



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS-CCJ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

JOÃO PARAISO GUEDES PEREIRA

**O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA NO ESTADO SOBRE O
PRISMA DA FILOSOFIA DE HERMAN DOOYEWERD**

SANTA RITA
2021

JOÃO PARAISO GUEDES PEREIRA

**O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA NO ESTADO SOBRE O
PRISMA DA FILOSOFIA DE HERMAN DOOYEWERD**

Trabalho de conclusão de curso apresentado
ao curso de Direito do Centro de Ciências
Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba,
no Departamento de Ciências Jurídicas - Santa
Rita, como exigência parcial da obtenção do
título de Bacharel em Ciências Jurídicas.

Orientador: Prof. Dr. Newton de Oliveira
Lima

SANTA RITA
2021

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

P436p Pereira, Joao Paraíso Guedes.
O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA SOBRE O PRISMA
DA
FILOSOFIA DE HERMAN DOOYEWERD / Joao Paraíso Guedes
Pereira. - Santa Rita, 2021.
65 f.

Orientação: Newton de Oliveira Lima.
Monografia (Graduação) - UFPB/DCJ - CCJ.

1. Filosofia Cosmonômica. 2. Estado. 3. Herman
Dooyeweerd. I. Lima, Newton de Oliveira. II. Título.

Elaborado por AMANDA SOUZA XAVIER DE LUNA - CRB-CRB15/817

JOÃO PARAISO GUEDES PEREIRA

**O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA NO ESTADO SOBRE O
PRISMA DA FILOSOFIA DE HERMAN DOOYEWERD**

Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima

Aprovado em: 30/11/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima – DCJ/UFPB

Orientador

Prof. Me. Arthur Leandro da Silva Marinho

Avaliador externo

Prof. Me. Davi Tavares Viana

Avaliador externo

Prof. Me. Edjaelson Pedro Silva

Avaliador externo

Dedico este trabalho aos meus pais
Paulo e Daniella, à minha irmã,
Juliana, às minhas avós, Célia e M^a
Luiza e à minha futura esposa
Beatriz.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu bom Deus por ser meu refúgio e fortaleza durante toda a vida, suas misericórdias me motivam a continuar buscando entender a realidade e o seu infinito amor me consegue todos os dias a buscar ser alguém melhor.

Aos meus pais, Daniella e Paulo, que tanto investiram na minha educação e me ensinaram princípios que guardarei para sempre, assim como minha irmã, Juliana, que está sempre comigo e me suporta com muito amor.

À minha amada noiva e futura esposa, Beatriz, com quem anseio construir uma família e que foi essencial por me auxiliar a terminar este trabalho nos momentos mais difíceis, não só pelo seu apoio emocional, mas por sua disponibilidade de me ajudar mesmo nas tarefas mais entediantes.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Newton Lima, que esteve sempre à disposição para apontar as correções nas questões filosóficas e mesmo com as eventuais discordâncias de conteúdo não deixou de me incentivar a escrever e a aprimorar este trabalho.

Aos meus amigos e familiares, com destaque especial para Fábio Barros e Lívia Vasconcelos, que tanto me auxiliaram na construção do conteúdo através de nossos debates e compartilhamento de fontes, sem os quais este trabalho não seria o mesmo.

Aos que compõem o Guedes Pereira & Duarte Advogados Associados, com menção honrosa à Ingrid Villar e Maria Claudino por serem minhas companheiras do setor cível e terem me dado todo o suporte nos momentos mais críticos da minha reflexão e escrita.

Ao meu querido mentor Pr. Moisés Lima e todos os líderes da Cidade Viva Zona Sul, que me deram força nesse período tão intenso do final do curso e me suportaram quando mais precisei.

Por fim, mas não menos importante, aos meus amigos de sala, Jonas, Larissa e Rebeca, que durante todo o curso estiveram comigo nessa longa jornada até aqui, deixando os dias mais leves e a caminhada mais suave.

A todos, os meus mais sinceros agradecimentos.

Não desceste da cruz quando te gritaram, zombando de ti e te provocando: ‘Desce da cruz e creremos quem és tu’. Não desceste porque mais uma vez não quiseste escravizar o homem pelo milagre e ansiavas pela fé livre e não pela miraculosa.”

- Fiódor Dostoiévski

RESUMO

A realidade de um contexto social hegemônico que relaciona laicidade com a existência de fundamentos teóricos imanentes levanta indagações sobre como esses fundamentos são capazes de constituir uma verdadeira neutralidade religiosa. Assim, o objetivo do presente trabalho é investigar a raiz religiosa no pensamento teórico e seus reflexos na análise do Estado moderno mediante as considerações do filósofo holandês Herman Dooyeweerd. Diante disso, classifica-se a pesquisa como predominantemente bibliográfica, com uma abordagem histórico-comparativa, cuja identificação de referências históricas é essencial para a compreensão das questões levantadas, pois o que se observa ao longo do tempo é a manifestação de motivos centrais que regem a compreensão do mundo e da vida. Por fim, conclui-se que, de fato, as compreensões dos pressupostos últimos impactam diretamente tanto o pensamento teórico, quanto a maneira como o Estado é administrado e compreendido, havendo a necessidade de se distinguir o papel governo e da igreja haja vista a existência dos diferentes objetivos estruturais nas entre ambos, apesar da impossibilidade lógica dos indivíduos que nele atuam estarem embasados em seus próprios pressupostos.

Palavras-chave: Filosofia Cosmonômica. Estado. Herman Dooyeweerd.

ABSTRACT

The reality of a hegemonic social context that relates laicity with the existence of immanent theoretical foundations raises questions about how these foundations are capable of constitute a true religious neutrality. Thus, the objective of this work is to investigate a religious root in theoretical thought and its consequences in the analysis of the modern State through the considerations of the Dutch philosopher Herman Dooyeweerd. Therefore, the research is classified as predominantly bibliographic, with a historical-comparative approach, whose identification of historical references is essential for understanding the issues that raised, especially because what is observed over time is the existence of central reasons that moves the understanding of the world and life. Finally, it is concluded that the understanding of the last assumptions directly impacts both theoretical thinking and the way in which the State is administered and understood, with the necessity to distinguish the role of government and church, as long as their existences it is involved of different structural objectives between them, despite the logical impossibility of the individuals who represent than always will be based on their own presuppositions.

Keywords: Cosmonic Philosophy. State. Herman Dooyeweerd.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	9
2.	A EXPRESSÃO HISTÓRICA DA SECULARIZAÇÃO – DA MODERNIDADE ATÉ O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA.....	12
2.1.	OS MOTIVOS-BASE DO PENSAMENTO OCIDENTAL.....	12
2.1.1.	O Motivo-base matéria e forma	13
2.1.2.	O Motivo-base cristão	14
2.1.3.	O Motivo-base natureza e graça	16
2.1.4.	O Motivo-base natureza e liberdade.....	18
2.2.	A INFLUÊNCIA DOS MOTIVOS-BASE NA COMPREENSÃO SOBRE O ESTADO.....	21
2.2.1.	As modificações históricas e a ruptura do Séc. XVII	21
2.2.2.	A ascendente disputa do conceito de soberania no Estado.....	23
3.	O CONCEITO DO POLÍTICO – CONTRIBUIÇÕES DE CARL SCHMITT PARA ANÁLISE DO PODER NO ESTADO. O CONCEITO DO POLÍTICO – O CONFLITO AMIGO-INIMIGO E O ESTABELECIMENTO DOS PARADIGMAS NO ESTADO.	26
3.1.	INTRODUÇÃO AO CONCEITO DO POLÍTICO.....	26
3.2.	AS RELAÇÕES ANTITÉTICAS DA VIDA	27
3.3.	DA RELAÇÃO ENTRE O CONCEITO DO POLÍTICO E O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA NO ESTADO	29
4.	RELIGIÃO, NEUTRALIDADE E O PENSAMENTO TEÓRICO	34
4.1.	O CONCEITO DE RELIGIÃO	34
4.2.	A AUTONOMIA DA RAZÃO E O PENSAMENTO TEÓRICO	36
4.3.	A FILOSOFIA COSMONÔMICA E OS TRÊS PROBLEMAS TRANSCENDENTAIS	40
5.	DA DISTINÇÃO ENTRE A RELAÇÃO POLÍTICA/RELIGIÃO E ESTADO/IGREJA.....	48
5.1.	DOS PROBLEMAS DA RELAÇÃO IGREJA E ESTADO NA IDADE MÉDIA	48
5.2.	A NOVA ORDEM LEGAL À LUZ DAS ESFERAS DE SOBERANIA: A VERTENTE CRISTÃ SOBRE A RELAÇÃO ENTRE A IGREJA E O ESTADO	51
5.3.	UMA DIFERENCIADA ENTRE A IGREJA E O ESTADO A PARTIR DA FILOSOFIA COSMONÔMICA	54
5.4.	A FUNÇÃO DO ESTADO NO ASPECTO PÍSTICO	59
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
	REFERÊNCIAS	62

1. INTRODUÇÃO

A investigação teórica do governo e de suas formas de expressão tem sido constante desde o momento em que as sociedades iniciaram seu processo de diferenciação em estruturas sociais, tendo como ponto determinante sua denominação como Estado. Diante disso, várias foram as teorias criadas com o objetivo de explicar o papel e a função deste agrupamento social, de modo que inúmeras maneiras de lidar com a administração pública foram percebidas ao longo do tempo.

Nesse sentido, a finalidade do presente trabalho não é fazer uma exposição exaustiva sobre o papel específico do Estado, nem mesmo como ele deveria se expressar de maneira objetiva, mas sim fazer uma investigação histórica e bibliográfica sobre como os pressupostos últimos foram centrais na formação dessa instituição. Para essa análise, cabe fazer uma introdução sobre referencial teórico do trabalho.

