, a vontade do soberano se tornou a fonte de toda autoridade positiva do Estado, ao passo que essa vontade do soberano passou a buscar se alinhar com as leis divinas e da natureza¹⁶¹. Surgiu, então, uma tensão entre o direito natural e a razão de Estado, pois, na prática, as leis positivas estatais, fundadas na vontade do soberano, deixaram de ser limitadas pelo direito natural. Nesse contexto, a soberania do Estado, não mais limitada pelo direito natural, pôde “submeter à lei todos os cidadãos, conjuntamente e cada um em particular, sem exigir o consentimento de ninguém”¹⁶².

Na esteira da teoria política de Bodin, Dooyeweerd explica que Hugo Grotius desenvolveu seu sistema de direito natural inspirado pelo ideal de personalidade e o ideal de ciência. Ele inovou ao tentar construir “um sistema rígido e fechado de lei natural a partir de analogias deduzidas de teoremas matemáticos de um complexo de axiomas e postulados”¹⁶³. Enquanto Bodin buscou construir uma teoria natural do Estado, Grotius tentou edificar um

¹⁵⁷ cf. *Ibid.*, p. 186.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 199.

¹⁶¹ cf. *Ibid.*, p. 205.

¹⁶² *Ibid.*, p. 209.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 217.

código completo de regras de direito natural. Para tanto, Grotius sugeriu quatro princípios a partir do direito natural, quais sejam:

- a) Que se deve ter o cuidado de não apropriar-se indevidamente da propriedade de outros, e que se deve devolver o que se tem em custódia, ou ressarcir a vantagem obtida de outrem;
- (b) Que se deve obrigar a manter as promessas e contratos;
- (c) Que se deve compensar danos por culpa própria a outros; e
- (d) Que toda violação dessas regras merece ser punida entre os homens.¹⁶⁴

Em Grotius, explica Dooyeweerd, a “natureza social racional” se tornou a “fonte do direito natural”¹⁶⁵. Dessa forma, o homem deveria ser visto como um ser racional capaz de, a partir da lei positiva contratual, acordar e manter seus contratos na sociedade. O princípio *pacta sunt servanda* (“os pactos devem ser cumpridos”) se tornou o fundamento do direito positivo. Como Bodin, Grotius “fundamenta o direito positivo diretamente na vontade do governante e também defende consistentemente a visão de que o governante não está sujeito às leis, que dependem inteiramente de sua vontade”¹⁶⁶.

Contudo, Grotius buscou construir seu código de direito natural, deduzido de uma razão prática geométrica, para pensar as leis adequadas para o direito positivo. Para tanto, ele sugeriu dois métodos para deduzir as leis do direito natural, a saber, se o conteúdo está ou não de acordo com a natureza social e racional (método *a priori*) e se a decisão é aquela que todos, ou pelo menos os povos civilizados, têm como lei natural (método *a posteriori*). O conteúdo desses métodos foi encontrado no ideal da personalidade humana, de maneira que “os princípios do direito não são deduzidos da *lex aeterna* como entrelaçamento orgânico, objetivo e eterno da ordem cósmica e moral, mas do princípio subjetivo isolado da natureza social da personalidade humana”¹⁶⁷.

Grotius buscou, nesse contexto, oferecer a estrutura do direito natural, à revelia de quaisquer critérios ou limites mais elevados de justiça, que servisse de fundamento do direito positivo¹⁶⁸. Para Dooyeweerd, Grotius foi o primeiro

¹⁶⁴ Ibid., p. 218.

¹⁶⁵ cf. Ibid., p. 218.

¹⁶⁶ Ibid., p. 221.

¹⁶⁷ Ibid., p. 228.

¹⁶⁸ cf. Ibid., p. 229.

pensador, orientado pelos ideais de soberania da personalidade e conhecimento matemático, que buscou construir um sistema de leis naturais de um princípio singular, sem considerações das circunstâncias factuais e de toda norma extrajurídica¹⁶⁹. Como em Bodin, a tensão em Grotius entre direito natural e razão de Estado levou à proeminência deste sobre aquele.

Por sua vez, Dooyeweerd explica que Thomas Hobbes, na esteira do ideal de personalidade, buscou estabelecer princípios de direito para a teoria política, deduzindo-os racionalmente da essência do homem. Para Hobbes, existe uma lei natural a partir da qual é possível derivar e aplicar racionalmente à sociedade princípios gerais. Essa lei natural “proíbe uma pessoa de fazer coisas que a levem à autodestruição ou que possam remover os meios de sua autopreservação, e ao mesmo tempo ordena aquelas coisas que são necessárias para a autopreservação”¹⁷⁰.

Em Hobbes, a lei natural ordena que se busque a paz, que se usem os meios necessários para a autoproteção e que se observem os contratos celebrados entre si. A lei natural permite relações contratuais sem restrições, posto que “a menor restrição desse princípio levaria toda sua teoria política, construída sobre sua validade ilimitada, ao colapso”¹⁷¹. A partir disso, o contrato social entre indivíduos livres se torna o fundamento do surgimento do Estado. Este, por sua vez, aglutina a vontade dos indivíduos.

Dooyeweerd, então, declara que a lei natural de Hobbes representou a destruição do direito natural e o surgimento da “teoria jurídica positivista moderna”. A partir da teoria hobbesiana, “o que quer que o Estado decreta é certo, como resultado da vontade soberana geral”, i.e., “o direito natural como *lex naturalis* em Hobbes significa nada menos do que a sanção de tudo o que o soberano tem o prazer de promulgar como direito positivo”¹⁷².

O positivismo jurídico de Hobbes fez com que só existissem obrigações legais, não mais obrigações morais¹⁷³. Esse positivismo negou o direito subjetivo como direito independente das normas positivadas e restringiu a liberdade individual aquilo que o direito positivo não regulou. As esferas sociais

¹⁶⁹ cf. *Ibid.*, p. 231.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 263.

¹⁷² *Ibid.*, p. 264.

¹⁷³ cf. *Ibid.*, p. 266.

perderam suas fronteiras diante do poder do Estado absoluto. Para Dooyeweerd, a teoria contratualista de Hobbes tem fundamento nominalista ao negar normas divinas e sugerir uma construção humanista do Estado que une indivíduos em uma vontade geral do corpo político.

O argumento de Dooyeweerd é, portanto, que o humanismo renascentista alicerçado no nominalismo de Ockham resultou em uma teoria político-social que não reconheceu as estruturas e princípios das esferas sociais. No caso da esfera do Estado, o não-reconhecimento de sua estrutura e limites possibilitou a formulação de teorias que sugeriram a aglutinação dos indivíduos a uma vontade totalizante do aparato estatal. Essa crise teórica levou à defesa de um direito natural que submetia a liberdade individual e a liberdade das esferas sociais às determinações do Estado.

2.1.3 Natureza da crise da teoria político-social humanista

Na primeira parte da obra *The Crisis in Humanist Political Theory*, Dooyeweerd discute a natureza da crise da teoria política humanista. No livro *The Struggle for a Christian Politics*, ele havia tratado da abertura nominalista para o desenvolvimento do humanismo até o declínio da teoria do direito natural no pensamento de Thomas Hobbes. Dooyeweerd entende que a crise do desmantelamento da estrutura do Estado e o surgimento do positivismo jurídico resultaram na perda da compreensão teórica da própria estrutura do ente estatal.

Na esteira do positivismo jurídico de Hobbes, que eliminara o direito subjetivo, o positivismo de Hans Kelsen representou um aprofundamento da crise teórica sobre a estrutura do Estado. O axioma da “pureza metodológica” tornou o Estado “um sistema logicamente funcional de normas jurídicas”¹⁷⁴. A partir da “norma hipotética fundamental” kelseniana, o sistema jurídico foi construído fazendo com que “todas as diferenças significativas de estrutura dentro da esfera jurídica fossem eliminadas e o significado da lei, junto com o

¹⁷⁴ DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, p. 6.

estado, fosse jogado fora. O estado é agora idêntico ao sistema racionalista de Kelsen”¹⁷⁵.

Para Dooyeweerd, o pensamento de Kelsen buscou encontrar na ordem temporal o ponto arquimediano a partir do qual pudesse entender a realidade como uma unidade coerente. Essa tentativa de encontrar o ponto arquimediano na ordem temporal levou à absolutização de um aspecto da realidade e à consequente crise teórica da compreensão da estrutura do estado. No caso de Kelsen, o conceito de Estado foi reduzido a um “sistema de funções jurídicas”¹⁷⁶.

Segundo Dooyeweerd, Kelsen partiu da distinção entre ser (*sein*) e dever-ser (*sollen*). Essa distinção, porém, era a superfície de seu ideal de personalidade. A crise da teoria política humanista teve por fundamento o ideal de ciência. O teórico só pode investigar os fenômenos como se apresentam, sem considerações sobre o significado pertencente ao reino do *númeno*, para usar o vocabulário kantiano. Esse ideal de objetividade científica, na esteira da teoria social positivista moderna, impossibilitou quaisquer considerações sobre o significado das normas jurídicas que, por sua vez, se tornaram, em Kelsen, “uma categoria de pensamento sem conteúdo, que até rotula a força bruta e a tirania mais grosseira como lei positiva”¹⁷⁷.

Isto é, o dualismo de Kelsen entre ser e dever-ser, sob o ideal de ciência humanista, fez com que ele considerasse impossível a apreensão de conteúdo ou significado de justiça para as normas jurídicas. A partir disso, o direito e o Estado foram pensados apenas no âmbito do “ser”, notadamente, como um sistema lógico de validação de normas. E, assim, Kelsen considerou o ordenamento jurídico um sistema logicista, fundado em uma norma hipotética, incapaz de apreender o conteúdo do dever-ser e reconhecer a juridicidade de cada esfera social¹⁷⁸.

Dooyeweerd entende que a crise da teoria política humanista se deu por conta da crise do ideal de personalidade. A apreensão do domínio normativo foi abandonada, pois compreender o dever ou o justo se tornou meramente

¹⁷⁵ Ibid., p. 6.

¹⁷⁶ Ibid., p. 25.

¹⁷⁷ Ibid., p. 26.

¹⁷⁸ cf. Ibid., pp. 26-7.

relativo a cada contexto histórico. Dooyeweerd apresenta três fases do enfraquecimento da ideia humanista de Estado justo:

1. Fase clássica da lei natural (Immanuel Kant e Alexander von Humboldt): o Estado justo foi concebido como aquele que defende os direitos invioláveis do indivíduo contra a interferência do próprio Estado.

2. Legitimidade formal do Estado (Friedrich Julius Stahl, Otto Bähr, Rudolf von Gneist): o Estado é legítimo para garantir a segurança jurídica de seus cidadãos. O poder executivo deveria ser limitado pelos poderes legislativo e judiciário e a legitimidade do Estado derivaria do próprio Estado.

3. Estado e direito positivo (Kelsen e Stammler): o Estado e o direito posto são idênticos. Essa concepção fez com que “o último vínculo material com o ideal de personalidade desaparecesse, eliminando todos os ‘postulados ético-políticos’ que até então tinham dado força e sentido à ideia de Estado justo”¹⁷⁹. Em Kelsen, a lei se tornou apenas forma para quaisquer conteúdos e o Estado, um instrumento para realizar quaisquer propósitos sociais. Consequentemente, Estado e lei se tornaram idênticos e o ideal de personalidade com seu princípio de autonomia deixou de ser um contrapeso suficiente face ao poder estatal¹⁸⁰.

A raiz da crise da teoria política e social, para Dooyeweerd, é a absolutização de aspectos da realidade temporal para obter uma compreensão total de sociedade¹⁸¹. Na tentativa de compreender instituições, relações, esferas sociais e suas interrelações em uma sociedade complexa, cada teórico imanentista absolutiza algum aspecto temporal e, consequentemente, eleva determinada instituição ou esfera sobre as demais. Nesse sentido, a equiparação da vontade do Estado à lei no positivismo jurídico de Kelsen é resultado de uma absolutização do aspecto lógico que faz com que apenas a forma procedimental da lei importe para sua validade, e não mais seu conteúdo.

Como Kelsen, teóricos sociais tentam compreender a sociedade separando fatos de julgamentos valorativos ou de juízos normativos. Essa atitude tende a empobrecer a compreensão de uma sociedade plural e suas

¹⁷⁹ Ibid., p. 33.

¹⁸⁰ Ibid., pp. 33-4.

¹⁸¹ cf. DOOYEWEERD, Herman. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986, p. 36.

diversas interrelações sociais, pois não adota critérios estruturais e valorativos para julgar os fatos e as interrelações sociais. Dooyeweerd argumenta que “quaisquer explicações causais dos fenômenos sociais exigem uma visão tanto das estruturas típicas da sociedade (...) quanto das relações mútuas e da coerência dos distintos aspectos modais da realidade social”¹⁸². É preciso ter, segundo Dooyeweerd, uma teoria das estruturas sociais e de suas relações mútuas.

¹⁸² Ibid., p. 38.

2.2 UNIVERSALISMO E INDIVIDUALISMO NA TEORIA POLÍTICO-SOCIAL MODERNA

2.2.1 O problema da ausência de “estruturas de individualidade”

Na parte II do terceiro volume da *New Critique*, Dooyeweerd investiga as “estruturas de individualidade” da sociedade humana. As estruturas de individualidade são as leis que possibilitam o arranjo típico das propriedades e dos aspectos modais que estruturam uma totalidade individual¹⁸³. Elas são “estruturas típicas de uma totalidade individual”¹⁸⁴. Desse modo, buscar compreender as estruturas de individualidade é investigar quais leis tornam possível a ordem de propriedades e de aspectos modais que formam coisas concretas, eventos, relações e esferas sociais.

Investigar as estruturas de individualidade é tentar entender o tipo estrutural caracterizador do Estado, família, negócios, etc, a saber, as leis que combinam suas respectivas propriedades e funções definindo que estrutura é. Enquanto uma “totalidade individual” pode variar em sua forma, a “estrutura de individualidade” não varia porque ela é a própria estrutura que caracteriza determinada esfera, instituição e relação social. A estrutura de individualidade define a identidade distintiva conforme as condições de existência de uma totalidade individual. A “estrutura de individualidade” é, portanto, a lei universal e invariante que ordena as “totalidades individuais”.

Dooyeweerd rejeita a visão da teoria social moderna que supõe examinar as relações sociais humanas como fatos puros a partir de uma ciência teórica empírica. Para ele, toda visão da sociedade exige “uma visão normativa inicial da ordem da criação divina”¹⁸⁵. Nesse sentido, a separação sugerida pela teoria social moderna entre fatos sociais (ser) e normas sociais “ideais” (dever-ser) não deixa espaço para princípios estruturais da sociedade

¹⁸³ cf. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 385n16.

¹⁸⁴ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 148.

¹⁸⁵ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 157.

humana que estão na própria base das relações sociais existentes. E, assim, a teoria social não dispõe de uma visão teórica completa da sociedade humana¹⁸⁶.

A teoria social moderna não pondera sobre esses princípios por não considerar que haja uma qualificação normativa das estruturas sociais não sujeita às mudanças históricas. Segundo Dooyeweerd, refletir sobre os “princípios estruturais” das relações intercomunais e interindividuais é fundamental porque eles são “as condições transcendentais para toda experiência possível das relações sociais factuais”¹⁸⁷. O princípio estrutural define a identidade de uma coisa, evento ou relação social conforme suas funções próprias e singulares. Para Dooyeweerd, deve-se reconhecer que os princípios estruturais típicos das esferas sociais “possuem um caráter constante e invariável, visto que eles determinam a natureza interna dessas esferas”¹⁸⁸.

De acordo com Dooyeweerd, a visão cientificista ou empiricista da sociologia moderna, que busca interações causais entre fatos sociais, não pode explicar a unidade estrutural das totalidades individuais por lhe faltar uma visão teórica total. Isto é, a apreensão de fatos sociais como dados desconectados entre si sem uma teoria social completa que pressuponha as estruturas de individualidade de cada coisa, não permite uma visão total da sociedade e de suas relações intercomunais e interindividuais. A sociologia depende de uma visão teórico-filosófica das estruturas sociais e de sua integração para alcançar a compreensão do todo social.

A falta de uma concepção teórico-sociológica total da sociedade demonstra a “eliminação factual das estruturas modais dos diferentes aspectos da sociedade humana”¹⁸⁹ e leva à absolutização de uma estrutura em detrimento das demais. Portanto, para Dooyeweerd, a sociedade não pode ser

¹⁸⁶ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, pp. 315-6.

¹⁸⁷ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 158.

¹⁸⁸ DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 124.

¹⁸⁹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 161.

vista como um todo individual que engloba várias partes ou várias estruturas sociais a serem estudadas e compreendidas separadamente sem uma visão teórica não-reducionista do todo social.

2.2.2 O problema do universalismo e individualismo na teoria político-social

Segundo Dooyeweerd, Saint-Simon e Auguste Comte introduziram uma visão universalista da sociedade humana na medida em que a “sociedade foi proclamada como um ‘todo orgânico’ capaz de abranger todas as relações sociais particulares como suas partes”¹⁹⁰. Essa visão deriva da combinação entre a ideia de liberdade do idealismo alemão irracionalista que absolutizou o aspecto histórico da realidade e o ideal de ciência naturalista e racionalista do Iluminismo.

Para um universalista, “alguma forma de comunidade é a realidade social básica, uma vez que é ela que produz e sustém os indivíduos”¹⁹¹. Dooyeweerd critica essa visão que sugere que a sociedade humana é um todo individual que abrange todas as relações sociais específicas como suas partes. Para ele, “em uma sociedade moderna altamente diferenciada, [não] poderia existir qualquer todo societário temporal capaz de abranger todos os tipos [de estruturas] radicalmente diferentes como suas partes”¹⁹².

Com efeito, Dooyeweerd explica que Auguste Comte não restou satisfeito com a concepção universalista de uma sociedade particular ser um todo inclusivo que abrange todos os tipos de relações sociais como suas partes. Comte sugeriu três formas de universalismo. Primeiramente, Comte sugeriu que a sociedade fosse concebida como uma “comunidade temporal da humanidade todo inclusiva”¹⁹³. Em segundo lugar, o universalismo de Comte se fundou em um “universalismo ontológico” que considerava que tudo que existe no horizonte temporal é uma parte do “universo” (um todo individual). Por fim, o

¹⁹⁰ Ibid., p. 163.

¹⁹¹ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 414.

¹⁹² DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 164.

¹⁹³ Ibid., p. 167.

universalismo de Comte foi acompanhado por um “universalismo axiológico” que atribuía um alto valor à totalidade da sociedade em detrimento do homem individual.