Herman Dooyeweerd (1894 - 1977) foi um filósofo, jurista e professor holandês, ligado a tradição calvinista e o pensamento oriundo da reforma protestante. No entanto, sua influência não pode ser concebida unicamente no fundamento cristão, pois claramente há uma estreita relação com a filosofia alemã, especialmente quando se trata da fenomenologia. (SMITH, 1999).

As raízes neokantianas do pensador podem ser identificadas a partir de sua forma de filosofar, principalmente quando se analisa a metodologia de raciocínio presente na sua *magno opus* “*The New Critique Of Theoretical Tought*”, que se assemelha a maneira como Immanuel Kant conduziu também uma de suas obras mais importantes, *Kritik der reinen Vernunft*.

Assim, Dooyeweerd representa, até o momento, o ápice do refinamento filosófico calvinista, tendo produzido e publicado mais de duzentos artigos, também intercalados com vários seminários, livros, que se destacam a sua *Encyclopaedie der Rechtswetenschap* [Enciclopédia da Ciência do Direito], cuja tradução nem mesmo foi finalizada para a língua inglesa, onde o pensador sistematiza sua filosofia à disciplina do direito, bem como a obra *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* [Reforma e escolasticismo na filosofia], que apresenta uma extensa crítica a teologia oriunda dos escolásticos (CARVALHO, 2010).

Ademais, deve-se frisar que as obras fundamentais para a elaboração deste trabalho que estão em português são “Estado e Soberania”, “No crepúsculo do pensamento ocidental”, “Filosofia cristã e o sentido da história” e “Raízes da cultura ocidental”, enquanto em inglês, sua *magnus opus* é “A new critique of theoretical thought”, de onde foram extraídas as principais ideias deste trabalho e onde há os conceitos basilares na compreensão da coerência de suas posições.

Diante disso, pontue-se que o ponto cardeal de suas reflexões remete a impossibilidade de existência de uma neutralidade religiosa, o que será melhor aprofundado ao longo do trabalho e que gera um debate importante sobre se o Estado foi concebido com base em pressupostos religiosos e qual seria a relação adequada entre ambos.

Assim, a partir do capítulo dois, buscar-se-á fazer uma introdução histórica dos fundamentos do pensamento ocidental, como uma forma de demonstrar a existência de pressupostos dominantes que influenciam não só visão dos governantes e do Estado, quanto a sociedade e todas as áreas da vida. Desta forma, os acontecimentos históricos acabam sendo um retrato das crises do pensamento político, assim como a própria mudança do pensamento filosófico acaba gerando essas crises e, consequentemente, superando os pressupostos fundamentais que antes eram tidos como referência.

No capítulo três, após tal introdução histórica, objetiva-se utilizar a alguns pontos centrais da teoria de Carl Schmitt expostas no livro “O conceito do político”, buscando fazer uma associação entre o vários conceitos utilizados Schmitt, como a antítese amigo-inimigo, algumas ideias relacionadas à teologia política e relacionando-as com os conceitos da raiz religiosa do pensamento expostos por Dooyeweerd, buscando frisar a existência de um poder do Estado de determinar qual o paradigma irá imperar na sociedade, quando se trata de seus pressupostos últimos.

No capítulo quatro, o centro das atenções é a explicação detalhada de como se questiona a existência de uma neutralidade no pensamento teórico, ressignificando o conceito de religião estabelecido pelo senso comum, haja vista a ausência de um ponto de contato que possibilite a unificação terminológica. A complexidade do assunto e a posição divergente de Dooyeweerd exige que se discorra sobre os fundamentos envolvidos no pensamento teórico para que seja possível conhecer a realidade.

Em seguida, o quinto capítulo tem como fim versar sobre a questão da raiz religiosa do pensamento e os seus efeitos no Estado, principalmente quando se trata de sua relação com

a Igreja. Para tanto, é importante observar alguns conflitos desenvolvidos ao longo da história, contrapondo com a visão calvinismo.

No mesmo capítulo, há uma breve análise da distinção que há entre a igreja e o Estado na estrutura social dooyewerdiana, buscando entender como deve funcionar o aspecto pístico (aspecto modal da realidade que se relaciona com a fé) nas referidas instituições.

2. A EXPRESSÃO HISTÓRICA DA SECULARIZAÇÃO – DA MODERNIDADE ATÉ O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA

2.1. OS MOTIVOS-BASE DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Nenhuma ideologia, filosofia, ou religião surge ‘*ex nihilo*’¹, todas as visões de mundo têm sua gênese em algum lugar, ainda que seja baseada em uma crença aparentemente absurda. É diante disso que surge a necessidade de exposição da teoria de Herman Dooyeweerd (2015, p. 25) sobre os quatro motivos-base que perpassaram a história do pensamento ocidental, que podem ser distinguidos em quatro, quais sejam: a) Matéria e forma; b) Criação, Queda e Redenção; c) Natureza e Graça; d) Natureza e Liberdade. O motivo-base é um neologismo dooyeweerdiano que indica uma motivação fundamental prevalente em determinada porção da história e que orienta todo o resto do pensamento teórico (WOLTERS, 2014, p. 144). Segundo o pensador, cada época histórica apresenta uma estrutura própria de explicação das grandes questões da humanidade. Vale salientar que o motivo-base quase sempre apresenta uma estrutura dualista, ou seja, com dois polos, de modo que em alguns momentos, também se chama de motivo a subdivisão interna dentro do motivo-base maior².

A compreensão de tais *ground motives* é fundamental para o decorrer da exposição, pois se apresenta as bases dos pressupostos teóricos que guiaram e guiam até hoje a formulação das ideias centrais da humanidade, principalmente no que se refere ao Estado, que é o objeto de investigação do trabalho, bem como se busca-se demonstrar como é consistente a sequência histórica apresentada a partir de suas crises e soluções para resolver essas crises.

Destarte, explica Dooyeweerd que destes quatro motivos, apenas o cristianismo não apresenta uma contradição entre seus pressupostos, por apresentar um sentido unívoco. O que ele demonstra em suas obras³ é que as estruturas desses outros três são contraditórias e auto anuláveis, visto que apresentam uma oposição de pressupostos que impedem a existência de uma verdadeira síntese⁴ no pensamento teórico. Nessa dialética religiosa, permeia um conflito

¹ O termo *ex nihilo* está ligado, na doutrina cristã, à criação do universo a partir do nada. Veja mais em: GRUDEM, Wayne. Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva. São Paulo: Vida Nova. 2010 P. 198”

² Ex. Dualismo matéria- forma, abrange os motivos da forma e da matéria.

³ Ver mais em: **A New Critique of Theoretical Thought. Vol. III: The Structures of Individuality of Temporal Reality.** 1. ed. Otario, Canadá: Paideia Press, 1984. v. 3

⁴ O que seria uma síntese? “Epistemologicamente falando, o termo síntese também é usado para designar a forma com que uma multiplicidade de características é integrada na unidade de um conceito.”

sobre a qual é o pressuposto último que dá significado a todas as coisas, sendo impossível alcançar uma síntese devido aos princípios antitéticos que permeiam um mesmo motivo-base. (Dooyeweerd, 2015) Para tal esclarecimento, faz-se necessário uma análise mais precisa sobre as particularidades dos motivos identificados pelo teórico holandês.

2.1.1. O Motivo-base matéria e forma

O primeiro motivo-base que foi estabelecido na Grécia antiga e que até hoje tem sua influência. Denominado de dualismo de matéria e forma, e apesar de sua expressão ter sido popularizada em Aristóteles, seu conflito vinha de tempos mais antigos, e

Originou-se em um conflito não resolvido dentro da consciência religiosa grega entre o motivo fundamental das religiões telúricas, ctônicas e urânicas mais antigas, por um lado, nas quais um núcleo proto-grego era complementado por muitos elementos, ambos pré-gregos indígenas. (Minóico) e de origem estrangeira e, por outro lado, o motivo fundamental da religião cultural mais recente, a religião do panteão olímpico (Dooyeweerd, 2012, p. 4). (Tradução nossa)⁵

Não obstante ser muito difícil resumir as referidas religiões da natureza, no que se refere ao motivo matéria, é possível perceber que em quase todas havia uma “deificação de um fluxo de vida cíclico e informe” (DOOYEWERD, 2015, p. 30), que dava ênfase a um conjunto de forças misteriosas que atuavam nesse fluxo vital. Rejeitava-se, portanto, ideias que dessem um valor elevado a formas absolutas, rígidas e duráveis, e exaltava-se a ação da “mãe-terra” como propulsora do fluxo da vida.

Por outro lado, na religião ascendente dos deuses do Panteão, o que realmente se tornava mais importante era a forma, a medida e a harmonia, tanto é que os deuses eram representados como figuras que tinham uma ênfase na forma e na imortalidade, sendo radiantes em todas as suas expressões. Essa forma constante e imutável dos deuses acaba indicando uma certa vitória da forma sobre a matéria. A figura da Moira, nesse contexto, tem uma versatilidade que se inicia como “o destino inexorável que se revela no ciclo da vida. Mas, posteriormente, foi adaptada de algum modo ao motivo da forma da religião cultural”

(DOOYEWERD, 2014, p. 150) Ou seja, se trata de uma união teórica de todas as áreas do conhecimento, sem haver contradição entre si.

⁵ “It originated in an unresolved conflict within the Greek religious consciousness between the ground-motive of the older telluric, chthonic, and uranic nature religions on the one hand, in which a proto-Greek nucleus was supplemented by many elements both of indigenous pre-Greek (Minoan) and of foreign origin, and, on the other hand, the ground-motive of the newer culture religion, the religion of the Olympic pantheon.”

(*Ibidem*, p. 31), onde ela passou a ter uma função de ordenação, atribuindo aos três deuses Zeus, Posseidon e Hades seus respectivos domínios, conforme indica as pesquisas do filósofo holandês.

Dooyeweerd (2012, p. 9) demonstra de uma forma mais profunda no livro “Reforma e Escolasticismo na Filosofia” essa tentativa de conciliação das religiões da natureza com a mais nova religião da cultura grega, frustrada, no entanto, por basicamente 3 aspectos: 1) A rejeição por parte da nova religião de questões mais profundas como vida e morte, à medida que nem mesmo os deuses tem esse controle absoluto sobre ela; 2) As profundas diferenças existentes entre o padrão moral dado por Homero e às práticas dos próprios gregos; e 3) O abismo de incongruência da vida dos deuses, para a vida dos gregos.

O conflito dialético gerava uma inconstância intensa, que jogava o pensamento grego para polos distintos, o impasse era gerado porque eles não conseguiam abrir mão de nenhuma das duas, visto que ambas eram inseparavelmente ligadas. Havia uma pressuposição mútua nas realidades não-dependentes que determinava o sentido religioso na estrutura social e ambos os conceitos, apesar de auto excludentes, se mantinham no imaginário social.

O fato de esse princípio da forma estar relacionado à intuição teórica das formas fica claramente expresso nos termos gregos “eidos” e “ideia”, que desempenham um papel muito importante na filosofia platônica e aristotélica. [...] Eles não podem ser entendidos à parte o motivo da forma grega. O mesmo se aplica à idéia grega da teoria (*theoria*), [...] *Theoria* também envolve continuamente a atividade de observação, que tenta apreender o conceito de uma forma ou figura não sensível⁶ (DOOYEWERD, 2012, p. 11). (Tradução nossa)

Assim, enquanto Aristóteles tentava descobrir a realidade verdadeira, na materialidade visível, Platão buscava encontrar a existência das coisas em um campo imaterial, imutável e universal. Nesse conflito, a filosofia progrediu bastante, mas o dualismo era inevitável.

2.1.2. O Motivo-base cristão

Seguindo a linha da história, o cristianismo expande sua compreensão de seu motivo-base fundamental: a criação, a queda e a redenção. Esse motivo vem representado primordialmente nas Escrituras Sagradas, cujos princípios guiam a formação de uma

⁶ “That this form principle is related to the theoretical intuition of forms comes to clear expression in the Greek terms “eidos” and “idea”, which play a very important role in Platonic and Aristotelian philosophy. [...] They cannot be understood apart from the Greek form motive. The same applies to the Greek idea of theory (*theoria*) to which I shall repeatedly turn in the course of my investigation. *Theoria* too continually involves the activity of observation, which attempts to apprehend the concept in a non-sensible form or figure.”

cosmovisão⁷ cristã. Apesar de não ter havido uma sistematização objetiva desses princípios, é inegável que os propósitos fundamentais estão claros nos manuscritos neotestamentários a partir de uma exegese apurada dos textos. Como pano de fundo histórico, tem-se a existência da estrutura de governo Romana como o dominador de grande parte da região que hoje é a Europa. Nesse contexto, o cristianismo aparece com uma continuidade da fé judaica, e expande-se com uma nova forma de ver o mundo e a vida.

O primeiro fundamento desse motivo-base é a criação. A criação deve ser vista em dois aspectos, o primeiro aspecto é o próprio ato criador de Deus que chamou para si a existência do universo; já o segundo se refere ao aspecto ordenador de Deus, que implica sua constante atuação como governador do universo. Em ambos os comprehende-se que Deus opera/operou com o estabelecimento de leis expressas na natureza e que atingem o tempo cósmico⁸ de forma contínua e múltipla, transcendendo ao próprio ao “princípio”, ou seja, momento da criação. O conceito de lei é extremamente importante, e por isso será melhor aprofundado posteriormente.

O segundo fundamento do pensamento cristão é a queda. Nesse aspecto, pode-se compreender que a criação, que antes era boa, foi acometida pelo pecado, esse pecado provém da desobediência do homem contra Deus. Os efeitos desse fato são tão amplos que perpassam todos a estrutura englobada no tempo cósmico. O fundamento central engloba os efeitos noéticos do pecado⁹, esses efeitos tratam da corrupção do intelecto humano em sua mais ampla acepção, compreendendo que depois da queda os homens possuem uma dissonância cognitiva, sendo impossível que tenham uma compreensão integral da realidade se não forem restaurados.

⁷ Tudo indica que o termo cosmovisão foi cunhado por Immanuel Kant (1724-1804) tendo a sua primeira aparição no livro “Crítica a faculdade de julgar” como *Weltanschauung*, no entanto, não há uma ênfase tão expressiva ao termo em sua filosofia. Na verdade, o termo foi alcançar uma atenção especial através Wilhelm Dilthey (1833-1911), que produziu o primeiro tratado sobre cosmovisões, com o objetivo de refletir sobre a influência do meio para formação do pensamento dos autores filósofos. A despeito desses nobres pensadores, foi através de James Orr (1844-1913), teólogo presbiteriano escocês, e Abraham Kuyper (1837-1920), que o termo ganhou notoriedade no meio reformado, tendo este último utilizando-o para defender a existência de um calvinismo que não era apenas uma posição teológica, mas um sistema de vida, com aplicação em todas as esferas de existência do ser humano, conforme se pode observar nas *Stone Lectures*. (Oliveira, 2008)

⁸ O tempo cósmico tem um significado especial na teoria de Herman Dooyeweerd, tendo em vista que é concebido como um “princípio ontológico geral de continuidade intermodal” (WOLTERS, 2018, p. 271). Desta maneira, deve-se entender que todas as coisas estão inseridas no tempo, neste tempo operam as leis de suas respectivas modalidades através de uma coerência inquebrantável. Wolters (2018, p. 271) ainda reforça que “no LADO-LEI, o tempo se expressa como *ordem* temporal e, no LADO-SUJEITO (incluindo as relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto), como duração temporal.”

⁹ A tradição reformada entende que após a Queda vários efeitos foram gerados para a humanidade, e um desses efeitos foi sobre a mente (*nous*), que prejudicou o homem na compreensão do mundo e da vida, obscurecendo a razão.

Por fim, o terceiro fundamento é a redenção. Diante da obscuridade gerada pelo pecado, segundo a cosmovisão cristã, Jesus entra como o redentor da humanidade, seu propósito não é só trazer uma salvação espiritual e metafísica, mas também é restaurar todas as coisas a seu devido lugar. Essa restauração envolve toda a natureza criada, e tem o propósito de minimizar os efeitos negativos do pecado no mundo até a consumação escatológica de sua segunda vinda. A redenção em Cristo permite que o homem conheça a “*metanóia*”¹⁰ de Deus e assim seja capaz de ver o mundo em sua integralidade.

2.1.3. O Motivo-base natureza e graça

Em sequência, tem-se o dualismo da Idade Média. Por causa dele é possível compreender como as formulações filosóficas feitas naquele tempo tornaram possível a ascensão dos pressupostos da modernidade. Assim, consoante as pressuposições de Tomás de Aquino, que partia de uma visão aristotélica da realidade, houve a popularização da separação da esfera da natureza, representada pelo plano imanente, argumentando-se que a “natureza” era a “ponte para a graça”, estabelecendo uma dicotomia da realidade onde o dualismo matéria-forma tinha outra face. Em outro nível, deve-se apontar que a estrutura do Estado Medieval não compreendia a necessidade de dissociação da instituição da igreja do Estado – como Dooyeweerd bem o fez, o que acabou gerando uma sobreposição dos interesses de poder, confundindo instituições e suprimindo liberdades.

A estrutura de poder tinha alguns problemas tanto no aspecto institucional da Igreja, quanto do aspecto político do Estado. Exemplos como a interferência direta do papa na política; a submissão dos fiéis a partir de uma estrutura de dependência, mediada por indulgências; a limitação da investigação científica fundamentada por concepções gregas do cosmos e a perseguição de cientistas como Copérnico e Galileu Galilei, geraram um controle centralizado da população, que tinha sua liberdade restringida. Esse contexto, em algum momento iria acarretar uma busca por emancipação. Por fim, por causa da diferenciação entre razão natural e conhecimento pela graça, houve um acréscimo de otimismo racional, onde a

¹⁰ O termo metanóia é oriundo da língua grega, significando uma mudança da própria mente (noús), e é ligado ao sentido de conversão.

própria razão possuía uma capacidade de interagir com a realidade ainda que dissociada da fé (AQUINO, 2005)¹¹.

Inevitavelmente, ao conceber a razão como sendo uma estrutura naturalmente neutra e que pode explicar coisas da realidade sem necessariamente utilizar-se de qualquer fundamento metafísico, já que a “graça” é um aperfeiçoamento suplementar, e não uma estrutura integrada, Tomás de Aquino enfraquece a importância da metafísica. Nesse sentido, o pensador português Miguel Batista Pereira, explica que esse enfraquecimento se dá na medida em que limita o conhecimento de Deus pela razão humana, de modo que as questões supremas de ser e do pensamento conceitual e representativo não são capazes de englobar Deus, que os transcende para apenas possibilitar a expressão do que ele não é. Nesse caso, perante a restrição do conhecimento de Aquino, este abriu margem na história da filosofia para um enfraquecimento gradual da metafísica, onde alguns filósofos consideram até mesmo sua aniquilação. Essa aniquilação, posteriormente, acaba influenciando a mudança da primazia da fé, para a primazia da razão¹² (PEREIRA, 1990, p. 117-118).

Em consequência de alguns desses problemas filosóficos patrocinados pela Igreja Católica, a reforma protestante se tornou acontecimento potencializador para a ‘secularização’ do ocidente. Isso porque ela rompe com a superestrutura da instituição eclesiástica (retirando o poder do papado), e dá força às novas concepções de Estado e soberania, inicialmente postuladas por Jean Bodin (1530 – 1596) (DOOYEWERD, 2014). Esse fato histórico, portanto, foi a mote necessário para que se houvesse uma confrontação política mais intensa contra a Igreja Católica.