Para Dooyeweerd, todo tipo de universalismo representa o abandono das “estruturas de individualidade irreduzíveis da vida social e das estruturas modais de seus diferentes aspectos, nelas pressupostos”, de modo que “essa visão careceria de qualquer fundamento em nosso horizonte de experiência e nada mais seria do que uma construção filosófica *a priori*”¹⁹⁴. Assim, a visão sociológica universalista seria uma construção racionalista *a priori* que reduziria as esferas sociais e os aspectos modais a algum elemento absolutizado na realidade temporal.

Nesse sentido, Dooyeweerd entende que o universalismo sociológico, ao considerar a sociedade como um todo social capaz de articular suas partes individuais internas, elimina a correlação inquebrável entre relações comunitárias e intercomunitárias ou interpessoais. No universalismo sociológico, busca-se um vínculo comunitário último que integre todas as divergências temporais, entretanto isso resulta na “absolutização das relações comunais temporais e na substituição da unidade radical da humanidade por uma unidade temporal teoricamente concebida”¹⁹⁵. Por isso, Dooyeweerd considera que o universalismo sociológico é “muito mais perigoso do que a visão individualista, pois é em princípio uma ideologia totalitária que implica uma ameaça constante à personalidade humana”¹⁹⁶.

Por outro lado, Dooyeweerd considera que o individualismo sociológico representa a absolutização das relações interindividuais. Em uma concepção individualista, busca-se “construir a sociedade a partir de seus supostos ‘elementos’, *i.e.*, das interrelações elementares entre indivíduos humanos”¹⁹⁷. Conseqüentemente, as comunidades como unidades sociais são geralmente negadas na medida em que são vistas como unidades ficcionais resultantes de uma síntese subjetiva de relações interindividuais.

No individualismo de Thomas Hobbes, por exemplo, o Estado é uma ficção construída através da aglutinação entre indivíduos. Dessa maneira,

¹⁹⁴ Ibid., p. 168.

¹⁹⁵ Ibid., p. 196.

¹⁹⁶ Ibid., p. 196.

¹⁹⁷ Ibid., p. 182.

assim como na visão sociológica universalista, na concepção individualista de sociedade as estruturas de individualidade das esferas são eliminadas, pois a tentativa de construir uma comunidade a partir de relações entre indivíduos dissolve-se em uma pluralidade de elementos cujo estrutura é perdida de vista.

Portanto, aqueles que advogam uma visão individualista de sociedade ou 1) “insistem que a unidade social básica é a pessoa individual, com base no argumento de que os indivíduos podem existir sem comunidades”, ou 2) defendem que “não existem realidades tais como as comunidades sociais; tudo o que efetivamente existe são indivíduos e os acordos que eles firmam para relacionarem-se uns com os outros de determinadas maneiras”¹⁹⁸.

Segundo Dooyeweerd, o ponto de vista do individualismo sociológico não pode explicar como “a experiência ingênua do todo social de uma comunidade precede qualquer reflexão ou análise teórica e é um dado irreduzível”¹⁹⁹. Na experiência ordinária, a sociedade é percebida como um todo integrado, ainda que não como um todo universal composto por partes.

Assim, Dooyeweerd rejeita tanto a visão organicista do universalismo sociológico, quanto a visão mecanicista do individualismo sociológico, pois “ambas as visões afetam o próprio caráter humano das relações sociais”²⁰⁰. Para ele, “indivíduos necessitam de uma fonte transcendente que garanta a pluralidade das comunidades temporais, e esta é a vontade divina sustentando a ordem da criação”²⁰¹.

Dooyeweerd, então, defende que só o ponto de partida bíblico integra todas as relações sociais temporais com a solidariedade espiritual ou dimensão religiosa da humanidade que aponta para sua Origem. Só assim é possível não absolutizar as relações comunais ou intercomunitárias e interindividuais da realidade temporal e permitir que as “estruturas típicas de individualidade

¹⁹⁸ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 414.

¹⁹⁹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 194.

²⁰⁰ Ibid., p. 196.

²⁰¹ CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 155.

percam qualquer aparência de antagonismo relativo à unidade comunal radical da raça humana”²⁰².

2.2.3 O problema do funcionalismo teórico e a relação “parte-todo”

De acordo com Dooyeweerd, as teorias político-sociais modernas, em suas versões universalistas e individualistas, concebem as estruturas sociais como sendo fenômenos variáveis na história. As esferas e relações sociais são desprovidas de uma estrutura e natureza própria. A partir desse pressuposto, tanto teóricos individualistas quanto universalistas absolutizam determinados aspectos modais para caracterizar as esferas e relações sociais.

Dooyeweerd chama tais teorias de “funcionalismo”, pois “buscam construir explicações [baseadas] unicamente em termos de funções modais particulares de fenômenos variados, ignorando as estruturas típicas de individualidade dentro das quais eles funcionam”²⁰³. No funcionalismo, o teórico constrói uma teoria segundo funções particulares de relações e esferas sociais, ignorando as estruturas de individualidade em que elas funcionam. Assim, escolas de pensamento político-sociais imanentistas absolutizam aspectos modais variados, demonstrando o erro de seu funcionalismo.

Para Dooyeweerd, o funcionalismo resulta no problema de as teorias do Estado e das demais instituições sociais postularem que não há princípios estruturais típicos e constantes para as relações sociais que determinam sua natureza e que sejam fundados na ordem da criação. O motivo básico humanista natureza e liberdade defende um universo fechado, sem normas estruturais prévias para as relações sociais e, por isso, absolutiza algum aspecto da realidade para nortear suas respectivas teorias. Nesse sentido,

O historicismo na sociologia resulta da absolutização do aspecto histórico do fenômeno social. Um historicista nega a realidade dos princípios estruturais transhistóricos contra o qual o processo histórico pode ser julgado e busca considerar as normas sociais em termos de seu desenvolvimento histórico apenas. Em contraste, o positivismo alega que todos os fenômenos devem ser explicados em

²⁰² DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 195.

²⁰³ CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 158.

termos de causas das percepções sensoriais reveladas nas interações [sociais] resultando em uma ilícita absolutização do aspecto (psíquico) do conhecimento humano. De fato, é um problema comum do historicismo e positivismo que não permite que nenhum dos dois penetre além do domínio das aparências visíveis.²⁰⁴

O funcionalismo, então, resulta em teorias sociológicas que só reconhecem a autonomia, não a soberania, de relações e esferas sociais. Dooyeweerd diz que teorias que seguiram o princípio da autonomia só reconheceram que havia um grau limitado de liberdade de cada relação e esfera social em relação ao todo. De fato, Dooyeweerd reconhece que há relações legítimas “parte-todo”. A relação parte-todo se dá quando uma estrutura social deve “1) funcionar na organização interna de um todo, 2) ser incapaz de vir à existência ou funcionar à parte do todo, e 3) ter a mesma função qualificadora que o todo, para ser uma verdadeira parte dele”²⁰⁵, p.ex. órgão ou departamento de Estado.

Contudo, ele argumenta que pela falta de reconhecimento de princípios estruturais próprios das esferas sociais, como família, escola, igreja e outras esferas sociais, elas se tornaram apenas parte de um todo social ou estatal²⁰⁶. Pela relação parte-todo, há apenas uma autonomia relativa para as partes que dependem das necessidades e interesses do todo. Portanto, pelo princípio da “autonomia das esferas” não se reconhece que as esferas sociais são estruturas singulares que não podem ser mutuamente reduzidas ou aglutinadas como partes de um todo.

Na prática, a disputa entre universalistas e individualistas é sobre que polo terá primazia reducionista, a saber, o indivíduo ou a sociedade, já que se nega *a priori* as estruturas de individualidade típicas de cada esfera e relação social. Spier explica que Dooyeweerd:

Rejeita inteiramente todo individualismo, já que este nega de fato a realidade das relações; e, ao divorciar-se a personalidade humana de sua raiz religiosa, ele o absolutiza em sua autodeterminação soberana. Mas ele também rejeita o universalismo, pois, a despeito de seu reconhecimento da realidade das relações sociais, ele falha em reconhecer suas diferenças, seus tipos estruturais, como

²⁰⁴ Ibid., p. 158.

²⁰⁵ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 422.

²⁰⁶ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 71.

fundamentadas na ordem cósmica divina, e porque busca explicar todas as associações humanas por meio da fórmula biologicamente derivada do todo e suas partes.²⁰⁷

Por um lado, o universalismo sugere que “dentre todos os relacionamentos sociais, um é *central*, e, como o *objetivo* da vida, esse relacionamento superior toma todos os outros como meios e partes subservientes”²⁰⁸. Por outro lado, “o individualismo procede da *autossuficiência do indivíduo*, do homem divorciado de todas as relações da vida”²⁰⁹. Portanto, Dooyeweerd rejeita tanto teorias político-sociais universalistas quanto individualistas, porque entende que “indivíduos e comunidades sociais existem em uma correlação mútua na qual nenhuma pode existir sem a outra: *nenhuma é ‘básica’ em relação à outra porque nenhuma jamais foi a fonte da outra, já que ambas foram criadas simultaneamente por Deus*”²¹⁰.

²⁰⁷ SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 80.

²⁰⁸ Ibid., p. 80.

²⁰⁹ Ibid., p. 80.

²¹⁰ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico.** – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 416.

2.3 ROMPENDO COM A CRISE DA TEORIA POLÍTICO-SOCIAL HUMANISTA

2.3.1 Três problemas transcendentais de uma visão abrangente de sociedade

O problema do funcionalismo levou Dooyeweerd a reconhecer a necessidade de identificar a estrutura de individualidade própria de cada esfera e relação social. Para isso, ele entendeu ser preciso lidar com três problemas transcendentais de uma visão teórica total da sociedade humana, quais sejam:

1. Onde deve ser encontrado o denominador básico necessário para uma comparação dos diferentes tipos de relações sociais, separadas e opostas umas às outras na antitética relação (*Gegenstand*) do pensamento teórico?
2. Como sua relação e coerência mútua deve ser encarada?
3. Onde eles encontram sua unidade radical e sua totalidade de sentido, ou em outras palavras, a partir de qual ponto de partida podemos apreendê-los na visão teórica da totalidade?²¹¹

Segundo Dooyeweerd, a teoria social imanentista só pode resultar na absolutização de aspectos modais e na absolutização de totalidades individuais. Pois o denominador básico para comparar os diferentes tipos de relações sociais, a relação e a coerência mútua entre as estruturas sociais e a unidade radical ou totalidade de sentido da visão teórica são buscados na própria realidade temporal. O motivo básico humanista orienta a teoria social conforme um de seus polos a considerar um elemento ou uma estrutura temporal como aquela que merece prioridade. Contudo, nem o denominador básico, nem a coerência entre as estruturas, nem a unidade de significado, podem ser encontrados no espaço-tempo sem reducionismos teóricos.

Em contrapartida, Dooyeweerd argumenta que, de um ponto de vista cristão, a unidade e a totalidade de significado de todas as estruturas sociais temporais só podem ser encontradas na comunidade religiosa da humanidade em sua criação, queda e redenção em Cristo. Para ele,

²¹¹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 168.

Este ponto de partida exclui, em princípio, toda visão sociológica universalista, que busca a unidade e a totalidade todo abrangente de todos os tipos de relações sociais em uma comunidade temporal da humanidade. Nem uma nação, nem a Igreja no sentido de uma instituição temporal, nem o Estado, nem uma união internacional de qualquer caráter típico, podem ser a totalidade todo abrangente da vida social humana, porque a humanidade em sua raiz espiritual transcende a ordem temporal com sua diversidade de estruturas sociais.²¹²

Para Dooyeweerd, apenas na visão bíblica os três problemas transcendentais formulados são resolvidos sem absolutizações:

O denominador básico para uma comparação teórica dos diferentes tipos estruturais da sociedade humana só pode ser a ordem temporal do mundo enraizada na ordem divina da criação. A relação mútua entre as estruturas sociais de individualidade deve ser vista apenas como a de uma soberania interna de cada estrutura dentro de sua própria órbita, equilibrada por sua coerência com as outras estruturas no tempo cósmico; o último garante as funções externas encápticas de qualquer relação social particular com todas as outras, na medida em que seus diferentes princípios estruturais são reconhecidos.²¹³

Para Dooyeweerd, uma visão abrangente da sociedade sem absolutizações só pode ser alcançada se o ponto de partida encontrar sua unidade radical e sua totalidade de sentido para além do tempo cósmico, a saber, no centro religioso da humanidade. Esse ponto de partida indica que o denominador básico teórico é uma ordem temporal do mundo fundada na ordem da criação divina; que a relação mútua entre as estruturas deve preservar a soberania das esferas e a coerência entre as esferas; e que o ponto de partida para apreender uma visão teórica total da realidade deve manter as relações mútuas entre as esferas sociais preservando suas respectivas estruturas.

Assim, cada esfera social tem uma natureza interna estrutural que não varia conforme as condições históricas, apesar de assumirem formas distintas em cada sociedade, e tem princípios estruturais sem os quais o ser humano não poderia experimentá-las. Nas palavras de Dooyeweerd:

Quando dizemos que um casamento, um Estado, uma igreja, etc., apresentam uma natureza constante, determinada por seus princípios estruturais, não queremos dizer que *todas* dentre essas

²¹² Ibid., p. 169.

²¹³ Ibid., p. 169-70.

[organizações] sociais têm sido realizadas em cada fase do desenvolvimento da humanidade. Queremos dizer apenas que a natureza interna desses tipos de relacionamentos sociais não pode ser dependente de condições históricas variáveis da sociedade humana. Isto é, tão logo elas [essas organizações sociais] sejam realizadas em uma sociedade humana factual, elas parecem estar vinculadas a seus princípios estruturais sem os quais não poderíamos ter qualquer experiência social delas... isso não diminui em nada a grande variabilidade das... formas nas quais elas são realizadas.²¹⁴

Dooyeweerd propõe, portanto, uma filosofia sobre a sociedade que examina o fundamento necessário para uma teoria social capaz de analisar a relação entre os diferentes tipos de estrutura de individualidade. Para ele, o pensamento ocidental tem estado em um processo dialético entre os polos do universalismo e do individualismo. E toda tentativa de um caminho alternativo se frustrou porque manteve o ponto de partida imanentista, de modo que “a liberdade radical e integral do indivíduo ou a comunidade radical e integral da humanidade foram buscadas na ordem temporal de nossa existência terrena”²¹⁵.

Para Dooyeweerd, só a visão cristã, que assume um ponto de partida transcendente, pode oferecer um caminho que equilibre a liberdade individual e o vínculo comunitário das relações sociais. Nesse sentido, Dooyeweerd declara que a visão cristã:

Exclui, em princípio, tanto o universalismo quanto o individualismo, e nos permite ver os padrões estruturais nos complicados entrelaçamentos entre relacionamentos interindividuais e comunais. A esfera de soberania interna das diferentes estruturas temporais das relações sociais é a expressão do destino transcendente da humanidade. Esta é a única base de uma relação harmoniosa entre autoridade e liberdade no desenvolvimento social.²¹⁶

Assim, para Dooyeweerd, é preciso haver uma alternativa às visões universalista e individualista da sociedade que tenha uma raiz cristã. A investigação transcendental parte de um motivo básico religioso que dirige a reflexão teórica sobre a realidade temporal. O motivo básico criação, queda e

²¹⁴ DOOYEWEERD *In*. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 403n4.

²¹⁵ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 602.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 603.

redenção permite superar a antítese religiosa das visões de sociedade que absolutizam o indivíduo ou o todo social. E permite reconhecer as leis e normas transcendentais que impedem qualquer visão social reducionista. Assim, é fundamental investigar o motivo básico bíblico porque ele “destrói qualquer reivindicação feita por uma comunidade temporal de abranger toda a vida humana em um sentido totalitário”²¹⁷.

2.3.2 O MBR criação, queda e redenção

De acordo com Dooyeweerd, o motivo básico religioso criação, queda e redenção, surgiu no pensamento ocidental com “o tema bíblico central e radical da criação, queda no pecado e redenção por Jesus Cristo como a Palavra de Deus encarnada, na comunhão do Espírito Santo”²¹⁸. Esse MBR não diz respeito às várias tradições teológicas cristãs, mas sim à crença fundamental na “Palavra-revelação divina” que afeta diretamente o coração humano. O significado radical dessa Palavra-revelação só pode ser dado no coração do ser humano por meio da ação do Espírito de Deus dentro do seio da comunhão eclesial.

Dooyeweerd explica que no polo da criação, Deus se revelou como a origem absoluta de todas as coisas e nenhum poder pode opor-se à sua vontade. A revelação que o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus implicava que havia uma unidade religiosa no homem em que todo o significado do mundo temporal estava integralmente atado e concentrado. Deus firmou no coração humano um impulso religioso para a Origem e também inseriu cada pessoa na comunidade religiosa da humanidade.

Portanto, a humanidade é uma comunidade espiritual “governada e mantida por um espírito religioso que funciona como força central”²¹⁹. Contudo, devido à desobediência de Adão, representante de toda a humanidade, o pecado entrou no mundo apartando o homem de Deus e amaldiçoando toda a

²¹⁷ DOOYEWEERD, Herman. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986, p. 48.

²¹⁸ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 84.

²¹⁹ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 44.

terra. Dessa feita, “o espírito da apostasia passou a governar a comunidade da humanidade e, com ela, *toda a realidade temporal*”²²⁰.

De acordo com Dooyeweerd, devido à queda no pecado, MBR apóstatas passaram a direcionar o coração do homem para longe de sua Origem. Isto é, a desobediência do homem o alienou de seu criador, da criação divina e do próprio homem em relação a si mesmo. Na busca de significado, o impulso religioso da humanidade levou a absolutizações de elementos da existência meramente relativos. Contudo, com a obra redentora de Cristo e operação do Espírito Santo, o homem pode ser reorientado em seu coração para a Origem, o absoluto.

Essa reorientação ocorre na unidade religiosa radical, absoluta e central que é o coração humano. E esse coração reorientado passa a derivar o conteúdo de sua reflexão do MBR criação, queda e redenção que “revela o sentido positivo real do ego humano, como o ponto de concentração religioso de nossa existência integral, como o assento central da *imago Dei* na direção positiva do impulso religioso do ego para a sua Origem absoluta”²²¹.

Portanto, o conteúdo do MBR criação-queda-redenção pode ser resumido da seguinte forma:

O motivo básico bíblico da religião cristã (...) revela-nos que a alma ou espírito do homem é a *unidade radical absoluta e central* ou o *coração* de toda sua existência, porque o homem foi *criado à imagem de Deus*; mais ainda, revela que a humanidade *separou-se* de Deus na *raiz espiritual* da sua própria existência; e, finalmente, revela que, no *coração*, o ponto focal da existência de uma pessoa, sua vida está redirecionada para Deus por meio da obra *redentora* de Jesus Cristo.²²²

Assim, diferente dos MBR dialéticos que desviam o impulso religioso para o horizonte temporal, o MBR criação, queda e redenção não permite antíteses por meio de absolutizações das coisas imanentes. O conteúdo revelado no MBR bíblico demonstra que só Deus é absoluto e que o homem pode ter reorientada a “bússola” de seu impulso religioso por meio da redenção em Cristo confirmada no coração pelo Espírito Santo.

²²⁰ Ibid., p. 45.

²²¹ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 85.

²²² DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 50.

Deus, o ponto arquimediano transcendente e absoluto, é o significante da realidade temporal e da existência do homem, de modo que nenhum elemento de sua criação pode ser absolutizado. Assim, por meio do MBR bíblico, não há “dialéticas religiosas” ou “antíteses teóricas” de elementos temporais relativos e permite-se uma percepção objetiva das distintas estruturas de individualidade das esferas e relações sociais. O MBR cristão não permite que nada na realidade temporal seja absolutizado, de tal modo que qualquer visão social reducionista é rejeitada. Nem o indivíduo nem o todo social podem abranger a vida humana e as relações sociais de forma total.

2.3.3 Pressupostos da teoria político-social dooyeweerdiana

Entre 1946 e 1947, Dooyeweerd proferiu algumas palestras sobre teoria social na Universidade Técnica de Delft nos Países Baixos. Nessas palestras, ele defendeu que uma perspectiva cristã sobre a sociedade deve investigar a ordem e as leis que constituem as instituições sociais e compreender suas funções e suas interações. As leis modais prescrevem os princípios estruturais de cada instituição, sendo necessário investigá-las. Hendrik van E. Hommes apresentou os principais pressupostos da teoria político-social de Dooyeweerd.

Dooyeweerd explicava que toda teoria social é fundada em certas crenças religiosas. Toda reflexão teórica sobre a sociedade pressupõe concepções sobre a origem, a natureza e o propósito das sociedades como um todo e de suas várias instituições. E também sugere critérios para distinguir entre instituições e relações legítimas e ilegítimas. A partir disso, Dooyeweerd entendeu que era necessária uma visão cristã sobre a sociedade a partir de quatro pressupostos centrais elencados por Hommes:

(1) Todas as instituições sociais, passadas ou presentes, encontram sua origem última na criação. Na criação, todas as coisas foram separadas “segundo sua própria espécie” e investidas com “o direito de existir” e se desenvolver.

(2) Deus é o soberano absoluto sobre toda a criação, em seu surgimento e em seu desenvolvimento. Por meio de Sua palavra, Ele chamou a criação à existência. Por meio de Seu plano providencial, Ele guia o desenvolvimento da criação. Sua soberania é absoluta e constante: nenhuma criatura e nenhuma atividade está isenta de Sua autoridade.

(3) A autoridade de Deus é uma autoridade por direito. Ele estabeleceu a criação e governa Suas criaturas por lei. Embora o

próprio Deus esteja acima da lei e não esteja restrito a ela, Ele promete fidelidade à aliança com ela. As leis da criação coincidem com a vontade do Criador. Elas fornecem ordem e constância, não caos e indeterminação. Porque a soberania de Deus é absoluta e constante, Sua lei é abrangente e continuamente obriga todas as criaturas em todas as suas atividades. As leis da criação, portanto, assumem uma pluralidade de formas. Algumas governam a atividade das coisas inorgânicas e orgânicas. Outras governam as múltiplas atividades do homem, como sua linguagem e lógica, suas atividades jurídicas e sociais, ou suas funções morais. Outras ainda governam a formação e a função das instituições humanas, como a família, a igreja ou o estado.

(4) Sob as leis da criação, cada instituição social tem um “direito legal” de existir ao lado de outros indivíduos e instituições. Também tem o “dever legal” de funcionar de acordo com as ordenanças da criação de Deus e seu plano providencial, para cumprir sua tarefa ou chamado na história. As leis da criação, portanto, tornam possível uma pluralidade de instituições ou esferas sociais, cada uma com uma medida de autonomia ou soberania em relação a todas as outras. A soberania de qualquer esfera social, no entanto, é sempre limitada *pela* soberania de esferas coexistentes e limitada à tarefa ou função a que é chamada. Além disso, esta soberania terrena é subserviente à soberania absoluta de Deus. Ela é delegada por Deus e permanece sempre dependente dEle.²²³

O primeiro pressuposto é que cada instituição social, com suas respectivas competências, tem origem na criação. Em segundo lugar, Deus é soberano sobre a criação e de forma providencial guia seu desenvolvimento. Em terceiro lugar, Deus governa sua criação por meio de leis, dando ordem e estabilidade para cada coisa, evento, relação e esfera social. Em quarto lugar, existe uma soberania de esfera de cada instituição e comunidade social que lhe possibilita a existência e liberdade ao mesmo tempo em que lhe incumbe o dever de cumprir sua finalidade conforme nos limites das normas divinas.

Esses pressupostos precisavam ser desenvolvidos de forma mais específica. Dooyeweerd passou a discutir, no fim da década de 1920 e início da década de 1930, as implicações de sua teoria modal para as estruturas sociais. Ele entendeu que uma teoria político-social deveria fornecer uma compreensão das normas divinas para a vida social. Para tanto, era preciso:

(1) identificar as estruturas ou instituições independentes que compõem a sociedade; (2) descrever a natureza, as normas internas e as partes constituintes, que tornam cada uma das instituições sociais distintas; (3) definir o propósito, função ou razão pela qual

²²³ HOMMES, Hendrik van E. Introduction. *In.*: DOOYEWEERD, Herman. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986, pp. 16-7.

cada uma dessas estruturas existe; e (4) analisar a adequada relação entre elas.²²⁴

A proposta de Dooyeweerd era apresentar uma teoria político-social, a partir do motivo básico religioso criação, queda, redenção, que por meio de investigação da ordem cosmonômica permanente chegasse à compreensão das leis que constituíam as instituições, relações e esferas sociais. Assim, seria possível compreender as normas, princípios e funções das esferas sociais, como também a estrutura de sua mútua interação. Era preciso tanto uma reflexão filosófica animada pela crença religiosa cristã não reducionista, quanto uma análise histórica das instituições sociais²²⁵.

Então, Dooyeweerd tomou como ponto de partida sua ontologia modal para desenvolver sua teoria político-social:

Uma pluralidade de instituições sociais, argumentou ele, é possibilitada pela pluralidade de leis modais que as governam. Sua irreduzibilidade ou soberania é garantida pela irreduzibilidade ou soberania dessas leis e aspectos modais subjacentes. Os princípios estruturais permanentes, a constituição interna de cada instituição social – e também sua natureza e função “típicas” – são prescritas pelas leis modais às quais essa instituição está sujeita²²⁶.

A teoria político-social dooyeweerdiana propõe, portanto, identificar teoricamente a estrutura social de cada relação, esfera e instituição, analisando a mutabilidade de suas formas positivadas ao longo da história. Em primeiro lugar, Dooyeweerd distingue sociedades indiferenciadas, aquelas em que não há instituições separadas entre si por suas funções e propósitos distintos e uma instituição é que realiza várias tarefas, como no caso de um clã ou tribo, e sociedades diferenciadas em que há clara separação entre instituições conforme sua tarefa e propósito social.

Além disso, Dooyeweerd distingue instituições naturais de instituições sociais. Enquanto as primeiras são fundadas no aspecto biótico e qualificadas pelo aspecto ético, como, por exemplo, o casamento e a família, as instituições sociais são aquelas fundadas no aspecto histórico porque são produto da formação cultural na história e qualificadas por diversos aspectos conforme seu

²²⁴ Ibid., pp. 18-9.

²²⁵ cf. Ibid., p. 9.

²²⁶ Ibid., p. 24.

propósito social. Ademais, ele distingue comunidades de relações intercomunais e interindividuais. Enquanto as comunidades unem pessoas de modo mais ou menos permanente, como no caso do Estado e igreja, as relações intercomunais e interindividuais são interações cooperativas ou de competição entre instituições, entre indivíduos ou entre instituição e indivíduo.

Dooyeweerd também distingue relações sociais de autoridade e relações sociais livres. As de autoridades são instituições com caráter relativamente permanente e com relações de hierarquia entre seus membros, como no caso da relação entre pai e filho, governante e governado. Já as relações sociais livres são instituições voluntariamente formadas que podem ser livremente dissolvidas e que mantêm relações de igualdade entre seus membros, como, por exemplo, associações acadêmicas e artísticas.

Dooyeweerd ainda trata da interação estrutural entre instituições com o termo “encapse”. Nessas interações, duas instituições distintas se entrelaçam para formar um ente mais complexo. A interação que surge é qualificada pela função modal mais elevada dando origem a várias relações encápticas de dependência mútua entre várias instituições sociais²²⁷. Esses elementos da teoria político-social dooyeweerdiana serão abordados detalhadamente na próxima unidade. Dooyeweerd busca construir uma filosofia político-social cristã capaz de analisar teoricamente os tipos e princípios estruturais de esferas, relações e instituições sociais, a fim de compreender as mútuas relações e conexões com base no motivo básico religioso criação, queda e redenção²²⁸.

²²⁷ cf. *Ibid.*, p. 24-6.

²²⁸ cf. DOOYEWEERD, Herman. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986, p. 59.

3. RESTAURAÇÃO DA ORDEM POLÍTICO-SOCIAL

A preocupação em identificar uma ordem para a sociedade não era exclusiva de Herman Dooyeweerd. O último livro que o filósofo alemão Eric Voegelin publicou foi “Em busca da ordem”²²⁹. Voegelin tinha como objetivo conhecer a ordem para ciência, política, sociedade, história, consciência. Semelhante a Voegelin, Herman Dooyeweerd experimentou um momento histórico de ascensão de regimes totalitários na Europa e como tais regimes políticos se tornaram capazes de destruir a ordem social. Os dois formularam uma filosofia política com elementos metafísicos, orientada pela preocupação da restauração da ordem das relações e esferas sociais.

Contudo, Voegelin terminou sua última obra ainda “em busca da ordem”, pois entendeu que a ordem é um mistério em aberto e é um processo inalcançável na consciência. Voegelin manteve uma profunda cisão entre sua reflexão metafísica e a ordem político-social concreta²³⁰. Dooyeweerd, por sua vez, encontrou o fundamento das estruturas sociais na ordem cosmonômica divinamente ordenada. No pensamento dooyeweerdiano, as relações e esferas sociais dispõem de estruturas derivadas dos aspectos modais da ordem criacional²³¹.

3.1 PRINCÍPIOS, SOBERANIA E FUNÇÕES DAS ESFERAS SOCIAIS

3.1.1 Estruturas sociais e o processo de abertura histórico

De acordo com Dooyeweerd, existem sociedades em que uma estrutura ou comunidade aglutina todas as funções estruturais de outras esferas sociais. Em uma comunidade assim, as estruturas sociais não mantêm suas respectivas estruturas internas a serem distinguidas conforme suas funções distintivas. Por exemplo, a Igreja Católica Romana no Medievo assumiu várias

²²⁹ VOEGELIN, Eric. **Em busca da ordem**. Volume V: Ordem e história. – 1. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2010.

²³⁰ PAZ, Anderson B. (2022). Eric Voegelin e “A Era Ecumênica”: Historiogênese, ideologia e revolta egofânica. **Prometeus Filosofia**, 14(38).

²³¹ cf. DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 567.

funções próprias do Estado e, em alguns momentos, o Estado assumiu atividades próprias da Igreja. Dessa forma, os “vários princípios estruturais são realizados em *uma única e mesma forma de organização*”²³². Assim, as comunidades não-diferenciadas são resultado do entrelaçamento de princípios estruturais heterogêneos orientados por um caráter de vida social indiferenciado.

Dooyeweerd chama as estruturas sociais organizadas não-diferenciadas de “vida social primitiva”²³³. Sociedades não diferenciadas são aquelas em que não há diferenciação cultural entre esferas sociais. Por exemplo, uma tribo ou clã, apesar de ser uma comunidade organizada, tem uma estrutura qualificadora não diferenciada na medida em que não dispõe de outras estruturas com suas respectivas funções distinguidas do todo social. A própria tribo ou alguma de suas estruturas aglutina as demais estruturas da comunidade. Nesse sentido, “nas comunidades organizadas indiferenciadas, uma das estruturas entrelaçadas assume o papel de princípio estrutural principal”²³⁴. Essa estrutura que assume o papel qualificante guia as demais estruturas.

Para Dooyeweerd, na abertura da história ocorre um processo de individualização pelo qual relações interpessoais possibilitam a emancipação do indivíduo das relações sociais indiferenciadas. Esse processo “garante ao indivíduo separado, como tal, uma esfera de liberdade privada em sua vida temporal *fora de todas as comunidades institucionais*”²³⁵. Para isso, é preciso haver um processo de diferenciação e integração entre estruturas sociais que, de forma gradual, dissolve as formas indiferenciadas de estruturas sociais. Assim, é preciso identificar qual o núcleo de significado do aspecto histórico da realidade, a fim de compreender como esferas sociais surgem através do processo de diferenciação.

A partir do método de oposição entre os aspectos modais, Dooyeweerd entende que o “poder formativo cultural” é o núcleo modal do aspecto histórico. Pois, segundo ele, “o modo cultural de formação deve receber sua qualificação modal específica por meio da liberdade formativa, controle ou poder”, na

²³² Ibid., p. 349.

²³³ Ibid., p. 349.

²³⁴ Ibid., p. 357.

²³⁵ Ibid., p. 580.

medida em que “o poder ou controle formativo deve ser também o momento nuclear do aspecto histórico que dá ao conceito analógico de desenvolvimento seu sentido histórico adequado.”²³⁶ Assim, o exercício do poder humano cria história por meio de acontecimentos singulares e, por isso, “o desenvolvimento histórico da humanidade significa, em princípio, o desenvolvimento de seu poder formativo sobre o mundo e sobre a sua vida social”²³⁷.

Para Dooyeweerd, o poder formativo cultural que dá sentido irreduzível ao aspecto histórico é um comando para que o ser humano aja culturalmente, exercendo sua autoridade para dar forma às coisas, aos eventos e às relações sociais conforme normas pré-determinadas. O controle formativo sobre coisas e pessoas se dá através do exercício de poder que promove desenvolvimento cultural. O poder formativo cultural se revela tanto sobre as pessoas ao dar-lhes forma à sua existência social, quanto sobre materiais naturais e coisas concretas para finalidades culturais. Contudo, os acontecimentos não são exauridos no aspecto histórico-cultural, como propõe o pensamento historicista que entende que a linguagem, as interações sociais, a economia, a estética, o direito, a moral e a fé são produtos da história.

Com efeito, o aspecto histórico não pode ter revelado seu sentido histórico-cultural à parte dos outros aspectos da realidade. Pelo contrário, o aspecto histórico está em coerência com os demais modos da experiência humana e pode apresentar momentos analógicos. A partir disso, Dooyeweerd entende ser possível compreender o conceito de “desenvolvimento histórico”.

Esse conceito é resultado de uma analogia retrocipatória do aspecto histórico ao aspecto biótico, propriamente caracterizado pelo crescimento orgânico. Como o núcleo de significado do aspecto biótico é o crescimento orgânico, o “desenvolvimento histórico” é o exercício de poder humano que aponta para o o crescimento orgânico da criação. Por isso, o desenvolvimento histórico é um desvelamento orgânico da história por meio da ação humana. Assim, o desenvolvimento histórico não pode depender de uma avaliação subjetiva do curso da história, mas sim “deve estar fundado em uma norma

²³⁶ DOOYEWEERD, Herman. **Christian Philosophy and the Meaning of History**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2013, p. 54.

²³⁷ cf. DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 137.

objetiva de desenvolvimento histórico que, implicitamente, repousa no fundamento do modo histórico-cultural da experiência”²³⁸.

Dooyeweerd explica que a existência de normas históricas pode ser demonstrada quando se percebe que pensadores distinguem normas reacionárias de progressistas. Tem-se, com isso, um juízo de valor histórico que pressupõe determinada norma para o desenvolvimento da cultura²³⁹. Dooyeweerd, então, sugere que o critério normativo para determinar o conceito de desenvolvimento histórico é a “diferenciação ou desvelamento”. O aspecto histórico tem um núcleo de significado, o poder formativo cultural, que tem um sentido normativo de comando cultural dado ao homem na criação. Por ser normativo, a orientação do aspecto histórico pode não ser observada pelo sujeito. Isto é, as normas para um harmonioso desenvolvimento da cultura podem ser quebradas.

Segundo Dooyeweerd, em uma sociedade não-diferenciada, o poder formativo que promove o desenvolvimento cultural não opera em um “processo de abertura” e o indivíduo é absorvido pela comunidade e pela tradição. Contudo, em sociedades que se abriram, o desenvolvimento histórico leva à distinção de esferas de poder, como Estado, igreja, empresas, dentre outras. Isto é, a partir do momento em que o homem passa a funcionar no aspecto histórico dando forma a coisas, eventos e relações sociais, há um processo de abertura da experiência para a realização das potencialidades subjacentes às estruturas sociais conforme a ordem divina da criação²⁴⁰.

Esse processo de abertura resulta na “diferenciação” de estruturas sociais, cada uma com existência independente e identidade singular. Em seguida, tem-se uma “integração cultural”, a saber, a formação de novas esferas e relações sociais que se integram à sociedade. A seguir, a abertura cultural leva à “individualização”, isto é, a consolidação de características nacionais individuais. Todo esse processo de abertura é conduzido pela fé do povo expressa por seu motivo básico religioso²⁴¹. Assim, é o aspecto pístico

²³⁸ Ibid., p. 143.

²³⁹ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 85.

²⁴⁰ cf. KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 224.

²⁴¹ cf. Ibid., pp. 119-20.

assentado em um motivo básico que guia o processo de abertura cultural de um povo.

Essa abertura histórica ocorre quando comunidades indiferenciadas entram em contato com civilizações abertas que romperam com o tradicionalismo. A partir da diferenciação, integração e individualização histórica, a cultura de um povo passa a exhibir sua identidade e significado por meio da antecipação analógica dos aspectos linguístico, social, seguida da antecipação de sentido econômico (alocação de recursos), estético (harmonia das esferas), jurídico (retribuição para equilíbrio de interesses legais), moral e pístico. Isso “ocorre quando o aspecto da cultura expressa concretamente sua coerência interna com os aspectos subsequentes da realidade, e, desse modo, revela sua ‘universalidade de esfera’”²⁴². O indivíduo, por sua vez, passa a poder, em uma sociedade diferenciada, desenvolver seu potencial pessoal na história.