A despeito dessa cisão pelo protestantismo, Dooyeweerd afirma que Lutero acabou mantendo o dualismo natureza e graça em seu pensamento, porque não reconheceu os vínculos existentes entre a natureza, compreendida sob a égide da filosofia cosmonômica, e a

¹¹ “A razão superior e a inferior, como Agostinho as toma, não podem de forma alguma ser duas potências da alma. Diz, com efeito, que a razão superior é aquela que é "ordenada a considerar e a deliberar sobre as coisas eternas": considerar enquanto as contempla em si mesmas; deliberar, enquanto delas tira regra para a ação. A razão inferior, contudo, é aquela que "é ordenada às coisas temporais" Ora, as coisas temporais e eternas estão para o nosso conhecimento como sendo uma delas um meio de conhecer a outra.” (AQUINO, 2005, p. 454) Mesmo quando o filósofo afirma que há uma correlação entre as duas supostas razões, não é viável falar em uma separação racional como se verá adiante, visto que o pensamento reformado busca unificar essas compreensões, demonstrando apenas que há sempre um pressuposto por trás da razão supostamente ‘pura’ que será determinante para os resultados racionais.

¹² Em termos teológicos não há como fugir de uma limitação da própria metafísica, principalmente porque sem a revelação de Deus é impossível conhecê-lo. A abstração metafísica dá mais força ao paganismo que a próprio Cristianismo, pois investiga tudo sem os pressupostos certos. Para os Cristãos, a bíblia dá todo o fundamento necessário para teorizar, ainda que limitadamente, sobre Deus e seu agir. (Bavinck, Herman. A filosofia da revelação. Trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Monergismo, 2019. p. 74)

graça, manifesta pelas boas-novas. De modo que havia uma necessidade de subtrair a natureza devido a sua “depravação”, para dar lugar à graça. O problema é que a redenção dada por Lutero significava que a natureza deveria morrer, em vez de renascer a partir dos princípios escriturísticos (Dooyeweerd, 2015, p. 162).

Por outro lado, apesar da visão protestante ter incentivado a produção científica e colaborado para a construção de diversas universidades ela não conseguiu predominar na Europa. Isso porque duas eram as opções dos filósofos na tensão entre a natureza e a graça, que já estava imbuída de uma crença humanista e antropocêntrica: ou eles aceitavam uma visão totalmente natural e imanente do universo, ou se rendiam à cosmovisão bíblica de criação, queda e redenção.

A questão é que o fundamento antropocêntrico já havia ganhado força, e a representação do ‘Homem Vitruviano’, assim como a própria história da secularização da arte, demonstram que uma cosmovisão secular já havia tomado o controle da esfera artística. Nesse sentido, é perceptível que os filósofos e cientistas só precisavam de mais liberdade política para se emancipar da religião institucional, de modo quando esta liberdade foi alcançada pela Reforma, decidiram retirar Deus e entronizar o homem no centro do universo.

2.1.4. O Motivo-base natureza e liberdade

Para deixar mais clara a estrutura do pensamento moderno, vale observar as categorias formuladas por Miguel Batista Pereira (1990), em seu livro Modernidade e Tempo, as quais o autor divide em: secularização, crítica, progresso, revolução, desenvolvimento e emancipação. Destas a secularização e a emancipação têm uma relevância maior para o contexto, e por isso serão desenvolvidas.

Primeiramente, o termo **secularização** foi empregado no início do século XIX “para designar a expropriação de bens e de domínios eclesiásticos” (*Idem*, p. 39), porém, o termo logo ganhou força e passou a demonstrar uma sobreposição de poderes na órbita estatal, principalmente por causa da “dessacralização do imperador no “*Dictatus Papa Gregori VII*” e o início da autonomia da comunidade jurídica em relação à eclesial, que juntou a criação de formas temporais de domínio com consciência de soberania dotada de expressão territorial.” (*Idem*, p. 40) Não obstante, a sua explosão foi maior ainda quando, no iluminismo, consolidou-se uma visão de liberdade e racionalidade que compreendiam que todo o conhecimento estava concentrado na imanência.

Nesse sentido, a tendência de se compreender a razão como autônoma, o homem como produtor da sua própria história e o consequente enfraquecimento da visão de que Deus é o criador, tem a finalidade de demonstrar uma verdadeira **emancipação** do homem à religião. É justamente nessa busca por autodeterminação antropocêntrica que Kant procura definir os conceitos de Aufklärung como forma de fundamentar o pensamento iluminista. Suas palavras no texto “O que é esclarecimento” endossam que o homem é culpado de sua própria menoridade, visto que essa é unicamente decorrente de sua limitação em utilizar sua razão sem precisar do direcionamento de outro indivíduo, simplesmente porque lhe falta coragem e decisão. Assim ele clama em seu texto: “Sapere audet! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [<Aufklärung>]” (KANT, 1985, p. 100).

São nesses termos que se consolidam o conceito da autonomia da razão, prevalecendo uma cosmovisão eminentemente racional, que minimiza, de certo modo, o que é transcendente, porque ultrapassa os limites da razão pura¹³. O ponto central de Kant nesse sentido está relacionado com a ideia de moralidade, que junto com o fundamento da autonomia da razão resultam no argumento de que Deus não é condição para a existência da lei moral, mas apenas condição de uma vontade determinada por essa lei, ou seja, do uso meramente prático da razão pura. É diante disso que aduz que

sobre essas ideias [Deus e imortalidade] não podemos afirmar conhecer e discernir, não quero dizer apenas a efetividade, mas também sequer a possibilidade. Todavia, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado a priori (*o sumo bem*) (KANT, 2016, p. 17).

Segundo Lima (2012), Kant é um filósofo da imanência radical, sua busca é de um sistema que seja completamente imanente, histórico, político e antropológico. Nesse sentido, a ideia de Deus existe como uma fundamentação racional, um princípio que serve para julgar nossas ações morais, a partir daí se pode entender que ele se manifesta a partir da consciência, constituindo a relação entre a ação e a vontade, de modo que Deus é um supremo julgador moral que se manifesta como uma voz em nossa consciência, no sentido prático. Neste sentido, Deus tem uma natureza de manifestação para nós racional, que é a possibilidade de a

¹³ Vale reiterar que essa razão pura é semelhante a que Kant concebeu, ou seja, levando em conta parâmetros exclusivamente imantes, no caso sensoriais, lógicos, etc.

vontade existir. Deus é aquele que quer que nossa decisão se torne boa e que nós universalizemos nossas razões racionalmente.

O ideal de emancipação do ser humano está ligado com o motivo liberdade, que pode ser melhor observado na história do pensamento moderno. No entanto, tal motivo está completamente conectado com uma nova visão da natureza que surgiu anteriormente, e nessa seara, começou-se a “considerar a “natureza” como uma extensa arena para as explorações de uma personalidade livre, como o campo de infinitas possibilidades em que a soberania da personalidade humana deve ser revelada por um domínio total dos fenômenos da natureza” (DOOYEWERD, 2015, 172). A possibilidade de conhecer leis fixas, o avanços da física matemática com Galileu e Newton foram a força motriz para o desenvolvimento de um novo método científico que pretendia expandir o poder do homem sobre o mundo. Esse método, em algum nível, compreendia que o ideal de ciência buscava “compreender toda realidade como uma cadeia fechada de causa e efeito, uma cadeia determinada pelas leis universais do movimento mecânico” (*Idem*).

Então, o dualismo propriamente dito começa a surgir quando há uma assimilação de conceitos deterministas para a compreensão do mundo com base em um sistema fechado. A busca pela ciência, então, não deixou de ser uma busca por poder, por previsibilidade, conforme se pode inferir das ideias de Pierre Laplace (1749-1827)¹⁴, a despeito dos benefícios e a importância de sua aplicação. Por bem da verdade, o que Dooyeweerd (2015, p. 175) queria demonstrar era a existência de um conflito dentro do próprio fundamento da modernidade no que se refere às ideias deterministas e a desejo pela liberdade humana. Afinal, como é possível conciliar a existência de um determinismo, muitas vezes concebido até mesmo como genético, biológico, com um ideal de emancipação e liberdade?

Foi a partir deste motivo-base, consolidado em grande parte das estruturas sociais que se fundamentou diversos conceitos sobre o próprio Estado como se verá adiante. Algumas consequências são claramente observadas com esse fenômeno como: a) o homem para de enxergar Deus como produtor de sentido; b) o homem se torna ‘livre’ para construir sua própria história mediante o uso da razão; e c) os pressupostos teóricos são desvinculados de

¹⁴ “Devemos, então, encarar o estado presente do universo como efeito de seu estado anterior e causa do estado seguinte. Se por um instante houvesse uma mente capaz de compreender todas as forças pelas quais a natureza é animada e a situação respectiva dos seres que a compõem - uma mente com capacidade de apreensão suficiente para submeter esses dados à análise-, ela compreenderia na mesma fórmula tanto os movimentos dos maiores corpos do universo quanto os do átomo mais ativo. Para essa mente, nada haveria de incerto, e o futuro estaria tão presente diante de seus olhos quanto o passado.” (LAPLACE, 1951, p. 4)

uma fundamentação metafísica baseada na revelação e realocados no homem ou em construções humanas.

Mas vale salientar que isso só prosperou realmente por causa da influência do dualismo graça/natureza, de modo que não haveria espaço para tal separação entre razão na esfera pública e a religião na esfera privada se houvesse uma verdadeira compreensão da integralidade do cristianismo como visão do mundo e da vida. Resta então, entender como tais questões influenciaram as bases do Estado.

2.2. A INFLUÊNCIA DOS MOTIVOS-BASE NA COMPREENSÃO SOBRE O ESTADO

2.2.1. As modificações históricas e a ruptura do Séc. XVII

Após a compreensão dos motivos-base, faz-se necessário dar continuidade à exposição histórica buscando frisar que o desenvolvimento da compreensão de Estado não deixa de estar ligado aos pressupostos existentes nos motivos-base discorridos acima. Nesse sentido, apesar de haverem muitos debates sobre a origem e a construção da concepção de Estado, é certo que as proposições de Maquiavel (1469 – 1527) demarcaram um novo rumo, principalmente na filosofia política.