Dooyeweerd entende que o processo de abertura deve seguir a “norma para a abertura” que “exige a diferenciação da cultura em esferas que possuam sua própria natureza única”²⁴³. Cada esfera tem seus princípios estruturais e sua respectiva qualificação típica de poder formativo, cujos limites são determinados pela natureza interna de cada uma delas. Deve ser a ordem da criação divina que determina a natureza interna de cada estrutura de individualidade e suas fronteiras próprias. A diferenciação da cultura apenas revela a natureza única de cada esfera e estrutura social. Por isso, “cada uma dessas esferas, *de acordo com sua natureza interna, é limitada em sua esfera cultural de poder*”²⁴⁴.

Dooyeweerd aplica o princípio da “soberania das esferas” ao desenvolvimento histórico. No processo de abertura histórica, deve-se buscar preservar a harmonia entre as esferas diferenciadas da sociedade. Para tanto, o desenvolvimento histórico deve obedecer ao “princípio normativo de economia cultural” que proíbe “qualquer expansão excessiva do poder

²⁴² DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 99.

²⁴³ Ibid., p. 92.

²⁴⁴ Ibid., p. 98.

formativo de uma esfera cultural particular em detrimento das outras”²⁴⁵. Se os limites das diferentes esferas forem ignorados, surgem tensões e conflitos na sociedade humana, pois “apenas quando uma cultura observa o princípio de economia cultural é que garante o desenvolvimento cultural *harmonioso*. Toda transgressão à norma histórica expressa nesse princípio leva a um desenvolvimento cultural *desarmonioso*”²⁴⁶.

Dessa forma, o ser humano pode exercer poder na abertura histórica, mas deve fazê-lo em observância às normas dadas divinamente para o desenvolvimento histórico. Uma abertura histórico-cultural adequada às normas da criação pode ser feita por cristãos ou não-cristãos, devido à intuição ou percepção comum aos homens daquilo que é minimamente adequado para uma vida social e cultural minimamente harmonizada²⁴⁷.

Ainda assim, a determinação divina para as totalidades individuais não é específica. Segundo Dooyeweerd, o mandato divino comanda que os seres humanos exerçam poder formativo na construção de esferas sociais, determinando-lhes fins específicos conforme o nível de desenvolvimento histórico de uma sociedade. Dessa forma, as *formas* estruturais podem variar de cultura para cultura, mas os *princípios* das estruturas não podem ser entendidos como historicamente determinados e, portanto, variáveis. Ou seja, a estrutura interna do Estado, das escolas, de empresas, etc, não é variável no tempo, mas somente suas formas sociais, resultante do poder formativo humano em dada cultura²⁴⁸.

Tem-se, assim, em Dooyeweerd, uma norma objetiva do processo histórico:

Podemos então afirmar que a norma da diferenciação, integração e individualização cultural é realmente uma norma objetiva do processo histórico de desdobramento da sociedade humana. Ela se funda na ordem divina do mundo, uma vez que indica as condições necessárias desse processo prospectivo de desdobramento, sem as

²⁴⁵ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 154.

²⁴⁶ DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 103.

²⁴⁷ cf. KALSBEEK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, pp. 124-30.

²⁴⁸ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 87.

quais a humanidade não pode cumprir a tarefa histórica a ela comissionada pelo grande mandato cultural. Além disso, ela nos oferece um critério objetivo para distinguir as tendências históricas verdadeiramente progressistas daquelas reacionárias.²⁴⁹

Dessa maneira, Dooyeweerd entende ser preciso buscar uma visão política cristã que não absolutize nenhum aspecto da realidade e que mantenha, com base no motivo básico religioso criação, queda e redenção, a universalidade, soberania e coerência das esferas sociais. O processo de abertura da cultura não pode significar que as normas para as relações e esferas sociais sejam derivadas da história. Para Dooyeweerd, é preciso reconhecer que Deus determinou normas para a abertura cultural e para cada relação social.

3.1.2 Princípios e categorias transcendentais das estruturas sociais

De acordo com Dooyeweerd, as esferas sociais são estruturas fundadas na ordem cósmica segundo a vontade de Deus. Existem princípios normativos que dirigem a estrutura interna de cada esfera social. Tais princípios são condições transcendentais que determinam as condições de possibilidade de cada estrutura social²⁵⁰. Por isso, as “fronteiras são estabelecidas na ordem cósmica divina e não dependem da arbitrariedade humana”²⁵¹. As coisas concretas, os eventos, as relações e esferas sociais se fundam em princípios estruturais “nos quais os vários aspectos da realidade são agrupados em sua particularidade individual”²⁵². Ademais, cada coisa, evento e estrutura social funciona em todos os aspectos da realidade.

A partir disso, Dooyeweerd entende que as formas sociais são produtos do processo de ação humana e podem exibir ou não um caráter típico segundo os princípios estruturais estabelecidos na ordem criacional. Nesse contexto, Dooyeweerd sugere ser preciso distinguir os “princípios estruturais normativos”

²⁴⁹ DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018, p. 151.

²⁵⁰ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 87.

²⁵¹ DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, p. 72.

²⁵² DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 81.

de cada esfera e relação social. O princípio estrutural são as leis e funções que determinam a identidade invariável de uma relação ou esfera social. O princípio diz respeito ao lado-lei de uma estrutura social.

No lado-sujeito, o homem pode dar forma às estruturas sociais conforme seu momento histórico particular. Nesse lado-sujeito se encontram os "princípios sociais subjetivos". A ação humana subjetiva deve observar os princípios normativos fundados na ordem cosmonômica. Nesse sentido, Dooyeweerd defende que "esses princípios sociais subjetivos devem sempre ser testados em relação aos princípios estruturais normativos fundados na ordem divina do mundo temporal, que determinam a natureza interna das diferentes relações sociais e as relações mútuas entre elas"²⁵³. Quando no lado-sujeito tomam-se decisões sem se observar os princípios estruturais surgem consequências destrutivas na sociedade.

Dooyeweerd entende que as estruturas sociais podem assumir formas que variam no tempo. Essas formas subjetivas são "fenótipos" ou "tipos variáveis". Elas devem ser distinguidas conforme seu caráter "genético" ou "existencial"²⁵⁴. De acordo com Dooyeweerd, "formas genéticas" são aquelas que constituem uma relação social, p.ex. uma família ou uma solenidade civil de casamento, e "formas existenciais" são as que determinam a forma concreta de uma relação social durante sua existência, p.ex. uma família de trabalhadores industriais.

Assim, toda relação social "implica uma forma societal genética e existencial como condição necessária de sua realização"²⁵⁵. Ambas dão origem às diferentes formas sociais. Apesar das diversas configurações existenciais, Dooyeweerd entende que é possível encontrar tipos estruturais de coisas concretas, eventos e relações governados por leis que caracterizam estruturas distintas. Dooyeweerd identifica, de acordo com Chaplin, seis tipos de estruturas sociais conforme suas respectivas funções qualificantes, ilustrados na tabela a seguir:

²⁵³ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 173.

²⁵⁴ Ibid., p. 174.

²⁵⁵ Ibid., p. 569.

Qualificação modal	Exemplos de esferas sociais
Pisticamente qualificadas	Comunidades religiosas
Moralmente qualificadas	Família, casamento, orfanato, partidos políticos
Juridicamente qualificadas	Estado, organizações políticas internacionais
Esteticamente qualificadas	Orquestra, teatro, galerias
Economicamente qualificadas	Empresas, organizações industriais
Socialmente qualificadas	Clubes, associações

Fonte: elaboração nossa a partir de Chaplin (2011, p. 111).

A partir disso, Dooyeweerd propõe terminologias de estruturas sociais como indicação do fundamento transcendental entre as relações sociais. A distinção entre estruturas sociais institucionais e voluntárias tem o propósito de apontar para o caráter transcendental das categorias sociais. Isto é, para Dooyeweerd, existem “categorias sociais transcendentais” que não variam no processo histórico e definem o tipo estrutural de uma relação ou esfera social.

Dooyeweerd identifica as distinções entre grupos e relações sociais com base em fundamento transcendental. Primeiramente, ele sugere encontrar a distinção estrutural entre “relações comunitárias e interindividuais e intercomunitárias”²⁵⁶. Por “comunidade”, Dooyeweerd quer dizer “qualquer relação societária mais ou menos durável que tenha o caráter de um todo que une seus membros em uma unidade social, independentemente do grau de intensidade do vínculo comunal”²⁵⁷.

Por “relações interindividuais e intercomunitárias”, Dooyeweerd se refere àquelas “em que pessoas individuais ou comunidades funcionam em coordenação sem estarem unidas em um todo solidário”, de tal forma que “podem apresentar o caráter de neutralidade mútua, de aproximação, de cooperação livre ou antagonismo, de competição ou contestação”²⁵⁸. A relação social comunitária orienta o comportamento dos indivíduos que dela participam. Por sua vez, relações interpessoais e intercomunitárias não dispõem de relação de autoridade e subordinação.

²⁵⁶ Ibid., p. 177.

²⁵⁷ Ibid., p. 177.

²⁵⁸ Ibid., p. 177.

Dooyeweerd acrescenta que se uma comunidade é fundada historicamente e organizada, é possível falar de uma “comunidade organizada”. A organização da comunidade atribui à estrutura uma existência contínua e a torna independente da duração da vida de seus membros. Já uma “comunidade não-organizada” tem um típico fundamento biótico e pode ser encontrada em qualquer tempo, de modo que elas são “comunidades naturais”, p.ex. família, casamento. Comunidades naturais e comunidades organizadas pressupõem a existência de relações de autoridade e subordinação entre seus membros²⁵⁹.

Essas relações de autoridade são distintas devido ao tipo de estrutura fundado bioticamente, no caso de comunidades naturais, ou historicamente, no caso de comunidades organizadas. Além disso, comunidades naturais só duram durante a vida de seus membros, enquanto as organizadas podem ser mantidas por novos membros²⁶⁰.

Dooyeweerd também introduz a distinção entre “comunidades institucionais e não-institucionais”. As “comunidades institucionais” são aquelas “naturais e organizadas (...) que por sua natureza interna são destinadas a abranger seus membros em grau de intensidade, continuamente ou pelo menos por uma parte considerável de sua vida, e de modo independente de sua vontade”²⁶¹. Para Dooyeweerd, “comunidades com essas características são o casamento, a família, o Estado e comunidades religiosas como templo, mesquita ou igreja”²⁶². O grau de intensidade se dá porque a mudança de membresia não é fácil e, em geral, não se dá por mera deliberação unilateral.

As demais comunidades têm caráter “não-institucional” por terem natureza de associação voluntária e se originarem de relações intercomunais e interpessoais livres caracterizadas pelo “princípio de *liberdade de entrar e sair*”²⁶³. Elas são organizações voluntárias. Alguns exemplos são empresas,

²⁵⁹ cf. KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 170.

²⁶⁰ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 117.

²⁶¹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 187.

²⁶² CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 399.

²⁶³ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 190.

escolas, partidos políticos. Comunidades não-institucionais podem ter formas de governo “associativo” ou “de autoridade”. Enquanto comunidades associativas podem ter formas de governo cuja autoridade máxima pertence a todos os membros em conjunto conforme seus diferentes propósitos internos, como no caso de clubes sociais e organizações de caridade, em comunidades de autoridade as decisões são determinadas pelas autoridades sobre os membros, como no caso de escolas e empresas.

Dooyeweerd ainda distingue “comunidades indiferenciadas” de “comunidades diferenciadas”. As primeiras são aquelas que estabelecem um vínculo comunal, por motivo de vínculo familiar ou por vínculo político, capaz de englobar o todo social, como no caso de um clã, tribo, feudo. Contudo, com o processo de abertura histórico, as comunidades se tornam cada vez mais diferenciadas umas das outras conforme o reconhecimento de princípios estruturais e funções distintivas.

A tabela a seguir apresenta as principais classificações de Dooyeweerd sobre as relações sociais humanas:

Tipos de comunidade	Subdivisão	Característica	Exemplos
A. Comunidades institucionais	1. Comunidades naturais	Relações de autoridade e subordinação	Casamento e família
	2. Comunidades organizadas indiferenciadas	Relações de autoridade e subordinação	Clã, guildas, laços feudais
	3. Comunidades organizadas diferenciadas	Relações de autoridade e subordinação	Igreja, Estado
B. Comunidades não-institucionais	1. De tipo “autoridade”	Decisões das autoridades e liberdade de entrar e sair	Empresas, escolas
	2. De tipo “associativo”	Não há relação de autoridade e subordinação e há liberdade de entrar e sair	Clubes, associações artísticas

Fonte: elaboração nossa a partir da discussão anterior.

Com efeito, Dooyeweerd diferencia as esferas modais em “normativas” e “a-normativas”. As cinco primeiras esferas da escala modal – do aspecto

numérico ao sensitivo – têm leis que não podem deixar de ser obedecidas sem que se ameace a própria existência da criação. Da esfera analítica em diante, a ordem da criação tem normas que podem não ser observadas sem que se ameace a própria existência da criação²⁶⁴. Pois é possível não observar as normas econômicas, estéticas, jurídicas, éticas, e dos demais aspectos, “mas os efeitos de agir assim sempre prejudicarão os propósitos de aperfeiçoamento da saúde, de criação estética, de alcance da justiça, da prática do bem, etc”²⁶⁵.

Para Dooyeweerd, o ser humano tem a tarefa de descobrir as normas, que têm natureza de princípios gerais, e dar-lhes sentido específico nas relações político-sociais. As normas são padrões gerais do dever-ser que precisam de conteúdo específico. Por exemplo, existem normas jurídicas gerais na ordem da criação, p.ex. dar a cada um o que lhe é devido, que um governante deve observar ao dar forma e conteúdo específico no ato da positivação legal do Estado, respeitando os limites normativos determinados por Deus. As normas são, portanto, “princípios que governam as funções guias que tornam esses tipos de atividades humanas e comunidades possíveis, *mesmo quando pessoas engajadas nessas atividades ou comunidades as negam e/ou desobedecem*”²⁶⁶.

3.1.3 Soberania das esferas e estruturas normativas

Ao longo das discussões neocalvinistas sobre teoria social, Kuyper defendeu o princípio da “soberania das esferas”. Esse princípio diz que cada relação e esfera social é soberana em seu próprio âmbito de competência e atuação. De acordo com Koyzis, três premissas alicerçam o conceito de “soberania das esferas”, quais sejam, “(1) a soberania derradeira pertence somente a Deus; (2) toda soberania terrena é subsidiária da soberania de Deus e (3) não há nenhum foco último (ou penúltimo) de soberania neste mundo do qual todas as demais soberanias sejam derivadas”²⁶⁷. Assim, esferas sociais e

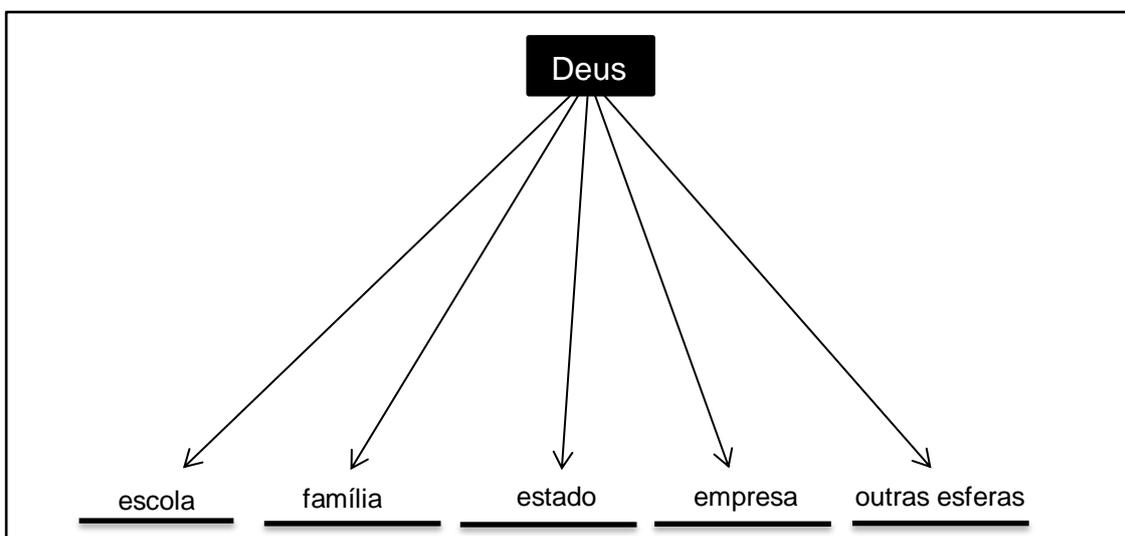
²⁶⁴ TAYLOR, Hebden. **A nova ordem legal à luz da filosofia cristã do direito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 37.

²⁶⁵ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico**. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 406.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 409.

²⁶⁷ KOYZIS, David T. **Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. 1. ed. – São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 278.

instituições sociais, como família, escola, trabalho, igreja, Estado, etc, são soberanas em sua própria esfera porque detêm autoridade derivada do Criador, conforme ilustra a figura a seguir:



Fonte: elaboração nossa.

Para Kuyper, os limites do exercício de suas competências não podem ser transgredidos sem que resulte em graves prejuízos à ordem social. Dessa forma, o Estado, a igreja, a família, a escola, e as demais esferas e instituições, devem cumprir suas responsabilidades próprias em respeito à autoridade das demais esferas. Nesse sentido, a sociedade deve ser vista de modo “pluriforme” porque “é formada por uma variedade de agentes responsáveis, tanto comunais como individuais, cujos âmbitos legítimos de atividade se fundamentam imediatamente na soberania maior de Deus e operam dentro dos limites normativos neles colocados pelo próprio Deus”²⁶⁸. Portanto, a sociedade não é formada por uma hierarquia entre as esferas sociais.

Koyzis avalia que esse conceito de “soberania das esferas” é fundamental para uma sociedade plural porque se opõe a qualquer avocação de autoridade por parte de uma esfera social que tente se impor ilegitimamente sobre a outra. Além disso, esse conceito mantém a noção de hierarquia entre autoridades, por exemplo, de um pai e uma mãe sobre sua família, de um presidente sobre a administração do Poder Executivo federal, mas “exclui toda concepção da sociedade em que um grupo de pessoas está permanentemente

²⁶⁸ Ibid., p. 282.

sujeito ao outro, à parte de uma posição de autoridade”²⁶⁹. Isto é, na teoria da soberania das esferas, apenas relações de autoridade amparadas em comunidades cuja autoridade foi legitimamente derivada de Deus na ordem da criação se justifica, e não se possibilitam relações arbitrárias em que um grupo impõe sua vontade sobre outro com base em qualquer critério arbitrariamente escolhido, como nos casos de segregação social baseada na cor da pele.

Apesar da importância do princípio de “soberania das esferas”, Kuyper não apresentou uma filosofia político-social capaz de identificar os respectivos princípios estruturais das esferas sociais. Essa foi uma contribuição de Herman Dooyeweerd. Para este, “cada relacionamento social recebeu de Deus sua própria estrutura e lei de vida, soberana em sua própria esfera”²⁷⁰, isto é, “para cada relacionamento social (família, Estado, igreja, etc), Deus postulou sua própria lei da vida; ele criou em cada um deles uma estrutura interna, em sua própria soberania de esfera”²⁷¹.

Dooyeweerd, então, defende que a autoridade de uma comunidade organizada é determinada por seu “princípio estrutural próprio”. Esse princípio é a lei que estrutura as funções de uma esfera, de tal forma que ela se torna capaz de cumprir suas atividades. Tal princípio se funda na soberania de Deus que fundamenta as “esferas de soberania”²⁷² e que faz com que a pluralidade irreduzível de aspectos modais seja refletida em uma pluralidade social²⁷³.

Para tanto, a estrutura da relação ou esfera social depende da conexão indissolúvel e da coerência entre as funções fundante e qualificante de cada esfera²⁷⁴. A “função fundante” ou “função base” é aquela que fundamenta a existência da esfera social e sua estrutura, enquanto a “função qualificante” ou “função guia” é aquela que define a área de competência da esfera social, determina sua qualificação particular e guia ou lidera as funções antecedentes

²⁶⁹ Ibid., p. 289.

²⁷⁰ DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 51.

²⁷¹ Ibid., p. 66.

²⁷² cf. DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, p. 137.

²⁷³ cf. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 427.

²⁷⁴ cf. DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, p. 131.

em que funciona a estrutura social²⁷⁵. As estruturas sociais podem ser distinguidas entre si conforme suas funções qualificantes que determinam seus campos de atuação.

Para Dooyeweerd, as esferas de sociedades diferenciadas têm estruturas de individualidade que apresentam funções tão importantes que caracterizam a própria estrutura. A relação entre as funções de cada estrutura indica seu tipo estrutural distinto que caracteriza suas relações de autoridade. Por exemplo, apesar de uma família e um orfanato terem a mesma função qualificante no aspecto ético, elas têm tipos estruturais distintos que permitem diferentes relações de autoridade²⁷⁶.

Assim, em Dooyeweerd, o critério para o reconhecimento da esfera de soberania de determinada comunidade é a compreensão de sua lei estrutural interna em conexão com a relação inquebrantável entre as funções fundante e qualificante:

*Toda comunidade organizada é juridicamente soberana em sua própria esfera com respeito ao seu direito interno. A lei interna de uma comunidade organizada deve ser vista como sua lei estrutural interna, cujo significado não pode ser separado da função qualificante individual dessa comunidade organizada em uma conexão inquebrável com sua função fundante de significado-individual.*²⁷⁷

Dessa forma, para Dooyeweerd, as estruturas sociais não têm princípios e funções que variam ao longo da história. Existe uma “lei típica” para cada coisa na criação divina, i.e., uma lei que combina propriedades e elementos de modo a formar coisas de tipo específico. A lei típica faz com que cada coisa tenha uma estrutura interna singular e permanente. As leis típicas são normativas e cada coisa particular pode se conformar em maior ou menor grau às normas estruturais. A lei típica mostra como as formas não podem deixar de ser e também como elas deveriam ser. Ela oferece “uma ordem às criaturas

²⁷⁵ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, pp. 84-5.

²⁷⁶ cf. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 437.

²⁷⁷ DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, p. 130.

que é parcialmente necessária e parcialmente normativa: parte do que elas determinam não pode ser desobedecido, enquanto a outra parte pode”²⁷⁸.

Além disso, no entendimento de Dooyeweerd, as estruturas sociais e comunitárias “funcionam em todos os aspectos da realidade, mas ao mesmo tempo relacionam-se a cada aspecto de formas diferentes, formas que têm a ver com a estrutura interna dos aspectos”²⁷⁹. Isto é, cada estrutura social funciona em todos os aspectos revelando dimensões normativas internas, como a linguística, econômica, jurídica, etc, dirigidas por sua função qualificadora. Cada estrutura social forma uma “totalidade individual” com sua estrutura interna própria e não pode ser reduzida ou determinada por apenas um único aspecto da realidade²⁸⁰.

Na tabela a seguir, observam-se alguns exemplos de esferas sociais e suas respectivas funções que caracterizam sua estrutura singular e distintiva em uma sociedade complexa:

Estrutura Social	Função fundante	Função qualificante
Família/ casamento	Biótica (laços sanguíneos)	Ética (amor)
Empresa/ negócios	Histórica (poder formativo econômico)	Econômica
Estado	Histórica (poder formativo da coerção <i>monopolizada</i>)	Jurídica (retribuição para equilibrar interesses)
Igreja	Histórica (poder formativo da fé)	Pística (fé)

Fonte: elaboração nossa a partir de Dooyeweerd (1984c).

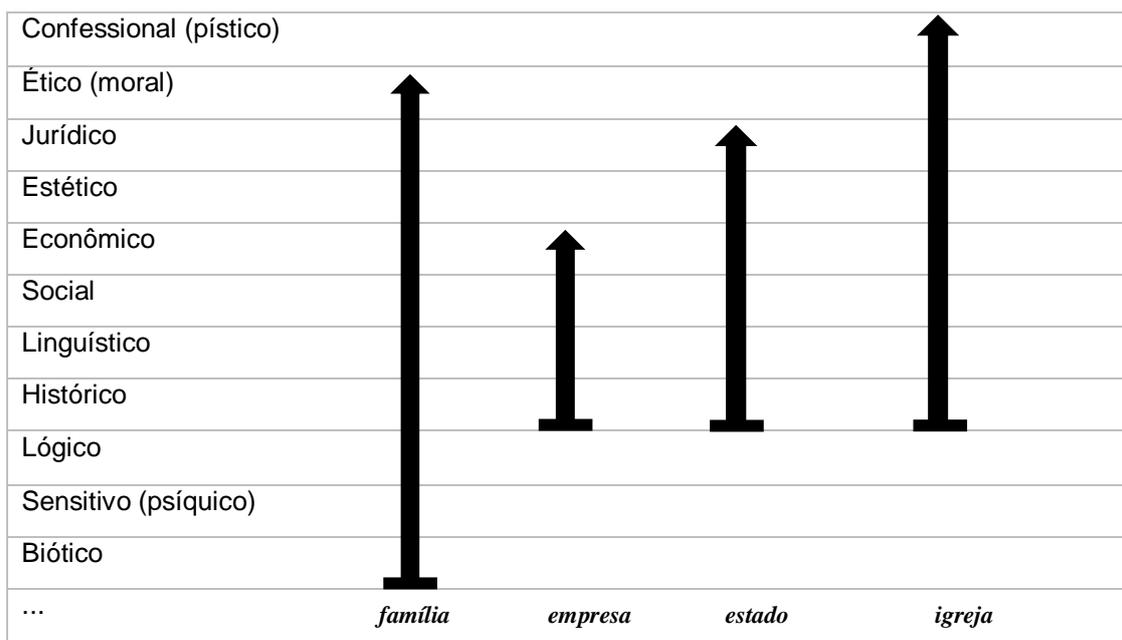
Nota-se que, com exceção da família e casamento, as demais estruturas sociais são fundadas no aspecto histórico. Ou seja, Estado, associações e demais instituições criadas pelo homem ao longo da história têm a função

²⁷⁸ CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 448.

²⁷⁹ KOYZIS, David T. **Visões e ilusões políticas**: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. 1. ed. – São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 289.

²⁸⁰ cf. DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 84.

fundante na história. Por outro lado, cada uma dessas esferas terá diferentes campos de atuação que determinará seu âmbito de competência e suas relações internas de autoridade. Conforme figura a seguir, as estruturas sociais têm funções fundantes e funcionam em todos os demais aspectos. A função guia cumpre o papel de orientar o funcionamento da esfera social nos aspectos modais antecedentes.



Fonte: elaboração nossa a partir de Clouser (2022, p. 440).

Spier resume do seguinte modo:

Todo tipo de relação, família, Estado ou igreja, tem seu próprio caráter, seu próprio *princípio estrutural*. Esse princípio estrutural é de caráter *supra-modal*, isto é, ele não está confinado a um aspecto modal específico; antes, abordamo-lo por meio da conexão indissolúvel entre as funções qualificante e fundante. Esse princípio estrutural se expressa de maneira única nos vários aspectos da relação. Ele também carrega um caráter *normativo*. É necessário que se concretize (ou realize) universalmente nas relações sociais. Cada relação, enquanto sujeito, está ela mesma sujeita ao princípio estrutural normativo. Nenhuma relação terrena persiste eternamente. Portanto, a individualidade de cada relação enraíza-se dentro do horizonte do tempo cósmico.²⁸¹

A implicação prática do princípio da soberania das esferas é que cada estrutura social pode exercer sua autoridade em sua própria esfera, livre de

²⁸¹ SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 81.

interferências arbitrárias de outras comunidades, a fim de “criar suas próprias regras de operação ao decidir a melhor forma de cumprir seu propósito estrutural”²⁸². Cada esfera deve ter a liberdade de cumprir seu papel distintivo e deve respeitar as fronteiras de autoridade das demais esferas. Assim, é possível ter uma sociedade mais harmônica e ordenada. Ademais, o princípio da soberania das esferas reconhece que as comunidades são irreduzíveis e inseparáveis, pois surgem a partir de várias necessidades, habilidades e interesses humanos qualificados por seus respectivos aspectos modais²⁸³.

Então, para Dooyeweerd, a estrutura de cada comunidade organizada está fundada na ordem cósmica do tempo e só quando a soberania de cada esfera é mantida que se torna possível compreender suas respectivas estruturas cosmonomicamente ordenadas²⁸⁴. Para tanto, a estrutura de cada esfera social depende da existência de uma correlação inseparável entre o “lado-lei” e o “lado-sujeito”. No lado-lei, leis e normas garantem a existência da estrutura da comunidade organizada, e do lado-sujeito, o ser humano cria leis específicas capazes de orientar a ação de dada comunidade²⁸⁵.

Ao conhecer a estrutura de uma comunidade, o homem conhece as normas como princípios gerais e, a partir de então, por meio de posituação, passa a criar normas específicas. A criação de normas pelos indivíduos legitimados naquela comunidade organizada mostra que há “um entrelaçamento entre um princípio e a vontade formadora de um sujeito”²⁸⁶. Assim, é preciso compreender tanto a estrutura das relações e esferas sociais, como a relação entre a criação de normas pelos sujeitos e as leis estruturais.

²⁸² CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 428.

²⁸³ cf. *Ibid.*, p. 430.

²⁸⁴ cf. DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, pp. 107-8.

²⁸⁵ cf. *Ibid.*, p. 112.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 113.

3.2 ESTRUTURAS SOCIAIS DE INDIVIDUALIDADE

3.2.1 As estruturas de individualidade da família, do casamento e da igreja

Segundo Dooyeweerd, as comunidades institucionais naturais são o vínculo matrimonial e a família. Essas comunidades têm “um fundamento biótico típico e uma função guia moral típica”²⁸⁷, isto é, têm um “vínculo normativo típico de amor, baseado nos laços naturais de sangue entre os pais e seus descendentes imediatos”²⁸⁸. A função guia moral deve orientar todas as funções estruturais anteriores. Assim, a estrutura de uma família natural é uma comunidade institucional de amor entre pais e filhos, sendo fundada em laços bióticos de sangue. Contudo, o pecado pode afetar a “formação e posituação humana de acordo com a situação histórica de uma sociedade e com o lado subjetivo inteiro da vida familiar”²⁸⁹.

Dooyeweerd considera que o princípio estrutural da família se expressa, por meio de analogias retrocipatórias, no aspecto jurídico (competência disciplinar dos pais para correção de seus filhos em amor), no aspecto estético (relações familiares harmoniosas), nos aspectos econômico (gestão financeira para o bem da família), social (respeito dos filhos para com seus pais), linguístico (respeito no modo de falar), histórico (poder formativo-educacional dos pais que respeita e orienta o desenvolvimento cultural dos filhos), lógico (autoridade dos pais em orientar a forma de pensar de seus filhos) e nos aspectos pré-lógicos²⁹⁰.

E também se expressa por meio da analogia antecipatória ao aspecto pístico que, por sua vez, orienta os aspectos anteriores na direção transcendental. Se essa orientação transcendental para a plenitude de significado permanece fechada à dimensão temporal, “a família permanece presa na *civitas terrena*, o reino das trevas, e até a vida familiar torna-se um julgamento para o homem”²⁹¹.

²⁸⁷ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 265.

²⁸⁸ Ibid., p. 269.

²⁸⁹ Ibid., p. 271.

²⁹⁰ Ibid., pp. 289-300.

²⁹¹ Ibid., p. 304.

Sobre o casamento, Dooyeweerd entende que sua função fundante é o aspecto biótico, intercuro sexual entre marido e esposa, e sua função qualificante é o aspecto moral. Apesar de estar fundamentalmente entrelaçado com a comunidade familiar e de ter o mesmo tipo estrutural desta, o casamento é uma estrutura singular e distinta. O casamento é tipicamente fundado na união sexual institucional entre marido e mulher que possibilita a propagação da humanidade por meio da formação de famílias. O casamento é a fundação irreversível da família, pois, conforme à ordem da criação, o vínculo conjugal implica a disposição natural para a procriação.

Assim, “o casamento pode ser chamado de ‘célula germinativa’ do relacionamento familiar”²⁹², de modo que se puder ser “formalmente desfeito facilmente, implica-se ruína para a sociedade humana”²⁹³. Em contrapartida, na visão humanista individualista, o vínculo matrimonial se tornou um mero acordo jurídico que atribui “direito de se usar o corpo um do outro”²⁹⁴. Por outro lado, a reação do idealismo alemão em conceber o casamento como uma união de “amor livre” entre marido e esposa ameaçou o caráter institucional do casamento.

Segundo Dooyeweerd, “o casamento é enriquecido e aprofundado por sua natural interação com a relação familiar, e o amor conjugal é aprofundado e enriquecido pelo amor parental”²⁹⁵. Isto é, quando do vínculo do casamento surge uma família, há um aprofundamento do significado do casamento porque a bi-unidade do amor conjugal produz uma unidade na pluralidade. Ademais, na relação conjugal, a personalidade do homem e da mulher é “enriquecida, ampliada e completada pela do outro”²⁹⁶.

Para Dooyeweerd, “o casamento é um vínculo necessariamente bi-unitário”²⁹⁷, de modo que mesmo em vínculos poligâmicos, o casamento não assume um caráter múltiplo. Nesse sentido, na poligamia, “o marido não está unido com várias esposas em um vínculo matrimonial, mas em tantos vínculos

²⁹² Ibid., p. 307.

²⁹³ Ibid., p. 310.

²⁹⁴ Ibid., p. 316.

²⁹⁵ Ibid., p. 322.

²⁹⁶ Ibid., p. 323.

²⁹⁷ Ibid., p. 305.

matrimoniais quantas esposas ele tiver”²⁹⁸. Para Dooyeweerd, isso prova que a poligamia é contra a natureza²⁹⁹.

No tocante à estrutura da igreja, Dooyeweerd entende que sua função qualificante é o aspecto da fé e sua função fundante é o aspecto histórico da realidade. A função fundante da igreja é o “poder espiritual do serviço organizado da Palavra e dos sacramentos”³⁰⁰. Sua função qualificante é de ser “uma comunidade temporal de crença sujeita às normas da revelação divina”³⁰¹. Uma igreja é, assim, uma manifestação institucional temporal do “corpo” invisível de Cristo.

Segundo Dooyeweerd, é possível haver um Estado não-cristão, um casamento não-cristão, mas não uma igreja não-cristã porque a própria estrutura da ordem criacional exige a confessionalidade da fé cristã. Por um lado, a expressão confessional de uma igreja indica seu caráter instrumental de uma graça particular regeneradora na medida em que ela deve pregar o evangelho para transformação dos indivíduos. Por outro lado, a confessionalidade de uma igreja cumpre um papel de uma graça geral conservadora da ordem do mundo na medida em que testemunha quais são as leis e normas divinas para a criação e as consequências de quebrá-las³⁰².

Portanto, para Dooyeweerd, a igreja deve se orientar “por sua função qualificante como *uma comunidade institucionalmente organizada de crentes cristãos na administração da Palavra e dos sacramentos*”³⁰³. E deve se expressar em todos os aspectos da realidade, notadamente, no aspecto moral enquanto uma comunidade de amor entre os crentes em Cristo; no aspecto jurídico enquanto uma comunidade que dispõe de direitos e juridicidade própria; e, nos demais aspectos, a igreja dispõe de “uma estética interna, uma economia interna, uma sociabilidade interna, uma estrutura linguística interna, etc.”³⁰⁴.

²⁹⁸ Ibid., p. 305.

²⁹⁹ cf. Ibid., p. 305.

³⁰⁰ DOOYEWEERD, Herman. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986, p. 92.

³⁰¹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 521.

³⁰² cf. Ibid., p. 527.

³⁰³ Ibid., p. 539.

³⁰⁴ Ibid., pp. 557-8.

3.2.2 A estrutura de individualidade do Estado

Dooyeweerd entende que existe uma crise na teoria política moderna que discute sobre o ente estatal sem uma ideia de Estado ou sem uma concepção de estrutura do Estado. Para ele, houve, no contexto moderno, um declínio da ideia normativa humanista do Estado de Direito, pois “essa ideia foi baseada no ideal de ciência e personalidade humanista, cuja metafísica tem sido desgastada pelo relativismo e historicismo”³⁰⁵.