Muito mais do que seu realismo político, o filósofo lançou as bases de uma visão de poder e de domínio até então não exploradas na idade média, sobretudo ao pensar a sociedade como natureza e não como divina. As próprias questões do livro “O Príncipe” demonstram uma ruptura com as concepções cristãs de moral e ética¹⁵, que mais uma vez inovam com uma visão pragmática do fazer estatal.

Ainda assim, o subsídio inicial dado por Maquiavel não era suficiente para transformar todas as bases do pensamento ocidental, mas foi indispensável para que houvesse uma clara modificação da função e a da forma como se deveria governar. Diante desses fundamentos teóricos, a conjuntura histórica posterior foi importante para que essa visão pudesse realmente tomar seu lugar ao longo da história do Estado.

Nesse aspecto, a reforma protestante, em 1517, possuiu um aspecto fundamental no que se refere a mudança das concepções de poder, principalmente porque rompiam com a

¹⁵ “Deve-se compreender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar pelo que os homens são considerados bons, pois, frequentemente, para conservar o Estado, precisa agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião.” (MAQUIAVEL, 2003, p. 86)

ideia de que a Igreja e o Estado tinham uma ligação direta. A visão protestante promovia uma clara separação da Igreja do Estado, entretanto, não compreendia fosse possível a dissociação da religião e da política como um todo, até mesmo porque compreendiam que o homem era um ser substancialmente religioso, conforme será aprofundado no capítulo 5.

Nesse sentido, as influências de Martinho Lutero (1483 – 1546) e de João Calvino (1509 - 1564) causaram grande impacto na Europa, de modo que fortes mudanças de compreensão sobre a estrutura do Estado e do fazer político foram concretizadas, essas podem ser compreendidas essencialmente em duas: a) A alteração da estrutura do Estado no que se refere à influência da Igreja como instituição, ou seja, separando a igreja do Estado, claramente visto nas Institutias quando Calvino (2009, p. 876) diz “o Reino Espiritual de Cristo e o poder civil são realidades bem distintas”, e em Lutero de forma mais forte ainda, pois para o Reformador Deus governa em dois reinos (FERREIRA, 2016, p. 196-197): 1) através da lei religiosa; 2) através da lei civil para o povo; e b) a impulsão da ascensão do capitalismo, a partir de uma ideia consolidada no trabalho, com a “atribuição de um significado religioso ao trabalho contemporâneo” (WEBER, 2001, p. 52), quebrando um certo dualismo entre a vida dos monges e dos trabalhadores comuns, nesse contexto, a Igreja Católica já sofria profundos ataques de uma classe média ascendente que queria ascender para o poder político, e que acabou na convergência de interesses contra a continuidade da autoridade da igreja na esfera política.

Entretanto, não era difícil de se presumir que a reforma iria produzir uma série de conflitos que acabariam no derramamento de sangue. Assim, de 1517 à 1618, os conflitos entre as denominações já geravam embates profundos, mas que foram agravados na Guerra dos 30 Anos (1618-1648). Deve-se realmente fazer uma crítica a este conflito, pois “começou essencialmente como uma luta religiosa com implicações políticas e terminou como luta bárbara pelo poder político com implicações religiosas” (SHELLEY, 2018, p. 326). Não obstante, o terror do Massacre de São Bartolomeu¹⁶ foi uma catástrofe para o Cristianismo, pois este acabou totalmente instrumentalizado pelos líderes dos países europeus, e terminou em uma divisão que apenas era exterior, ou melhor, que não tinha nenhum compromisso verdadeiro com a fé cristã em várias regiões.

Nesse sentido, o dualismo natureza e graça apenas resistiu com predominância social enquanto a Igreja Católica possuía influência direta no Estado. Ademais, as guerras da própria

¹⁶ O Massacre de São Bartolomeu de 1572 foi um acontecimento histórico marcante nos conflitos do século XVI, onde mataram sistematicamente milhares de huguenotes na França.

igreja geraram o contexto necessário para que o humanismo florescesse como um pacificador entre ambas as doutrinas e tomasse o poder o dos Estados em si, no sentido de laicização, retirando completamente qualquer poder da igreja e estabelecendo o primado da razão.

2.2.2. A ascendente disputa do conceito de soberania no Estado.

Em paralelo à guerra pela disputa do poder, a grande transformação de conceitos estava relacionada com a implementação da ideia de soberania na teoria do Estado. Entenda-se que até o momento havia uma compreensão que Deus era o soberano sobre o povo e a igreja era, de certo modo, um vetor político da Sua vontade. Dessa forma, a partir do momento que a Igreja é retirada do poder político e os conceitos seculares vão fazendo parte da cultura em geral, torna-se insustentável para os humanistas compreender a soberania como provinha da divindade.

Nesta senda, o curso da história foi direcionado para a elaboração de um conceito de soberania que estivesse associado unicamente à imanência, não obstante, ele precisava ser fundamentado a partir de aspectos tangíveis e supostamente neutros. A necessidade perpassava a política de uma forma muito forte, até mesmo porque o capitalismo ascendente, estava trabalhando na expansão do comércio marítimo e que iria encontrar uma necessidade ainda mais forte posteriormente, com a revolução industrial.

No livro “Estado e Soberania”, Dooyeweerd se refere a Jean Bodin como aquele que aprofundou e se debruçou sobre o termo, o filósofo acrescenta que ninguém antes dele “havia afirmado que a soberania era uma característica essencial de cada Estado.” (DOOYEWEEARD, 2014, p. 100) Para Bodin, “a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República” (BODIN, 2011, p. 195). Inegável, portanto, que uma revolução conceitual estava acontecendo quando houve a publicação de “Os Seis Livros da República” (1576), não obstante, também é possível perceber que a influência mais forte da obra apenas se deu após o término da guerra dos trinta anos com a assinatura dos tratados de Münster e Osnabruque, e a instauração da Paz de Vestefália (1648), visto que as forças religiosas, nesse momento, já haviam sido sobrepostas pelo poder político.

Assim, uma nova compreensão de Estado acabou ascendendo no cenário político, que a partir daí seria visto como “internacional”, tendo em sua estrutura a existência de um Monarca absoluto que tem o poder de governo em suas mãos. A ideia de soberania nesse sentido parte do pressuposto da inexistência de uma autoridade superior capaz de guiar e frear

o Governante no exercício de sua vontade. Pode-se dizer que três eram os critérios que Bodin utilizava para definir a verdadeira soberania: 1) a incondicionalidade, ou seja, sem uma condição preestabelecida; 2) a ausência de limitações, sejam elas de poder, responsabilidade ou temporalidade; e 3) a sobreposição deste poder sobre qualquer outro englobado na estrutura política, de modo que a palavra final sempre seja daquele que governa. (Mello, 2019)

No que se refere às limitações, Mello (*Idem*, p. 43) percebe Bodin parece dar certo apreço a lei divina e natural, quando diz

Assim também a soberania dada a um Príncipe com encargos e condições não é propriamente soberania nem poder absoluto, a menos que as condições apostas à criação do Príncipe sejam da lei de Deus ou da natureza [...]. Esse poder é absoluto e soberano, pois não tem outra condição que aquelas que a lei de Deus e da natureza comandam (BODIN, 2011, p. 203).

A priori, essa percepção parece demonstrar que Bodin considerava a lei de Deus, mas a verdade é que ele partia da supressão da sua onipotência no controle do cosmos, ou seja, ainda que houvesse uma consideração de uma lei divina, já se tinha indícios que o motivo base graça-natureza da idade média estava dando lugar a uma expressão puramente humanista.

Interessante pontuar ainda que havia uma reivindicação da exclusividade da criação do direito para o Monarca (DOOYEWERD, 2014, p. 104), o que consolidava mais ainda o objetivo de substituição da divindade pelo Governante, que, apesar da imperfeição, teria praticamente todo o poder possível em suas mãos. Dooyeweerd (2015, p. 179) assevera que perante a doutrina de Bodin, “embora o governo pudesse de fato comprometido com a lei divina e natural, ele, no entanto, permanece acima de todas as regras positivas da lei, cuja validade deriva apenas da vontade do próprio governo.” A crítica do filósofo do direito está mais voltada a tentativa de construir um Estado que consiga manipular todas as esferas da vida, e tenha controle sobre os seus subordinados.

Ressalte-se que o foco em Bodin se faz necessário para compreender as raízes do conceito de secularização do poder do Estado, e não se pode duvidar que grande parte de sua teoria tem objetivo fundamentar um determinado tipo de poder estatal que não possui uma finalidade teleológica com a *res* pública em sentido amplo. O absolutismo, nesse sentido, não era fundamentado em uma concepção de neutralidade laica, mas partia do pressuposto que os

próprios monarcas seriam capazes de definir o que é justo e bom em todas as diferentes áreas da vida, sem estar comprometidos com qualquer raiz religiosa de pensamento.

Dessa maneira, levando-se em conta os aspectos históricos de conflitos e paradigmas que formaram o ocidente, faz-se necessário entender um pouco como os embates teóricos da ciência política foram formativos na gênese do estado e da teoria política, levando em conta a influência dos motivos-base no desenvolvimento das perspectivas sobre estado, igreja e sociedade. Para tanto, alguns conceitos de Carl Schmitt serão utilizados para auxiliar na compreensão do argumento.

3. O CONCEITO DO POLÍTICO – CONTRIBUIÇÕES DE CARL SCHMITT PARA ANÁLISE DO PODER NO ESTADO. O CONCEITO DO POLÍTICO – O CONFLITO AMIGO-INIMIGO E O ESTABELECIMENTO DOS PARADIGMAS NO ESTADO.

Pode-se questionar qual a ligação entre a raiz religiosa do Estado, Dooyeweerd e os argumentos sobre o que é política apresentados por Schmitt no livro “O conceito do político”, diante disso, pondera-se então que essa associação é bastante pertinente para explicar o caminho que gerou a tentativa de supressão do cristianismo da esfera pública, a partir da ideia de conflito apresentada por Schmitt no que se refere ao conflito amigo-inimigo. É preciso deixar bem claro ainda que Dooyeweerd certamente rejeitaria o reducionismo¹⁷ de Schmitt ao tratar apenas desta relação como sendo fundamentadora da política, no entanto, parece pertinente conceber essa análise como uma das formas de se analisar a política pragmática.