O homem moderno tomou ciência da relatividade histórica das ideias do direito natural e racional. Assim, “não havia mais espaço para um princípio estrutural normativo invariável do Estado”³⁰⁶. A ideia de uma estrutura do Estado não determinada historicamente foi eliminada e buscou-se formar uma noção a-normativa do Estado em uma base sociológica positivista e historicista. Dooyeweerd entende que a aplicação da metodologia neo-kantiana levou à separação entre ser (*sein*) e dever-ser (*sollen*), respectivamente, sociologia empírica e ciência jurídica normativa. A partir disso, “qualquer tentativa de síntese entre as concepções jurídica e sociológica foi excluída em princípio”³⁰⁷.

Segundo Dooyeweerd, enquanto na teoria sociológica o Estado se tornou um objeto que funciona apenas na consciência humana sem nenhuma correspondência com a realidade, a ciência pura do direito kelsensiana fez do direito um sistema estritamente lógico de normas à parte de qualquer concepção sociológica. Os princípios estruturais das esferas sociais foram eliminados e o conteúdo material das comunidades foi deixado para uma visão historicista³⁰⁸.

Ademais, Dooyeweerd entende que teorias políticas imanentistas, orientadas pelo motivo básico natureza-liberdade, levaram a uma tensão dialética entre “direito” e “poder” na estrutura do Estado. A falta de uma ideia de estrutura do Estado criou uma profunda “antítese entre o Estado de Direito

³⁰⁵ Ibid., p. 382.

³⁰⁶ Ibid., p. 382.

³⁰⁷ Ibid., p. 385.

³⁰⁸ cf. Ibid., p. 385.

democrático individualista, e o Estado de poder autoritário universalista”³⁰⁹. Criou-se uma oposição entre direito subjetivo e ordem legal.

Nesse contexto, Dooyeweerd sugere que a primeira tarefa de uma teoria cristã do Estado é “revelar o princípio estrutural interno do corpo político como é encontrado na ordem divina do mundo”³¹⁰. Então, ele considera que a função fundante do Estado é de ser “uma organização monopolista interna do poder da espada sobre uma área cultural particular dentro de limites territoriais”³¹¹. Isto é, o Estado é produto da ação humana que organiza em um território o “poder da espada”. Para isso, o poder da coerção (“espada”) exige coerção física em analogia retrocipatória ao aspecto físico.

Além da função fundante, Dooyeweerd entende ser necessário identificar a função qualificante do Estado como a “manutenção de uma comunidade pública jurídica de governantes e sujeitos”³¹². Essa função atribui autoridade governamental legítima sobre os sujeitos de um determinado Estado e possibilita o equilíbrio de uma multiplicidade de interesses juridicamente reconhecidos em uma ordem jurídica pública. Ou seja, as normas do Estado devem “buscar manter as relações harmoniosas entre *todos* os interesses dentro de seu território. Nenhum interesse dentro das fronteiras do Estado pode ser ignorado”³¹³. Nesse contexto, “todas as funções modais internas pré-jurídicas do Estado devem ser guiadas por e dirigidas para a *comunidade pública jurídica* territorial que qualifica o corpo político”³¹⁴.

Portanto, para Dooyeweerd, a função qualificante jurídica tem um papel integrador em “uma comunidade pública jurídica” que une governo, povo e território em um todo jurídico-político. Esse papel integrador implica unir o povo e o governo em propósitos comuns para a manutenção da ordem social e benefício dos indivíduos, comunidades e instituições. Nesse sentido, “todos os interesses jurídicos especificamente qualificados devem ser harmonizados no

³⁰⁹ Ibid., p. 398.

³¹⁰ Ibid., p. 401.

³¹¹ Ibid., p. 414.

³¹² DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 87.

³¹³ TAYLOR, Hebden. **A nova ordem legal à luz da filosofia cristã do direito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 69.

³¹⁴ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 435.

sentido de uma retribuição jurídica verdadeiramente pública, e integrados no ‘interesse público’³¹⁵.

Por outro lado, as estruturas de individualidade não-estatais não podem se tornar parte de um todo estatal, pois elas “nunca podem assumir o caráter estrutural das relações jurídicas públicas inerentes ao Estado”³¹⁶. A qualificação jurídica do Estado deve delimitar-se em sua própria estrutura de significado, não podendo aglutinar em si as estruturas sociais como partes de um todo. Assim, equilibram-se o “poder” da ordem jurídica do Estado e os “direitos” dos indivíduos e das diversas estruturas e instituições sociais.

De acordo com Dooyeweerd, o “princípio do interesse público” deve atribuir um significado jurídico material à “lei pública interna” do Estado³¹⁷. Para tanto, essa lei pública abrange normas “organizacionais e normas de comportamento”. As normas organizacionais são aquelas que “regulam a organização e as competências dos diferentes órgãos de autoridade do corpo político”, e as normas de comportamento são as que “regulam as relações jurídicas públicas entre os órgãos competentes e os indivíduos”³¹⁸.

Com efeito, os interesses públicos variam conforme as demandas circunstanciais de cada sociedade, mas a lei pública deve sempre respeitar as fronteiras de soberania das demais esferas e relações sociais. Nesse sentido, o papel integrador da lei pública deve se manter dentro dos limites da competência do corpo político e deve respeitar os direitos, deveres e competências das demais estruturas sociais. Qualquer tentativa de ultrapassar fronteiras estabelecidas por Deus resulta em despotismo e mina os próprios fundamentos da autoridade pública.

Dooyeweerd considera que o conteúdo positivo do princípio do interesse público implica uma “medida jurídica pública típica de justiça distributiva que exige uma distribuição proporcional de encargos públicos comunitários e de benefícios comunitários públicos de acordo com o poder de suporte e os méritos dos indivíduos”³¹⁹. Nesse sentido, o bem-estar do povo ou o interesse público (*salus publica*) deve ser concebido como um “princípio político

³¹⁵ Ibid., p. 438.

³¹⁶ Ibid., p. 437.

³¹⁷ Ibid., pp. 438-9.

³¹⁸ Ibid., p. 439.

³¹⁹ Ibid., pp. 444-5.

integrador que vincula todas as máximas políticas variáveis a um padrão supra-arbitrário”, a saber, um padrão de “justiça social pública nas relações territoriais entre governo e indivíduos”³²⁰. O Estado pode, portanto, “tomar medidas que apoiem, restaurem e estimulem a vida de comunidades não-políticas”³²¹.

Ademais, na efetivação do interesse público, Dooyeweerd entende que o Estado pode se engajar encapticamente com estruturas de diferentes qualificações para “promover os interesses da ciência e das belas artes, educação, saúde pública, comércio, agricultura e indústria, moralidade popular, e assim por diante”³²². Contudo, toda interferência governamental deve observar as fronteiras das esferas de soberania das estruturas individuais da sociedade humana. Ou seja, “a justiça pública do Estado encontra suas fronteiras nas comunidades privadas internas de direito próprias das outras relações sociais”³²³.

Portanto, a atividade do Estado deve sempre “ser guiada pela ideia de justiça social pública” que requer “a harmonização de todos os interesses existentes em um território nacional” por meio de um processo de balanceamento de “todos os interesses uns contra os outros em um sentido retributivo, baseados no reconhecimento da esfera de soberania das diversas relações sociais”³²⁴. O princípio, então, da “retribuição” deve ser individualizado conforme a natureza das esferas sociais envolvidas em uma relação social³²⁵. O balanceamento de interesses deve considerar a lei, os interesses envolvidos e as consequências da decisão.

O Estado deve, então, legislar com vistas à administração da “justiça pública”. Em Dooyeweerd, a justiça faz parte da estrutura da criação divina e também é um senso do “justo” inserido por Deus no coração humano. A justiça

³²⁰ Ibid., p. 445.

³²¹ DOOYEWEERD, Herman. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010, p. 159.

³²² DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 445.

³²³ DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 91.

³²⁴ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 446.

³²⁵ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 194.

tem várias dimensões, como a retributiva, distributiva e proporcional³²⁶. Contudo, ela nem pode depender de uma esfera social totalizante nem pode depender do arbítrio dos indivíduos. A justiça, em sentido amplo, depende da observância das normas estruturais divinas para cada relação e esfera social.

A justiça pública, portanto, é a ação política do Estado em tomar decisões adequadas para equilibrar os múltiplos interesses de indivíduos e estruturas sociais soberanas em uma sociedade complexa³²⁷. Nesse sentido, a justiça pública “requer que o Estado reconheça a legitimidade de direitos, deveres, e competências de pessoas e estruturas e crie a proteção jurídica necessária para que realizem ou cumpram [seus objetivos]”³²⁸.

Nesse sentido, Kalsbeek explica que, para Dooyeweerd, o Estado deve reconhecer que:

Todas as pessoas e estruturas sociais domiciliadas em seu território podem cumprir *seus* ofícios respectivos. Ele precisa reconhecer, proteger e potencializar os direitos e liberdades que pertencem a pessoas criadas à imagem de Deus, especialmente os oprimidos e necessitados (...). Precisa reconhecer, proteger e potencializar o livre exercício do ofício – ou seja, a “função qualificadora” – da igreja, da escola, do casamento, da família, da imprensa, das artes, da indústria, da universidade. Precisa evitar o abuso de poder por pessoas, grupos, classes e organizações.³²⁹

O conceito de Estado em Dooyeweerd implica, portanto, que: 1) o aspecto jurídico que qualifica o ente estatal tem uma dimensão pública integradora; 2) a retribuição é um princípio geral para o equilíbrio de interesses legais diversos em uma sociedade complexa; 3) o Estado deve respeitar as fronteiras de soberania das demais esferas sociais; 4) o Estado tem uma esfera de soberania irredutível cuja autoridade deriva de Deus; 5) a lei positiva do Estado deve se manter nos limites das normas da ordem criacional; 6) governantes do Estado devem se orientar pela justiça pública para concretizar interesses públicos; 7) o Estado deve impedir a tirania de uma esfera sobre

³²⁶ cf. CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022, p. 455.

³²⁷ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, pp. 223-4.

³²⁸ *Ibid.*, p. 225.

³²⁹ KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 190.

outra, opor-se à injustiça dentro de uma esfera e promover o bem comum observando os limites das demais esferas.³³⁰

Dooyeweerd pondera, por outro lado, que a esfera do direito público do Estado tem seu correlato “na esfera do direito civil como um *direito comum privado (jus commune)*”³³¹. O direito civil, que regula as relações civis dos indivíduos, deve ser respeitado pelo direito público do Estado como uma esfera “indissolavelmente ligada à estrutura do corpo político”³³². O entendimento de Dooyeweerd busca preservar a esfera pública do Estado e das relações privadas como âmbitos indissolavelmente ligados, mas irreduzíveis entre si.

Ademais, Dooyeweerd sugere que a identificação da estrutura do Estado e das demais esferas sociais conforme a ordem divina não pode implicar um racionalismo político-social. Porque é preciso considerar, no ato de dar forma positiva ao papel do Estado e das demais esferas, cada caso concreto em seu respectivo contexto histórico-cultural. As circunstâncias devem ser consideradas para a tomada de decisão do Estado face às demais esferas sociais. Assim, o Estado deve lidar com as demandas contemporâneas da sociedade, ao passo que preserva seu princípio estrutural³³³.

Nas palavras de Dooyeweerd:

Não podemos usar a ideia teórica do princípio estrutural do Estado (..) em um sentido dedutivo racionalista. Nem podemos fazer isso com os princípios estruturais das outras relações sociais. Pois em um corpo político concretamente existente, cada princípio estrutural invariável [de suas respectivas esferas] assume uma forma positiva relativamente variável. Só podemos compreender a realização positiva da estrutura do Estado em sua coerência com a situação histórico-política mutável [de cada caso concreto], e nunca à parte de seus entrelaçamentos estruturais encápticos.³³⁴

³³⁰ PAZ, Anderson B.; LOUREIRO, Arthur L.; MARANHÃO, Ney. Aspecto jurídico da realidade e enciclopédia do Direito em Herman Dooyeweerd: contributo jusfilosófico para a compreensão da ciência do Direito e da decisão judicial. In: **Revista dos Tribunais**. Ano 110, vol. 1030, agosto de 2021.

³³¹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 446.

³³² Ibid., p. 446.

³³³ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 229.

³³⁴ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, pp. 465-6.

Segundo Dooyeweerd, o princípio estrutural do Estado se expressa em todos os aspectos da realidade temporal. No aspecto moral, o Estado contribui para a formação de vínculos de solidariedade entre os indivíduos. O Estado se expressa em formas jurídicas de organização da autoridade governamental (aspecto jurídico); na integração harmoniosa dos diferentes interesses da nação (aspecto estético); na administração frugal dos bens conforme as necessidades e em respeito à esfera própria da economia (aspecto econômico); na relação do governo com os indivíduos por meio de cerimônias e celebrações públicas e por meio da integração cidadã entre a pluralidade de indivíduos (aspecto social); na apresentação de um sistema de símbolos (bandeiras, hinos, etc) politicamente orientados (aspecto linguístico); na união político-cultural da nação (aspecto histórico); na integração de uma comunhão de pensamento ou formação de uma opinião pública responsável e verídica (aspecto lógico). O Estado também funciona nos aspectos pré-lógicos com funções naturais politicamente orientadas³³⁵.

Dooyeweerd também entende que o Estado se expressa no aspecto da fé. Não existe Estado neutro. Toda estrutura de Estado se orienta por algumas crenças fundamentais que transcendem a ordem temporal da realidade. Nesse sentido, “o corpo político pode reconhecer um Deus acima de si e acima de toda ordem mundial; ou pode divinizar a si mesmo ou a razão humana; ou ainda pode declarar-se abertamente um ‘état-athée’ [Estado ateu] autossuficiente que apenas apela para a crença em um ideal social e no poder autárquico do homem para realizá-lo”³³⁶.

Para Dooyeweerd, como todo Estado funciona no aspecto pístico e não há neutralidade, é possível que haja um Estado que confesse crenças cristãs. Nesse sentido, é possível haver um Estado cristão que reconhece a soberania de Deus como origem da unidade entre poder e direito, como também a presença do pecado na ordem do mundo. Ademais, um Estado cristão seria aquele que confessa o reinado de Cristo sobre o poder temporal, conforme o testemunho das Escrituras Sagradas. Contudo, um Estado cristão nem poderia ser vinculado a uma confissão eclesiástica nem poderia atribuir uma posição jurídica pública à Igreja. A separação entre as esferas eclesiástica e estatal

³³⁵ cf. *Ibid.*, pp. 492-8.

³³⁶ *Ibid.*, pp. 502-3.

deveriam ser mantidas. Apenas a estrutura pública e as normas do Estado poderiam ser orientadas pela fé em Cristo.

3.2.3 A estrutura de individualidade das associações voluntárias

Dooyeweerd entende que uma associação voluntária se caracteriza como sendo uma estrutura em que “um ato coletivo interindividual de consenso constitui uma vontade unificada de um todo, vinculada a um propósito comum”³³⁷. Para Dooyeweerd, as associações voluntárias pertencem a uma categoria social transcendental. Toda associação voluntária de uma sociedade diferenciada se origina de relações interindividuais e se funda no significado modal do aspecto histórico. Isto é, toda associação voluntária tem vínculo contratual e fundamento transcendental no aspecto histórico.

Por outro lado, a função guia de uma associação voluntária não pode ser identificada com o propósito que seus fundadores estabeleceram. O propósito escolhido pelos fundadores indica o tipo de associação e o campo de atuação. Contudo, a formação da associação voluntária deve respeitar o princípio estrutural interno desse tipo de comunidade, como também os padrões gerais das formas sociais externos.

Nesse sentido, “o estabelecimento do propósito de uma associação voluntária é um ato subjetivo dos fundadores, em contraposição ao princípio estrutural da comunidade organizada, que é uma lei estrutural supra-arbitrária”³³⁸. Por isso, Dooyeweerd explica que é possível uma organização ter propósito interno ilegal, mas manter princípios normativos econômicos, sociais, jurídicos, indispensáveis para a existência da organização. Pois apesar de a finalidade ser decisão dos fundadores da associação, a estrutura deve observar o princípio estrutural transcendental para existir.

Segundo Dooyeweerd, o processo de criação de associações voluntárias depende do processo de diferenciação e integração entre esferas sociais, como também do processo de individualização que dissolvem, gradualmente, comunidades institucionais indiferenciadas. Esse processo de abertura histórica permite que o indivíduo “entre em relações livres com outras

³³⁷ Ibid., p. 573.

³³⁸ Ibid., p. 577.

peças onde quer que seus novos contatos o levem”³³⁹. Para Dooyeweerd, esse processo de emancipação e integração não tem um caráter não-cristão, pois foi a própria fé cristã que “lançou os fundamentos de uma expansão mundial das relações interindividuais individualizadas”³⁴⁰ ao considerar a unidade religiosa da humanidade fundada na criação que a torna livre para relações interindividuais.

Por isso, o homem nunca pode ser visto como “um ‘indivíduo’ autocontido autárquico”³⁴¹ na medida em que sua raiz religiosa o conecta em um vínculo de dependência com o outro. O vínculo de dependência fundamental do outro aumenta gradualmente no curso da história ao passo que as necessidades humanas aumentam e, nesse contexto, é necessário um cada vez maior “processo diferenciado de divisão do trabalho”³⁴².

Contudo, Dooyeweerd alerta que o processo de diferenciação e integração não pode resultar em um processo de desintegração individualista da sociedade, de modo que é necessário haver um balanceamento com “comunidades institucionais organizadas e associações voluntárias”³⁴³. Portanto, as “tendências individualistas no desenvolvimento social formam uma antítese irreconciliável com a ideia cristã de relações interindividuais livres”³⁴⁴.

Dooyeweerd fala de estruturas criadas por meio de relações interindividuais e intercomunitárias, tais como, relações de mercado, esporte, imprensa, filantropia, diplomacia, etc. Elas têm função fundante no aspecto histórico e função qualificante que orienta seu papel. Dooyeweerd dá alguns exemplos dessas estruturas e suas respectivas funções qualificantes, a saber, “livre mercado, publicidade, concorrência de mercado, etc, são economicamente qualificados, a filantropia social é moralmente qualificada, a atividade missionária é qualificada como uma atividade de fé, etc”³⁴⁵.

Ele acrescenta que até atos individuais dispõem de estruturas internas e funções qualificantes próprias, tais como, o ato de cumprimentar um amigo é um ato qualificado pelo intercurso social, um acordo de compra é

³³⁹ Ibid., p. 581.

³⁴⁰ Ibid., p. 582.

³⁴¹ Ibid., p. 583.

³⁴² Ibid., p. 583.

³⁴³ Ibid., p. 595.

³⁴⁴ Ibid., p. 596.

³⁴⁵ Ibid., p. 589.

economicamente qualificado. Assim, tanto as estruturas sociais quanto atos de relações interindividuais têm normas internas e funções qualificadoras próprias que as distinguem.

Dooyeweerd investiga a estrutura de um partido político enquanto exemplo de associação voluntária. O partido político tem a função fundante no aspecto histórico enquanto “uma organização de poder unificadora de uma convicção política sobre os princípios que devem orientar a política do Estado e suas partes administrativas”³⁴⁶. Já a função qualificante deve ser buscada no aspecto moral que une os membros do partido por meio de uma convicção política. O partido político é historicamente fundado em um poder político formativo e seu vínculo moral de convicção política implicam deveres e responsabilidades morais.

Nesse contexto, Dooyeweerd diz que “o amor comum para com os princípios fundamentais da política, aderidos pelo partido, deve produzir uma mentalidade de solidariedade ético-política entre os membros e uma prontidão para fortalecer o poder político do partido propagando suas visões políticas”³⁴⁷. Além disso, o partido é uma associação voluntária que tem sua esfera de soberania, de modo que não pode ser parte do Estado. Por fim, Dooyeweerd entende que um partido político pode ter uma confessionalidade de determinada religião, constituindo-se como um partido cristão, partido judeu, etc, pois não há neutralidade na escolha da orientação das crenças fundamentais que orientarão o engajamento político.

³⁴⁶ Ibid., p. 609.

³⁴⁷ Ibid., p. 615.

3.3 ENTRELAÇAMENTOS ENCÁPTICOS, “PLURALISMO CRISTÃO”, “CAPITAL MORAL”

3.3.1 Conceito e tipos de entrelaçamentos encápticos

Segundo Dooyeweerd, a ordem do universo não pode conter em si mesma uma estrutura de individualidade todo abrangente. Contudo, nenhuma estrutura é autossuficiente em si mesma. A realidade temporal é uma ordem complexa de entrelaçamentos em maior ou menor grau de coerência. Isto é, o cosmos é “*uma coerência universal entrelaçada de todas as estruturas de individualidade temporais*”³⁴⁸. Dooyeweerd chama de “encapse” a interrelação entre estruturas de individualidade. De acordo com ele, o termo deriva do anatomista Heidenham que o usava “para denotar a relação entre os órgãos separados e o organismo total na estrutura de uma criatura viva”³⁴⁹.

Para Heidenham, os órgãos de um corpo vivo não eram simples partes de um todo, mas sim todos individuais independentes, ao passo que o próprio organismo era uma totalidade singular. Apesar da autonomia dos órgãos, Heidenham notou uma unidade interna de vida e trabalho em todos os componentes individuais. Dooyeweerd, então, toma emprestado o termo “encapse” para se referir a “um entrelaçamento de estruturas de individualidade que não pode ser qualificado como relação de um todo e suas partes”³⁵⁰. E o aplica às relações sociais ao sustentar que os “entrelaçamentos encápticos” são “estruturas de coisas e eventos, ou daquelas relações sociais que funcionam neles, [que] têm uma função guia interna independente e um princípio estrutural interno próprio”³⁵¹.

Dooyeweerd reflete sobre a relação encáptica entre os objetos da natureza e observa que a interrelação entre eles é de uma “relação fundacional irreversível” entre totalidades individuais³⁵². Por exemplo, átomos e moléculas não são partes de um organismo vivo, mas estão em uma relação encáptica

³⁴⁸ KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 231.

³⁴⁹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 634.

³⁵⁰ Ibid., p. 636.

³⁵¹ Ibid., p. 637.

³⁵² Ibid., p. 640.

necessária. Dooyeweerd também pondera que pode haver “simbiose encáptica” entre objetos naturais no meio ambiente, tal como, entre *vo/vox* (tipo de alga) e as esponjas (animais espongiários) que formam colônias de células.

Há também “simbiose encáptica coletiva” entre “uma floresta, charneca, prado, estepe, etc. e as plantas e animais amplamente diferentes vivendo neles”³⁵³. Nessas estruturas coletivas, “as plantas individuais funcionam como partes variáveis do todo e, dentro dessa totalidade coletiva, conservam sua própria estrutura interna, que só se entrelaça com a estrutura coletiva em uma *simbiose encáptica*”³⁵⁴. As coletividades e cada estrutura individual formam uma *encapsulação simbiótica* com o meio ambiente. Ademais, Dooyeweerd entende que há entrelaçamentos encápticos entre coisas naturais e estruturas sociais humanas, como, por exemplo, em um negócio de fazenda, animais, pastagens e campos, apesar de serem totalidades singulares, recebem função econômica na relação com o homem.

A partir dessas observações, Dooyeweerd investiga as formas de entrelaçamentos entre as estruturas sociais humanas. Para ele, em uma comunidade primitiva, em que não há estruturas sociais diferenciadas, o todo social funciona como um entrelaçamento com suas partes. A *encapsulação* que há nessas comunidades diz respeito a sua fundação irreversível em estruturas comunais naturais. Por sua vez, comunidades organizadas diferenciadas, que dispõem de mútuas relações interindividuais e intercomunitárias que se pressupõem mutuamente, possuem:

1. uma esfera interna que revela sua própria esfera de soberania interna, e
2. uma esfera encáptica externa que se origina do fato de que a estrutura componente superior à qual está vinculada se vale das funções modais da estrutura inferior e a ordena dentro de sua própria esfera de operação; *tudo isso de acordo com o princípio de ordenação do todo encáptico.*³⁵⁵

Ou seja, na relação encáptica em sociedades diferenciadas, uma esfera se torna “encapsulada” ao se submeter à outra que age como a esfera

³⁵³ Ibid., p. 649.

³⁵⁴ Ibid., p. 650.

³⁵⁵ Ibid., p. 696.

“encapsulante”. As estruturas de soberania são mantidas, mas a esfera encapsulante orienta a esfera encapsulada conforme “o princípio de ordenação do todo encáptico”.

Por exemplo, na relação entre um banco público e o Estado, este encapsula aquele e o orienta para determinados propósitos, como, por exemplo, uma política pública de habitação. Contudo, a esfera de soberania e as funções do banco são preservadas. Apesar de se submeter ao Estado na “ordenação do todo encáptico”, o banco público mantém sua estrutura e sua função qualificante econômica. Por outro lado, se o Estado quiser reduzir o banco público a todos seus interesses, haverá um dismantelamento de sua estrutura e função qualificante de tal forma que a relação de encapse se desfaz e o banco perde sua estrutura caracterizadora. O banco público torna-se parte do Estado.

Dooyeweerd chama essa relação encáptica de “totalidade estrutural encáptica” em que há “um entrelaçamento entre estruturas de um radical ou genótipo diferente (...) em uma e mesma forma de totalidade tipicamente qualificada que abrange todas as estruturas entrelaçadas em uma unidade encáptica real sem invadir sua esfera de soberania interna”³⁵⁶. Ou seja, o todo estrutural abrange as estruturas entrelaçadas, preservando suas respectivas esferas de soberania e atribuindo-lhes competências dentro do todo. Já “o papel de liderança e qualificação dentro do todo deve ser atribuído à mais alta das estruturas entrelaçadas”³⁵⁷. Enquanto durar a relação encáptica, “as estruturas de individualidade entrelaçadas em sua forma de totalidade devem ser vistas como pertencentes à estrutura total apenas enquanto estiverem unidas por esta em um vínculo encáptico mútuo”³⁵⁸.

Para Dooyeweerd, existem três tipos principais de entrelaçamento entre estruturas sociais: 1) encapses fundacionais irreversíveis: quando uma estrutura é condição necessária para a existência de outra, p.ex. um partido político só existe se houver Estado, mas o inverso não é verdadeiro; 2) encapses correlativas: quando duas estruturas se pressupõem mutuamente, p.ex. associações pressupõem a existência de relações sociais, e a sociedade

³⁵⁶ Ibid., p. 695.

³⁵⁷ Ibid., p. 695.

³⁵⁸ Ibid., p. 696.

pressupõe a existência de associações formadas pelas relações interindividuais e intercomunitárias; e 3) encapase territorial: “onde uma estrutura que possui território abrange outras estruturas dentro de si sem absorvê-las em sua própria estrutura”³⁵⁹.

Por último, Dooyeweerd explica que a relação de encapase não significa que uma esfera pode “ser expandida em preocupações internas, estruturalmente determinadas, que são próprias dessas relações sociais sem por meio disso violar de uma maneira revolucionária a constituição cósmica da soberania das esferas”³⁶⁰. Se as relações de encapase passam a ser de tipo parte-todo, deixa-se de observar o princípio da soberania das esferas e a desarmonia social se tornam inevitáveis.

Dooyeweerd também aplica seu conceito de entrelaçamentos encápticos ao ordenamento jurídico. Para ele, o ordenamento legal é formado por normas positivadas conectadas entre si por meio de encapase. Elas devem se manter em “coerência funcional de todas as estruturas de individualidade na ordem jurídica garantida pela estrutura modal do aspecto jurídico”³⁶¹. Dessa forma, direito constitucional, direito civil, direito internacional são formas jurídicas entrelaçadas em um ordenamento jurídico cuja função qualificante é o aspecto jurídico. Ademais, os diferentes ramos do direito dependem das várias relações sociais em que suas normas se expressam e devem ser preservadas em interrelações encápticas para que o ordenamento jurídico seja coerente.

Em Dooyeweerd, os princípios estruturais das esferas sociais se fundam na ordem cosmonômica divina e possibilitam a produção de normas a serem positivadas. Deve-se reconhecer a soberania de cada esfera e sua capacidade de produzir normas originárias, fonte original de direito dentro de sua esfera de competência, e derivadas, fonte de direito para outra esfera. Por exemplo, “os artigos de uma associação (...) são fonte originária de direito no que diz respeito ao direito interno da própria associação, mas uma fonte derivada de

³⁵⁹ CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 134.

³⁶⁰ DOOYEWEERD, Herman. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 96.

³⁶¹ DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, p. 665.

direito no que diz respeito ao direito civil”³⁶². Um Estado de Direito deve reconhecer que as esferas sociais têm competências materiais entrelaçadas entre si³⁶³. Cada estrutura social é uma fonte de direito com competência irreduzível de formar normas em sua própria esfera³⁶⁴.

3.3.2 Entrelaçamentos encápticos na manutenção do “pluralismo cristão”

Um importante desenvolvimento da noção dooyeweerdiana de normatividade das estruturas sociais e encapso é encontrado na obra “Herman Dooyeweerd: Christian philosopher of state and civil society” de Jonathan Chaplin. Com base em uma concepção pluralista de sociedade, Chaplin busca identificar na teoria de Dooyeweerd a defesa de uma multiplicidade de tipos de instituições sociais cuja integridade e autonomia é papel do Estado preservar e apoiar. Nesse sentido, Chaplin defende, a partir da teoria político-social de Dooyeweerd, uma perspectiva pluralista que pode ser caracterizada como um tipo de “pluralismo cristão”.

Para Chaplin, esse tipo de pluralismo, na esteira do que supõem outras correntes pluralistas, assume dois postulados: 1) uma sociedade civil livre, justa e estável exige uma multiplicidade de associações, comunidades e instituições distintas e relativamente independentes em que as capacidades e interesses dos indivíduos possam ser alcançados; 2) o principal papel do Estado é facilitar, proteger e promover a relativa independência e as interações entre as associações, comunidades e instituições distintas³⁶⁵. A rejeição de Dooyeweerd de teorias universalistas e individualistas fez com que ele desenvolvesse uma versão moderna de “pluralismo cristão” com uma filosofia original de relações entre Estado, sociedade civil e outras instituições³⁶⁶.

Esse tipo de pluralismo defende que a “sociedade civil” tem “identidades institucionais irreduzíveis” (princípios estruturais), ao passo que mantém uma correlação de comunidades e interações sociais³⁶⁷. Sobre as identidades

³⁶² Ibid., p. 669.

³⁶³ cf. Ibid., p. 665.

³⁶⁴ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 209.

³⁶⁵ cf. Ibid., pp. 15-6.

³⁶⁶ cf. Ibid., pp. 17-8.

³⁶⁷ cf. Ibid., p. 272.

irredutíveis, Chaplin explica que as instituições têm funções qualificantes que as tornam irredutíveis umas às outras. Identificar a função qualificadora de uma instituição implica discernir as exigências para o florescimento de suas potencialidades e os elementos de sua justiça. Compreender as identidades irredutíveis das relações e esferas sociais possibilita entender seus múltiplos tipos estruturais complementares em uma sociedade plural³⁶⁸.

No tocante à correlação de comunidades e interações sociais, Chaplin afirma que as estruturas sociais se engajam em várias relações sociais e formam entrelaçamentos encápticos necessários para o florescimento das estruturas sociais. Indivíduos e comunidades diferenciadas se conectam e se integram voluntariamente criando entrelaçamentos complexos. Há na história um processo de abertura que possibilita diferenciação, individualização e integração que permitem o surgimento de esferas que se entrelaçam mutuamente³⁶⁹.

A partir disso, Chaplin caracteriza a “sociedade civil” como um “domínio de interações sociais que abrange uma densa rede de interações típica de uma sociedade moderna”³⁷⁰. As interações em uma sociedade diferenciada permitem formas de integração, cooperação e solidariedade. Mais do que interações, a relação entre estruturas de uma sociedade diferenciada cria “interdependências” por meio de relações de mútuo serviço em mútuo consenso³⁷¹.

Chaplin destaca três modelos de sociedade civil segundo o critério de seus respectivos propósitos. “No modelo protetivo”, as instituições da sociedade civil têm funções protetivas e remediadoras na medida em que renovam laços sociais quebrados, geram capital social, nutrem a responsabilidade dos cidadãos e promovem a harmonia cívica. Para o modelo integrativo, a sociedade civil tanto serve ao propósito de integração política quanto aponta para a necessidade de o Estado agir como ente integrador. Por fim, no modelo transformativo, a sociedade civil deve resistir à injustiça política e econômica e facilitar um espaço democrático de autogoverno em que autonomia e igualdade podem ser preservadas. Chaplin sugere que o

³⁶⁸ cf. *Ibid.*, pp. 272-76.

³⁶⁹ cf. *Ibid.*, pp. 276-80.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 283.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 285.

“pluralismo cristão” pode tanto integrar tais modelos quanto superar suas respectivas limitações³⁷².

No modelo protetivo de sociedade civil, Chaplin explica que comunidades familiares protegem, quando bem ordenadas, a integridade da sociedade civil por meio do fortalecimento de indivíduos. Além disso, associações voluntárias protegem a sociedade civil de intervenções arbitrárias do governo. Conexões cooperativas entre comunidades e instituições também protegem a sociedade civil da arbitrariedade estatal. Ademais, as categorias transcendentais sugeridas por Dooyeweerd sugerem a proteção da natureza para a proteção de famílias, comunidades, associações voluntárias, vizinhanças saudáveis. O Estado pode atuar conectando indivíduos e comunidades sob normas de justiça pública³⁷³.

O “modelo integrativo”, segundo Chaplin, se concentra no papel do governo nacional em garantir união política entre cidadãos e instituições. Em Dooyeweerd, a noção de justiça pública contribui para a integração política e alerta contra tendências corporativistas do modelo integrativo. O Estado é uma comunidade de justiça pública que tem o dever – limitado – de integrar os diferentes cidadãos da sociedade civil. A justiça pública deve reconhecer e harmonizar três aspectos: “a legitimidade de direitos, deveres e poderes dos indivíduos; a legitimidade de direitos, deveres e poderes das diversas estruturas sociais; e as reivindicações distintivas do interesse público”³⁷⁴. Para tanto, é necessário haver instrumentos fiscais, administrativos e jurídicos capazes de possibilitar a efetivação dessas três dimensões.

A partir disso, Chaplin propõe que a justiça pública é o reconhecimento e efetivação da interdependência entre os aspectos referidos na esfera pública. Trata-se, então, de haver uma “esfera de interdependências públicas”³⁷⁵. O papel do Estado deve ser de “adjudicação de interdependências públicas”³⁷⁶, a saber, o Estado deve reconhecer as questões de justiça pública que precisam de sua ação integradora, respeitando as diversas esferas de soberania. O Estado deve contribuir para o cumprimento dos propósitos públicos das

³⁷² cf. *Ibid.*, pp. 287-88.

³⁷³ cf. *Ibid.*, pp. 288-91.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 295.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 295.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 295.

relações e esferas sociais, sem criar dependências ilícitas, como o corporativismo, em que uma esfera faz com que outra se torne subserviente a si. Assim, o Estado deve reconhecer e integrar positivamente as demandas públicas que surgem da interdependência entre pessoas, estruturas sociais e interesse público da sociedade civil.

Por fim, no “modelo transformativo” de sociedade civil, Chaplin entende que a noção de justiça pública em Dooyeweerd tem potencial transformador. A sociedade civil e o Estado podem se engajar na correção de injustiças públicas substanciais. Para Chaplin, ainda que Dooyeweerd não tenha desenvolvido os potenciais transformadores de sua filosofia político-social, sua versão de “pluralismo cristão” pode contribuir na crítica a injustiças sociais entre indivíduos, relações e esferas da sociedade. O “pluralismo cristão” dooyeweerdiano, assentado nas premissas da “identidade institucional irreduzível”, “correlação entre comunidades e interações sociais” e no “princípio da justiça pública como principal tarefa do Estado”, pode contribuir para uma sociedade civil protetiva, integradora e transformadora³⁷⁷.

3.3.3 Entrelaçamentos encápticos na criação de “capital moral”

Outro desenvolvimento recente da noção de ordem política e encapso em Dooyeweerd pode ser encontrado na obra “Capital Moral” do ex-senador dos Países Baixos, Roel Kuiper. Em seu livro, Kuiper propõe que, para além da necessidade de se criar confiança entre os indivíduos e comunidades a fim de fortalecer a cooperação social, é preciso desenvolver vínculos comunitários providos de potencialidades morais internas. A tese de Kuiper é que:

[A abordagem de capital moral] trata de valores morais que cimentam a solidariedade entre as pessoas e respeito mútuo. Uma *sociedade civil* que não conhece esses valores nunca poderá ser uma *comunidade moral*. E uma sociedade permanece estável e solidária, esta é a minha teoria, quando os valores morais mais importantes de que uma civilização dispõe permeiam as redes de relacionamentos da sociedade. Esses valores morais formam o capital moral de uma sociedade.³⁷⁸

³⁷⁷ cf. *Ibid.*, p. 305.

³⁷⁸ KUIPER, Roel. **Capital moral**: o poder de conexão da sociedade. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 23.