3.1. INTRODUÇÃO AO CONCEITO DO POLÍTICO

Carl Schmitt (2019, p. 40) inicia um de seus livros com a célebre frase: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político.” Sua perspectiva que o Estado está relacionado com “o status de político” na forma de um povo inscrito em uma unidade territorial. Schmitt relata que existe uma tendência de conexão entre os conceitos de Estado e política, onde o conceito de Estado remete ao conceito de política, e o de política remete ao Estado. Segundo o filósofo do direito, o problema é justamente essa conexão desmedida entre os dois conceitos, visto que a partir do séc. XIX, com o Estado Liberal, há uma tendência de se analisar os atos políticos como atos do Estado ou referentes ao Estado. Ocorre que é a consequência dessa relação é o que ele considera um problema ainda maior. Sua crítica se dá em face de uma consequente contraposição entre Estado e sociedade, ou melhor, de tendência de avaliar que o que é político é estatal e tudo que não é, por conseguinte, é social.

O filósofo, então, vai em sentido oposto dessa equiparação entre estado e política, a partir do momento em que ela integra uma antítese entre estado e sociedade. Seu argumento endossa que no século XIX estabeleceu-se que havia âmbitos neutrais que poderiam ser

¹⁷ Basicamente, reducionismo “é a identificação de uma ou duas realidades que são entendidas como sendo de uma natureza exclusiva e como produtora(s) de todas as outras coisas do cosmos.” (CLOUSER, 2018, p. 2) Veja mais na nota n. 20.

classificados como não-estatais e não políticos, em oposição a outro campo que era integrado como estatal e político, dissociando a sociedade do estado. Nesse contexto, há a pressuposição que existe uma diferença entre assuntos políticos e sociais. A partir dessa ideia, a crítica vem como uma inferência do próprio modelo democrático, onde “tudo é político”. Segundo Schmitt a sociedade democrática não pode mais permitir que haja essas “diferenciações e despolitizações” típicas do estado liberal, porque, na verdade, “tudo é político”.

O desenvolvimento vai do Estado absoluto do século XVIII, por sobre o Estado neutral (não-intervencionista) do século XIX, até ao Estado total do século XX. A Democracia tem de revogar todas as diferenciações e despolitizações típicas do século XIX liberal e eliminar, com contraposição ao Estado – sociedade (= político contra social), também concepções e separações correspondentes à situação do século XIX. Nomeadamente as seguintes: religioso (confessional) como contraposto a político; cultural como contraposto ao político(...) (SCHMITT, 2019, pág 47).

É possível verificar que esse modelo do estado liberal criticado por Schmitt acaba estabelecendo uma ação política puramente estatizada, dissociada da sociedade. Essa estrutura pode reforçar uma compartmentalização dos espectros sociais, supondo que é possível distinguir a religião, a cultura, a economia, o direito e a ciência de toda a relação política como um todo. O que tentou-se conceber como sendo áreas “neutrais” como a religião, a cultura e a economia, por exemplo, deixam cada vez mais de ter uma classificação como “não-estatais e não-políticos” (*Idem*, p. 46) por causa da própria dinâmica do Estado democrático. O argumento de Schmitt caminha em direção à uma politização total, visto que há uma correlação intensa quando se trata de Estado e sociedade. Não é possível dissociar todas essas áreas da política, quando a sociedade inteira integra e absorve essas realidades.

A despeito das conclusões tomadas por Schmitt quanto a essa inter-relação entre estado e sociedade, é possível aduzir que a política hoje está multifacetada em todos os âmbitos da vida. Ela penetra todas as áreas da vida e possui uma semente religiosa que impede a existência de qualquer neutralização. Quando se trata de Estado, os conflitos e as relações de poder se manifestam de modo muito mais forte, e por causa disso é a relação amigo e inimigo que vai permitir que todas as questões se tornem políticas.

3.2. AS RELAÇÕES ANTITÉTICAS DA VIDA

Em continuidade, em se tratando do âmbito geral da vida, as posições antitéticas estão vinculadas a certas diferenciações últimas que lhe são próprias, por exemplo, as

diferenciações entre bem e mal, na estética o belo e o feio, entre outros conceitos, são distinções gerais que de modo que em cada campo há um conflito constante de aspectos divergentes, entretanto, parece que essas distinções não tem um efeito muito prático quando se coloca na questão política. Por isso, Schmitt considera que a maior antítese presente na política está relacionada com associada com a relação amigo – inimigo. Segundo ele, todas as categorias anteriores podem se tornar políticas caso haja um extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação. Ou seja, a relação amigo-inimigo é o ápice da disputa por poder que acaba tendo uma influência política, onde engloba-se todas as outras disputas. É perceptível então que a relação amigo – inimigo está bem associada com a polarização da manifestação política, à medida que o opositor não é visto como um auxiliador na construção de um pensamento equilibrado, mas como um verdadeiro inimigo a ser combatido. (*Idem*, p. 51) A perspectiva é interessante porque

o inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente económico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente (SCHMITT, 2019, p. 51).

Nesse sentido, parece que Carl Schmitt entende que a divergência política é algo difuso e que se manifesta sobre alguém ou suas ideias, de modo que esse conflito tão grande ao ponto de desencadear uma luta política é constituído a partir de uma decisão interna dos supostos amigos. E quando estes verificam no ser do outro alguma espécie de negação de sua própria existência, estes são impelidos a proteger o tipo de vida próprio que é adequado ao seu ser. Portanto, na categorização amigo-inimigo, não importa a qualidade real, visto que o inimigo é tratado facilmente como mal e feio, simplesmente por qualquer diferenciação mais forte e intensiva em outros aspectos. O ponto central de Schmitt no estabelecimento dessa relação é expor que cada contraposição existente na esfera pública, seja ela religiosa, moral, etc., pode-se transformar em uma questão política quando capaz de juntar homens nos termos da antítese amigo – inimigo (SCHMITT, 2019).

Diante da ideia de Schmitt, é possível perceber essa diferenciação histórica mais especificamente na guerra dos trinta anos, pois apesar das enormes convergências da fé cristã, ainda houve guerra quando se tratou de disputa de poder político. Por outro lado, e não menos religiosa, a dominação alemã na segunda guerra mundial adotou paradigmas de amigo-inimigo com base em uma distinção puramente de fé que dividia amigos em “arianos” e inimigos em “não-arianos”. Interessante que talvez Schmitt até tinha tido alguma influência

política nessa história já que ele se mostrava bastante ressentido com as imposições feitas à Alemanha no tratado de Versalhes (*Idem*, p. 128-129).

Entretanto, o objetivo de trazer esses conceitos de Schmitt pode ser justificado a partir de uma integração à sistemática do processo de secularização. A substituição de um suposto Estado religioso, por outro Estado soberano, cria uma distinção que vincula a própria religião confessional, mais especificamente o cristianismo, aos conceitos de guerra e caos, integrando-o como inimigo da paz, e por outro lado, atribui o papel de mediador e pacificador ao estado autoritário que surge posteriormente. Diante da lastimável guerra dos trinta anos, a maioria dos conceitos políticos passa a ser avesso à religião cristã, não porque seus princípios eram maus por si, mas porque generalizou-se a disputa religiosa confessional como um problema inerente a ela.

Não obstante, é preciso salientar que a existência de um Deus Soberano e provedor seria altamente limitadora com a visão de soberania proposta por Bodin. Dooyeweerd comenta que há um motivo-dominação¹⁸ no ideal humanista clássico, onde a matemática e a ciência natural foram instituídas como modelo universal, e instrumentalizadas para construir um Estado que parte de pressupostos racionais e imanentes com o fim de estabelecer uma ordem à parte de qualquer ideia de Deus, isso com o objetivo maior de expandir o motivo da liberdade e de dominar o povo (DOOYEWERD, 2014, p. 105). Pondere-se que Dooyeweerd não estava atacando a ciência como área do conhecimento, mas do seu religioso e instrumental a fim de se alcançar objetivos políticos de dominação.

3.3. DA RELAÇÃO ENTRE O CONCEITO DO POLÍTICO E O PARADIGMA DA NEUTRALIDADE RELIGIOSA NO ESTADO

Consoante o que expõe Araújo (2013), a ruptura ocorrida no sec. XVII foi o ponto de partida inicial para a desconstituição da metafísica na teoria política. Assim, nesse contexto histórico da secularização, houve a substituição do cristianismo aos poucos da esfera pública, sendo possível observar, segundo os apontamentos de Carl Schmitt, que a própria estrutura do estado moderno era apenas um deslocamento da “era da teologia” para a “era da metafísica”, alterando posteriormente para o “positivismo”, ou “moral” e consequentemente para o

¹⁸ A conceito de motivo-dominação está relacionado com o objetivo do poder político. Nesse caso, entende-se que o objetivo fundamental da instrumentalização da ciência era sustentar o poder de controle da natureza, fortalecendo o ideal antropocentrista.

enfoque econômico. Schmitt não busca generalizar esses aspectos como sendo uma teoria dominante de cada tempo, até porque, para ele, diante do tempo de constituição da Europa “a vida espiritual teve quatro centros diferentes, e o pensamento da elite ativa que formava a respectiva tropa avançada movia-se, nos diferentes séculos, em torno de diferentes pontos centrais.” (SCHMITT, 2019, p. 143) Existia, então, uma suposta pluralidade nesse percurso, que não deve ser entendida como um todo coeso.