A partir disso, Kuiper conceitua “capital moral” como “a capacidade (individual e coletiva) de estar junto ao próximo e ao mundo de uma forma preocupada”³⁷⁹. Por meio dos valores morais do amor e lealdade, é preciso estabelecer relações morais substanciais que capacitem à criação e fortalecimento de vínculos interindividuais e intercomunitários. Para tanto, Kuiper se propõe a discutir o porquê e a forma de se criar capital moral. Nesse sentido, ele adota o argumento de Kuyper e Dooyeweerd que sugerem que a ordem criada por Deus dispõe de uma normatividade moral que dá sentido e objetivo às práticas sociais³⁸⁰. Isto é, o aspecto moral da realidade social enriquece as instituições e esferas da sociedade.

Primeiramente, Kuiper sustenta que a modernidade tem passado por uma ampla transformação devido à informatização, à globalização, à individualização, ao tecnicismo e ao materialismo. Esse cenário tem implicado a perda dos valores civilizacionais do Ocidente, deixando os vínculos sociais mais líquidos e criando uma cultura de perda de confiança entre os indivíduos. As causas para esse fenômeno, segundo Kuiper, são três³⁸¹.

Em primeiro lugar, a utopia distorceu a responsabilidade moral presente por um ideal futuro. O esfacelamento dos valores e relações intersubjetivas levou à busca de utopias modernas, de conteúdo materialista e caráter totalitário. A partir disso, fomentou-se uma crença no progresso que permitiu projetos de engenharia social que, por sua vez, foram internalizados ao imaginário e à moral dos indivíduos.

Ademais, Kuiper explica que na medida em que a atomização prosseguia, houve um maior descompromisso moral entre os indivíduos e a coletividade. A ênfase na autonomia da razão implicou a percepção de a sociedade como objeto de racionalização, quebrando-se os vínculos morais intrínsecos às relações sociais. O individualismo resultante levou à centralização no sujeito e a consequente perda do ideal de bem comum. A personalidade humana foi relativizada, ao passo que o mundo se tornou instrumental em um processo de coisificação para fins individualistas.

³⁷⁹ Ibid., p. 24.

³⁸⁰ cf. Ibid., p. 29.

³⁸¹ cf. Ibid., p. 52.

Em terceiro lugar, de acordo com Kuiper, com a radicalização do individualismo, houve uma profunda desconexão entre os indivíduos e a sociedade como um todo, transformando as relações humanas. Mais isolado, o indivíduo passou a ser mais compenetrado em si. Com a globalização, houve um afastamento dos indivíduos dos interesses e preocupações locais em busca de interesses globais. A falta de vínculos comunitários ocasionou um vazio e perda de identidade individual e coletiva. A desconexão destruiu o capital moral.

Com efeito, Kuiper propõe perceber o indivíduo como um ser que necessita de relacionamentos externos a si, de forma a estabelecer um diálogo de alteridade que seja preocupado-responsivo com seus pares, reencontrando a imagem de Deus na face do próximo. Em contramão à proposição sociológica moderna que busca criar capital social por meio de relacionamentos neutros, sem compromisso moral, Kuiper sugere a conexão entre estruturas sociais e práticas morais.

O capital moral é formado a partir das estruturas sociais mais duradouras e inclusivas, como família, matrimônio. Em diálogo com a filosofia da ideia cosmonômica de Dooyeweerd, Kuiper entende que a sociedade é um “conjunto encáptico”, uma rede de entrelaçamentos de instituições e indivíduos. Por meio da interrelação entre indivíduos e comunidades, estabelecem-se relações de reciprocidade dialógica e interdependência mútua que proliferam o capital moral³⁸².

Assim, a reciprocidade dialógica entre as diferentes esferas e o capital moral dentro de suas estruturas possibilitam que os vínculos sejam proliferados gerando integração, inclusividade e durabilidade. Práticas simbióticas, então, promovem união entre os atores sociais e relações recíprocas podem possibilitar uma comunidade moral, isto é, uma comunidade comprometida com o bem-estar comum³⁸³. Kuiper, então, defende que substituir a concepção de “contrato social” que funda as relações sociais em vínculos individuais precários e temporários por uma noção de pacto social que combina confiança social e institucional³⁸⁴.

³⁸² cf. *Ibid.*, p. 167.

³⁸³ cf. *Ibid.*, p. 168.

³⁸⁴ cf. *Ibid.*, p. 175.

O pacto social considera os laços naturais entre as pessoas e promove reciprocidade. O pacto promove a lealdade entre os indivíduos, considera a relação entre os indivíduos sagrada e moral, e promove reciprocidade ao passo que antecipa as necessidades do outro³⁸⁵. Segundo Kuiper, o Estado promove capital moral ao agir por meio da retribuição e no incentivo moral da prática do bem. O Estado deve proteger a lei e a vida e empenhar-se na harmonização das esferas sociais enquanto considera o interesse de todos os cidadãos. Ao derivar sua autoridade da lei, exercendo seu poder legítimo por meio dela, o governo pode atribuir certos direitos e incentivos indutores que conduzam os indivíduos e comunidades ao bem comum³⁸⁶.

Assim, o Estado tem um papel importante na promoção de uma sociedade mais solidária, livre e justa. Ele não pode ser um objeto totalizador como propõem as doutrinas estatistas, nem um ente abstrato ausente que apenas observa uma mão invisível reger a sociedade. Para a formação e manutenção do capital moral, deve-se preservar o Estado de Direito, a saber, normas gerais e de conteúdo formal e material que preservem a imparcialidade do Estado, a liberdade dos indivíduos e o amparo aos mais necessitados.

Para tanto, é necessário haver “pluralismo político” em que a sociedade dispõe de várias esferas conforme seu contexto e as pessoas se preocupam umas com as outras de várias maneiras³⁸⁷. Para Kuiper, teorias pluralistas falham em não oferecer interação entre vínculos e comunidades e na falta de perspectiva quanto ao bem comum.

Em suma, Kuiper propõe para uma sociedade plural o comprometimento mútuo entre os indivíduos e sua ligação intercomunitária. Ele sugere ser preciso resgatar o conteúdo moral religioso (crenças fundamentais de uma sociedade) que fundou a civilização ocidental na promoção de capital moral. Não há relações sociais neutras que criem uma sociedade boa e que sejam desprovidas de alguma orientação última.

O pacto social resgata a capacidade de comprometimentos mútuos, isto é, retoma as crenças fundamentais religiosas que fundam a civilização e os comprometimentos morais. Portanto, Kuiper sugere ser preciso uma ética

³⁸⁵ cf. *Ibid.*, p. 186.

³⁸⁶ cf. *Ibid.*, p. 227.

³⁸⁷ cf. *Ibid.*, p. 250.

solidária, prática, pactual, que possibilite mais confiança interpessoal e interinstitucional, criando-se capital moral a partir do nível local para os níveis superiores em prol do bem comum.

Portanto, o conceito de “entrelamentos encápticos” em Dooyeweerd mantém tanto a concepção de “soberania das esferas” como demonstra a capacidade de uma sociedade plural ter estruturas sociais que entram em relações encápticas entre si, sem que uma esfera seja incorporada por outra. Nesse sentido, os conceitos de “pluralismo cristão” e “capital moral” mostram como uma sociedade civil, com estruturas sociais soberanas, pode se tornar mais forte e moral na medida em que, de forma orgânica e simbiótica, cria relações interindividuais e intercomunitárias para lidar com seus desafios sem causar desarmonia e desarranjo social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão da presente pesquisa é que a preocupação da filosofia político-social de Herman Dooyeweerd diz respeito ao “problema da ordem”, *i.e.*, a compreensão da ordem dentro dos parâmetros cosmonômicos da criação divina. A sugestão de Kuiper de que a filosofia de Dooyeweerd é insuficientemente comunitária parece pressupor que a filosofia político-social dooyeweerdiana estava orientada por preocupações de ter uma sociedade com comunidades mais fortes. Por outro lado, a sugestão de Chaplin de que a filosofia de Dooyeweerd tem “sabor comunitário” não pode ser a chave central interpretativa da reflexão político-social dooyeweerdiana. Em contraste com essas leituras, entende-se que a filosofia de Dooyeweerd nem é nem se preocupa em ser comunitarista. Ou seja, Dooyeweerd não está preocupado em desenvolver uma filosofia que proponha que a sociedade tenha vínculos comunitários mais fortes.

Como discutido na introdução, Roel Kuiper sugere que a perspectiva de Dooyeweerd é generalista e não cria “pontes” entre as esferas sociais. Para Kuiper, Dooyeweerd não teria se preocupado com conexões de caráter moral capazes de criar uma “comunidade moral” orientada para o “bem comum partilhado”³⁸⁸. Essa crítica não parece razoável porque, em Dooyeweerd, toda esfera e relação social funciona no aspecto moral e, por meio de entrelaçamentos encápticos, “pontes morais” são criadas e mantidas entre relações, esferas e instituições sociais. O substrato moral reside na própria estrutura da ordem criacional divina em que cada relação funciona possibilitando vínculos morais de solidariedade.

Esses vínculos morais, por sua vez, são orientados por alguma visão de “bem”. Isto é, há uma dimensão pística na vida social que orienta pessoas com cosmovisões distintas conforme determinada visão do “bom”, do “justo”, do “verdadeiro”. Essas são crenças compartilhadas que podem gerar maior ou menor grau de integração em prol de um bem ou de alguns bens. Para Dooyeweerd, apesar de os indivíduos não compartilharem uma visão comum sobre o que é “o bem”, a estrutura da criação possibilita que pessoas com

³⁸⁸ KUIPER, Roel. **Capital moral**: o poder de conexão da sociedade. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, p. 251.

diferentes crenças sejam capazes de encontrar “pontes” em uma “comunidade moral”. Portanto, a sugestão de Kuiper de que em Dooyeweerd só existe uma concepção filosófica generalista sem preocupação com “pontes” entre estruturas sociais não encontra respaldo na teoria político-social dooyeweerdiana com comunidades intimamente entrelaçadas.

Por sua vez, Chaplin entende que a filosofia político-social de Dooyeweerd tem um “sabor comunitário”, com especial aproximação da “teoria da justiça” de Michael Walzer. Chaplin sugere que o conceito de “soberania das esferas”, em Dooyeweerd, estabelece fronteiras com respectivos direitos, deveres e competências de cada esfera. Esse conceito se aproximaria da ideia de justiça de Walzer em que “boas cercas fazem sociedades justas”³⁸⁹. De fato, Dooyeweerd considera que há juridicidade em cada esfera de soberania social, de tal modo que seus bens, direitos e competências indicam uma concepção pluralista de justiça.

Contudo, em Dooyeweerd, a concepção de justiça não pode ser entendida considerando apenas as “esferas de justiça” com seus respectivos bens, direitos e competências sem suas interrelações com as demais esferas sociais. A criação divina é um todo ordenado e coerente, de tal modo que a compreensão e identificação do “justo” depende, além da compreensão das “boas cercas” segundo a juridicidade de cada esfera social, do entendimento da relação entre a ordem estrutural de cada esfera e seus diversos entrelaçamentos.

Dooyeweerd viu a desintegração causada por concepções universalistas e individualistas de sociedade. A partir disso, ele buscou identificar o fundo religioso da crise de teorias sociais que não reconheciam as estruturas e os princípios das relações e esferas sociais. A filosofia político-social de Dooyeweerd passou a se orientar pela compreensão da ordem das estruturas sociais a partir do motivo básico bíblico. O interesse dooyeweerdiano era fundamentalmente teórico quanto à compreensão da ordem político-social, considerando tanto a juridicidade e justiça das esferas de soberania como também seus mútuos entrelaçamentos encápticos.

³⁸⁹ cf. CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011, p. 199.

Inclusive, há passagens na obra de Dooyeweerd que poderiam aproximá-lo de uma visão liberal ou social. Em poucas páginas é possível encontrar Dooyeweerd sugerindo que o processo de emancipação do indivíduo foi fundamental na abertura da história³⁹⁰, mas que os indivíduos não são seres autárquicos de modo que precisam dos outros³⁹¹. Ao mesmo tempo, Dooyeweerd entende como positivo o processo de divisão do trabalho³⁹², mas alerta para o perigo da desintegração social devido ao individualismo. Dooyeweerd também entende que o individualismo precisa ser balanceado por comunidades e associações que criem vínculos interindividuais³⁹³. Em outro momento, Dooyeweerd entende que o Estado pode promover ciência, educação, saúde, etc, conforme a necessidade de seu contexto social³⁹⁴. Assim, se a filosofia de Dooyeweerd for lida com o intuito de fazer aproximações com outras correntes de filosofia política, é possível encontrar um Dooyeweerd com visão liberal, social ou comunitária.

Em resposta ao problema inicial sobre que objeto teórico caracterizaria a filosofia político-social de Herman Dooyeweerd, pode-se afirmar que ele estava preocupado com a ordem das estruturas sociais e os limites humanos de atuação. De fato, “pluralismo cristão” em Chaplin e “capital moral” em Kuiper são desdobramentos importantes e legítimos da filosofia político-social de Dooyeweerd, mas que estão para além das discussões e preocupações deste. A hipótese inicial de que a preocupação político-social dooyeweerdiana diria respeito ao “problema da ordem” se confirma na medida em que se demonstrou que ele buscava identificar teoricamente a ordem político-social nos limites das normas transcendentais divinas.

Nesse sentido, a preocupação de Dooyeweerd se aproxima do interesse com o “problema da ordem” que pode ser encontrado em Eric Voegelin. Contudo, enquanto Voegelin manteve uma cisão irreconciliável entre a ordem de um Ser misterioso e a reflexão concreta sobre a sociedade, Dooyeweerd

³⁹⁰ cf. DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c, pp. 581-2.

³⁹¹ cf. *Ibid.*, p. 583.

³⁹² cf. *Ibid.*, p. 583.

³⁹³ cf. *Ibid.*, p. 595.

³⁹⁴ cf. *Ibid.*, p. 445.

identificou a ordem para a sociedade a partir de um motivo básico que assume quem é o Ser e que estruturas Ele determinou.

A filosofia de Dooyeweerd é distintivamente original. Em Dooyeweerd, a soberania de Deus estabelece leis e normas para esferas da experiência humana. A partir dessas esferas, é possível identificar tipos estruturais para cada relação social. As estruturas sociais indicam o campo de “esfera de soberania” de cada estrutura social, com suas respectivas autoridades, normas e fronteiras de competência. Torna-se, então, possível refletir sobre as esferas e estruturas distintas para uma sociedade plural, estável e relativamente harmonizada.

Desdobramentos da filosofia política e social de Dooyeweerd têm sido desenvolvidos e aplicados a diferentes discussões. Podem-se destacar, além das obras de Kuiper e Chaplin discutidas, duas obras bastante influentes: “Visões e Ilusões Políticas”, do filósofo político David T. Koyzis, que trata da dimensão religiosa e idolátrica das várias ideologias políticas modernas³⁹⁵ e a obra “Capitalismo e Progresso”, do economista Bob Goudzwaard, que aborda o problema do individualismo e coletivismo para a sociedade e para a economia e propõe a necessidade de ressignificar a relação entre homem, trabalho e meio ambiente³⁹⁶.

Uma última palavra. A filosofia político-social de Herman Dooyeweerd rejeita toda teoria reducionista sobre a política e sociedade e contribui para o reconhecimento da dimensão religiosa presente nas diversas visões políticas de uma sociedade plural. Há uma dimensão religiosa na política. Esse postulado pode abrir um maior espaço para um diálogo político baseado no mútuo respeito entre posições rivais. A percepção de que crenças políticas são formadas antes mesmo da reflexão analítica pode contribuir para que uma maior pluralidade de cosmovisões tenha espaço no debate democrático.

³⁹⁵ KOYZIS, David T. **Visões e ilusões políticas**: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. 1. ed. – São Paulo: Vida Nova, 2014.

³⁹⁶ GOUDZWAARD, Bob. **Capitalismo e progresso**: um diagnóstico da sociedade ocidental. – Viçosa: Ultimato, 2019.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**: Christian philosopher of state and civil society. Indiana: Notre Dame, 2011.

CLOUSER, Roy A. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. – Brasília, DF: Academia Monergista, 2022.

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. I: the necessary presuppositions of philosophy. Ontario, Canada: Paideia Press, 1984a.

_____. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. II: the general theory of the modal spheres. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984b.

_____. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 1984c.

_____. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986.

_____. **The Crisis in Humanist Political Theory**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2010.

_____. **Encyclopedia of the Science of Law**. Paideia Press, 2012a.

_____. **The Struggle for a Christian Politics**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2012b.

_____. **Christian Philosophy and the Meaning of History**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2013.

_____. **Estado e Soberania**: ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

_____. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

GOUDZWAARD, Bob. **Capitalismo e progresso**: um diagnóstico da sociedade ocidental. – Viçosa: Ultimato, 2019.

HOMMES, Hendrik van E. Introduction. *In.*: DOOYEWEERD, Herman. **A Christian Theory of Social Institutions**. The Herman Dooyeweerd Foundation: La Jolla CA, 1986.

KALSBECK, L. **Contornos da filosofia cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

KOYZIS, David T. **Visões e ilusões políticas**: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. 1. ed. – São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUIPER, Roel. **Capital moral**: o poder de conexão da sociedade. – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

PAZ, Anderson B.; LOUREIRO, Arthur L.; MARANHÃO, Ney. Aspecto jurídico da realidade e enciclopédia do Direito em Herman Dooyeweerd: contributo jusfilosófico para a compreensão da ciência do Direito e da decisão judicial. *In.*: **Revista dos Tribunais**. Ano 110, vol. 1030, agosto de 2021, pp. 267-291.

PAZ, Anderson B. (2022). Eric Voegelin e “A Era Ecumênica”: Historiogênese, ideologia e revolta egofânica. **Prometeus Filosofia**, 14(38).

SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

STRAUSS, D. F. M. **The Philosophy of Herman Dooyeweerd**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2021.

TAYLOR, Hebden. **A nova ordem legal à luz da filosofia cristã do direito**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

VERBURG, Marcel E. **Herman Dooyeweerd: The Life and Work of a Christian Philosopher**. Paideia Press: Reformational Publishing Project, 2015.

VOEGELIN, Eric. **Em busca da ordem**. Volume V: Ordem e história. – 1. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2010.

WALZER, Michael. **Esferas da Justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. – São Paulo: Martin Fontes, 2003.

WOLTERS, Albert. O meio intelectual de Herman Dooyeweerd. *In.*: SPIER, J. M. **O que é filosofia calvinista?** – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019, pp. 149-174.