Entretanto, apesar dessa existência de uma pluralidade no percurso, parece ser inegável que esses deslocamentos acabam gerando uma influência muito intensa na sociedade. Essa questão se torna mais clara à medida que se percebe que a mudança de paradigmas normalmente enfraquece e minimiza o estágio filosófico anterior. No tempo da metafísica, por exemplo, a aplicação de uma teologia confessional já era vista com receio, e posteriormente, com o positivismo, a metafísica foi regada à um status puramente secundário, e teologia foi completamente desconsiderada. Consoante o próprio argumento de Schmitt, há uma sobreposição dos aspectos considerados centrais em uma determinada cultura, diante daqueles considerados secundários. Assim, o Estado é materializado a partir do âmbito central formulado pelos tópicos controversos que são fruto da relação amigo-inimigo, constituindo uma existência paradigmática.¹⁹

É importante analisar a estrutura, pois ela é a referência que permite a continuidade do Estado. Na época de Bodin, Deus é retirado de qualquer fundamentação política não porque ele fosse realmente mal, mas porque sua existência como Soberano era inconciliável com a vontade de poder existente naquele momento. Ao se tratar da teoria de Schmitt, Bôas (2013, p. 115) aduz que a o processo de secularização se manifesta a partir de uma substituição de imagens, de modo que não necessariamente há a eliminação de um fundamento metafísico, mas em uma dissolução das representações tradicionais. O que se observa então é que o Estado Moderno e seus conceitos surgem justamente da secularização dos conceitos religiosos, após a neutralização dos conflitos que permearam os sécs. XVI e XVII, assim como se também se verifica a tendência de uma continuidade na substituição de imagens metafísicas. E assim explica que

Desse ponto de vista, a estrutura ontológica da realidade é formada pelas representações do mundo que ocupam uma posição central. Posto de outra

¹⁹ “O Estado assume a sua realidade e força a partir do âmbito central, pois os tópicos paradigmáticos controversos do agrupamento amigo-inimigo determinam-se precisamente segundo o âmbito de coisas paradigmático.” (Schmitt, 2019, p. 148-149).

forma: as qualidades da realidade são conformadas pelas projeções de crenças que alcançam um lugar central, ou “ponto último de legitimidade”, para suas representações” (BOAS, 2011, p. 115).

Parte dos estudiosos vão dizer que os argumentos de Schmitt estão associados à sua religião católica romana, o que é utilizado para desconstituir as ideias do filósofo do direito. Para outros, a importância dos escritos de Schmitt se reduzem à aspectos formais da estrutura do Estado, onde o objetivo é apresentar uma ferramenta hermenêutica que seja capaz de demonstrar uma imagem metafísica de determinada época (ARAÚJO, 2019, p. 219). Independentemente da posição que for considerada correta, o ponto é que há uma rejeição ou valoração negativa de determinado argumento consoante sua integração à pressupostos metafísicos.

A primeira crítica, portanto, se deve à uma desconstituição do pressuposto religioso, que supostamente deveria ser neutro em um estado considerado laico, com o intuito de deslegitimar o argumento teórico. Já a segunda busca uma revaloração dos argumentos apresentados por Schmitt, para que estes possam ser considerados nessa mesma ordem jurídica “laica”. Entretanto, o grande ponto é que os parâmetros desenhados por Schmitt em teologia política apontam para a existência de uma estrutura implantada que partem de outros pressupostos em sua constituição. Para Schmitt, o Soberano legislador é uma imagem do próprio Deus, consoante sua função de estabelecer leis, já no Estado de Direito, o Estado de Exceção é considerado como o milagre, pois altera a ordem vigente e permite a sobreposição de leis que seriam antinaturais (SCHMITT, 2005, p. 37-38). Até mesmo a ideia de escritura está presente quando se tem a constituição como revelação positiva e diretiva. Almeida (2013) aponta que, para Carl Schmitt, a decadência do teocentrismo está ligada à substituição de como núcleo social da existência humana.

O que se pretende argumentar, portanto, é que a luta pelo poder travada pelo Estado Moderno para estabelecer um paradigma de sua constituição. O paradigma da modernidade foi fundado a partir de uma concepção de neutralidade crescente, diante de uma disputa teológica contextual. Ou seja, para os humanistas no séc. XVII, uma discussão que não envolvesse termos teológicos e se baseasse puramente na razão natural poderia neutralizar qualquer conflito existente. Interessante que as ideias de Descartes surgidas nesse tempo não abandonam a ideia de Deus em si, mas expressam um ideal de construção autônoma e natural do conhecimento humano. Isso está intrinsecamente associado a Schmitt, pois ele aborda a ideia do poder na constituição do estado, mais especificamente a partir de um *jus belli*. Sua

teoria vai buscar demonstrar que no conflito político aquele que vence a disputa estabelece o paradigma do amigo/inimigo no Estado. A ilusão, no entanto, se refere à neutralidade destes paradigmas, visto que para Dooyeweerd, todo o escopo do pensamento teórico possui raízes muito profundas de uma fé religiosa. Ou seja o paradigma religioso do tempo é aquele que vai definir os fundamentos do pensamento teórico, e esses fundamentos serão utilizados para a construção da uma teoria do Estado, consequentemente não há como dizer que a estrutura geral do Estado vai partir de princípios neutros.

Observe-se essa ideia a partir de sistema de Dooyeweerd, que entende que o Estado deve ser observado como instituição que é parte inerente da natureza, com princípios normativos próprios. Quando se reflete sobre as perspectivas de Aristóteles e Platão²⁰, verifica-se que estes possuíam uma concepção supra-temporal do Estado, algo que destacava uma característica metafísica, considerada como uma essência normativa. Essa visão contrasta com uma ideia historicista, que considera o Estado como um fenômeno variável, e rejeita qualquer aspecto normativo sob sua estrutura (DOOYEWERD, 1984, p. 380-381).

Diante disso, a estrutura historicista está sempre sujeita a mudança de paradigmas à medida que se alteram os motivos dentro do motivo-base geral. Se o paradigma científico, por exemplo, é aquele que fundamenta uma determinada teoria do Estado em um determinado tempo da história, ele só vai subsistir enquanto for considerado como legítimo e suficiente para responder os problemas de seu tempo. À medida que outros motivos da liberdade questionem a sua fundamentação, a crise se instala e os paradigmas precisam ser alterados. Essa alteração não significa que a história está caminhando para o progresso como mesmo aponta Schmitt, mas indica-se que está havendo uma mudança substancial no princípio último do Estado.

“O declínio da ideia humanista normativa do Civil Law - State desempenha um papel dominante. Essa ideia foi baseada no ideal humanístico da ciência e da personalidade, cuja metafísica foi desgastada pelo relativismo e pelo historicismo” (DOOYEWERD, 1984, P. 382).²¹

Dooyeweerd menciona ainda que Schmitt também identificou a existência da destruição de toda ideologia do Estado baseada na fé na razão através do relativismo. Nesse

²⁰ In PLATO and ARISTOTLE, a normative idea of the State of a supposed supra-temporal, metaphysical character is recognized as the normative essence of this community, and laid at the foundation of any empirical enquiry into its factual manifestations. (DOOYEWERD, 1984, P. 380)

²¹ “The decline of the normative Humanist idea of the civic law-State plays a dominant part. This idea was based on the Humanistic science- and personality-ideal, whose metaphysics has been worn away by relativism and historicism.” (DOOYEWERD, 1984, P. 382)

sentido, em se tratando do conceito moderno de estatuto lei, há uma referência direta ao filósofo alemão onde ele pontua que:

Todas as outras propriedades da lei estatutária como um arranjo substancial-racional, justo e razoável tornam-se relativizadas e problemáticas. A fé na lei natural, implicando a crença na lei da razão e na razão na lei, desapareceu em um grau considerável. O civil law-state é salvo apenas da fusão completa com o absolutismo de mudar as maiorias parlamentares pelo fato de ainda existir respeito a esse caráter universal da lei estatutária (SCHMITT, 1928, *apud* DOOYEWEERD, 1984, p. 383).

A instauração dos paradigmas na teoria do Estado não é exclusiva da fé humanista, até mesmo porque o catolicismo romano acabou minando o desenvolvimento científico por meio de uma compreensão equivocada de paradigmas religiosos. Frise-se a influência de determinados conceitos da cultura na Idade Média, principalmente na área da astronomia, se baseavam em compreensões gregas do cosmos. Nos termos schmittianos, o inimigo do Estado Medieval era todo aquele que estivesse contra os pressupostos científicos da época, de modo que apesar da coerência escriturística de Galileu²², ele foi perseguido e obrigado a se retratar. O uso do poder, nesse caso, se deu como uma força capaz de suprimir o desenvolvimento da sociedade. O que não se comprehende, no entanto, é que as disputas pressuposicionais tanto da Idade Média, quanto da modernidade, quanto do próprio pensamento calvinista em si, partem de pressupostos religiosos. Saliente-se, então, que a questão não é que os argumentos religiosos que são autoritários por si mesmos, mas podem se tornar caso não estejam abertos à um questionamento dos pressupostos últimos de cada um de seus argumentos. Assim, é necessário que se faça um aprofundamento maior sobre o conceito de religião e os pressupostos supra teóricos do pensamento humano.

²² Para uma compreensão melhor da integração entre ciência e fé ver: Ciência e Naturalismo, onde está o conflito? Alvin Plantinga;

4. RELIGIÃO, NEUTRALIDADE E O PENSAMENTO TEÓRICO

4.1. O CONCEITO DE RELIGIÃO

A existência de um Estado Laico, nos termos modernos, pressupõe um Estado que não toma partido nas questões religiosas. Nesses termos, o conceito de religião é compreendido como o tradicional religare, palavra oriunda do latim que significa religar. O ato de religar normalmente se refere às questões como o divino e o sagrado, tendo como instrumento a existência de cultos, ritos e práticas cotidianas. Somados a isso, também se caracteriza a religião como um conjunto de crenças que pressupõem fé, cuja função é dar respostas às questões últimas da vida (CHAMPLIN, 2014, v. 5, pág 638).

É interessante perceber como cada filósofo da religião à comprehende como possuindo um significado diferente, uns acreditam que ela é o ópio do povo (Marx), outros que ela é baseada no medo (Russell), ela também pode ser a representação das qualidades humanas criadas pelo homem (Feuerbach), ou até mesmo a fuga da realidade. No entanto, a dissonância dos discursos certamente aponta para uma inexistência de parâmetro ao avaliar questões religiosas, trazendo ao debate perspectivas reducionistas, que desconsideram qualquer tipo de congruência que possa existir entre a religião e a realidade. Não obstante, deve-se também se considerar o fator de fé também tem implicações no pensamento teórico de cada autor.

Deste modo, na reflexão sobre o conceito de religião a maior dificuldade é encontrar uma análise que seja suficiente e abrangente, de modo que englobe todo tipo de representação religiosa considerada como tal. Tal conceito é basilar para formulação de qualquer análise sobre como o Estado se envolve com a religião, pois há uma crença popular e irrefletida de que a laicidade apenas se manifesta quando a religião está excluída da esfera pública. É por isso que se torna indispensável haver uma análise honesta e direcionadora sobre conceito de religião, abrindo horizontes para um debate público mais transparente.

Diante do tema, Roy Clouser, discípulo de Dooyeweerd e aplicador da filosofia cosmonômica no campo da filosofia da religião, faz uma primorosa análise do conceito de religião em seu livro “O mito da neutralidade religiosa”. Seu argumento se inicia com uma incessante busca de pontos de contato entre as diversas religiões confessionais que vão dos taoístas aos islâmicos, dos cristãos aos deuses gregos. Nesse sentido, é comum que se analise o aspecto da religião como um código moral, mas será que todas as religiões têm o propósito de estabelecer regras para vida? Qual norma moral é formulada pelo epicurismo antigo,

religião que os deuses são indiferentes à padrões morais? Essa delimitação de característica fundamental da religião apresenta um reducionismo²³ de um aspecto da realidade, qual seja, a moralidade. A amplitude da religião tende a ser muito maior que isso, pois na maior parte das vezes envolve todas em áreas da vida, seja direta ou indiretamente (CLOUSER, 2020, l. 300).

Por outro lado, muitos tendem a limitar a existência da religião à crença em um Ser Supremo, sem contar com aqueles que defendem a existência de uma adoração à um ser supremo único, que apenas possui nomes diferentes. No entanto, o fato é que até o “Vazio”, o Não-Ser e o Ser-em-si podem ser absolutizados sem, contudo, delimitar uma figura divina central. Ademais, as ponderações de Clouser sobre a existência de crenças de primárias e secundárias são essenciais para que se questione o terreno arenoso o qual são construídos os conceitos tradicionais de religião, isso porque muitas vezes não se distinguem os diferentes tipos de crenças que constituem uma estrutura de crença religiosa.

Nesse caso, o filósofo da religião demonstra uma incongruência metodológica no momento em que produz listas tradicionais de exemplos de religião. Um exemplo marcante apontado é o fato de que algumas religiões politeístas possuem relatos de como os deuses passaram a existir. Tais crenças compreendem que há uma matéria anterior à própria divindade, que não tem a ver com uma figura pessoal, nem mesmo possui uma realidade incondicional, como no caso da descrição do nascimento dos deuses gregos com Hesíodo e Homero. Assim, os deuses dependem do Okeanos, que é o verdadeiro possuidor do poder de uma realidade primordial. O ponto central de Clouser, portanto, é que a lista padrão de religiões não possui um rigor técnico como deveria, e é incapaz de fazer formulações gerais que apontem para uma estrutura fundamental do conceito de religião. A divindade per se, portanto, está relacionada com aquilo que é “incondicionalmente – não dependente – real” (*Idem*, l. 564), principalmente quando se trata dos relatos de criação.

Segundo Clouser, teólogos e filósofos judeus, cristãos e muçulmanos tendem a perder a distinção entre o status de divindade e seu ocupante porque todas as religiões partiam do mesmo pressuposto de um Deus criador, que tinha como atributo inerente a existência não-condicionada. A essência de Deus seria a própria existência. No entanto, essa integração não se aplica a todos os tipos de crenças consideradas religiosas. Com essa distinção, é possível

²³ O conceito de reducionismo é muito importante para a compreensão do centro das inquietações que impeliram Dooyeweerd a perceber a necessidade de se analisar a realidade como um todo integral, sem desconsiderar cada parte que a compõe. É diante dessa perspectiva, Roy Clouser aborda o termo a partir de “um sentido metafísico de ‘reduzir’, de acordo com o qual tudo no cosmos é compreendido como tendo apenas propriedades do tipo X e como sendo governado apenas por leis do tipo X. Isso reduz o conteúdo e a variedade do cosmos, ao eliminar dele todas as propriedades e leis de tipos não-X [i.e., que não são do tipo X]” (CLOUSER, 2018, p. 2)

chegar à um ponto verdadeiramente comum de princípio entre todas as crenças religiosas, qual seja, a crença em algo que é a realidade primordial e não dependente de todas as coisas. Nesse caso, tem-se como um conceito mais amplo e integrativo de crença religiosa como “uma crença em algo como divino per se, não importa como é ulteriormente descrita, na qual o “divino per se” significa a realidade incondicionada não dependente.” (*Idem*, l. 729)

No esteio das argumentações de Herman Dooyeweerd, argumenta no sentido de que religião seria, para o cristianismo, o conhecimento pré-teórico de Deus. Ao falar conforme a ideia do cristianismo tem-se como pressuposto que há um Deus pessoal que revelou a sua vontade criacional para o mundo através das escrituras. Porém, não é porque o cristianismo parte de um Deus pessoal que a religião necessariamente precisa ter pessoalidade nesse sentido. Dooyeweerd, ao analisar o pensamento teórico, ele percebe que há uma certa raiz religiosa na própria estrutura deste pensamento que vai além daquilo que pode ser que pode ser objeto teórico do homem, nesse sentido, ele entende que há um princípio central que permite o desenvolvimento teórico. O filósofo percebe que a religião, em suma, não está necessariamente ligada à uma divindade pessoal, mas há um fundamento que dá significado à realidade, mesmo sendo ele imanente e passível de análise (DOOYEWEERD, 2018, pp. 167-169).

Esse fundamento emana do Ego humano, estrutura inerente ao homem que aponta para uma significação religiosa, essa significação pode ter relação tanto com uma divindade, representada por um deus, quanto com uma absolutização de um aspecto modal²⁴, representada por uma esfera da vida como a economia, e até mesmo à um objeto inanimado, mas podendo adquirir outras formas não mencionadas aqui. Distinga-se, no entanto, que ele diz que todas as crenças sem exceção são religiosas, mas que todas as crenças tem um fundamento pré-teórico firmado em crenças de realidade não-dependentes e que dão solidez à teoria. Ocorre que a teoria mencionada ainda não foi difundida no meio acadêmico, haja vista que a pretensa autonomia do pensamento constrói uma muralha perante a razão, principalmente no que se refere a pureza de suas considerações, e por isso, resta então continuar com a explicação dos pontos de reflexão para a filosofia atual.

4.2. A AUTONOMIA DA RAZÃO E O PENSAMENTO TEÓRICO

²⁴ Vide p. 38-39

Desde os primórdios da filosofia aristotélica e platônica, percorrendo a filosofia tomista e tendo o seu ápice na *Aufklarung* até mais ou menos metade do século XX, a noção da autonomia do pensamento filosófico havia dominado como um paradigma oculto e inquestionável dos princípios da filosofia, mesmo a despeito de suas diferentes manifestações ao longo da história. Pondere-se que tal visão da autonomia razão está completamente atrelada à um entendimento de que a própria racionalidade significa e descobre todos, ou grande parte dos aspectos da realidade, a partir de uma análise interna e observável de seus padrões e estruturas, sem precisar de outras instrumentos, especialmente no que se refere a uma crença de fé, que atribua algum tipo de significado sobre o mundo experimental. É interessante como se pode fazer uma conexão entre as consequências históricas posteriores à Guerra dos 30 anos e a busca cada vez mais incessante da autonomia do pensamento filosófico.

Sem dúvidas, Descartes influenciou bastante a consolidação desse pressuposto, em sua forma de reflexão, por exemplo, ele rejeitava todas as bases já impostas ao homem e tinha o objetivo de recriar todo conhecimento a partir de sua própria atitude racional. A razão passou a ser compreendida como um ponto de partida imutável e fundamental para a construção de qualquer conhecimento racionalmente válido, de modo que qualquer argumento fundado em um pressuposto confessional de fé é tido como inferior.

A força dessa concepção permaneceu atuando como um verdadeiro juiz sobre tudo que é visto como certo ou errado por um longo período de tempo, sobretudo por nunca ter havido um questionamento incisivo sobre tal pressuposto (DOOYEWERD, 2018, p. 42). Assim, a razão é vislumbrada com um certo romantismo (que aqui nada tem a ver com a escola filosófica) por sua suposta neutralidade quanto ao pressuposto de fé.

Na história breve história da filosofia, Descartes concebia a ideia de um deus racional decorrente do princípio da razão que concebe uma ideia perfeita de um Ser não perecível, e é um princípio de origem para um ser contingente com uma consciência que depende de algo perecível (a matéria que o forma), mas que tem um elemento imortal (a alma racional que pensa) (DESCARTES, p. 38-39).

No fim, Descartes partia do pressuposto que a razão era consistente e possuía padrões lógico-matemáticos, ele também considerava que todos os homens possuíam um “bom-senso” em comum. Assim, para o filósofo, os homens não chegavam em um consenso porque não sabiam conduzir bem sua razão. Deste modo, a primeira etapa do seu método perpassa sobre a consideração de uma verdade que seja clara e distinta, ou melhor, evidente, isto pois as ideias

que são frutos dessa clareza e distinção são tão explícitas na natureza que não é possível questioná-las. É nessa condição que Descartes chega à máxima do “penso, logo existo”, ele pensou que, por mais que tudo que existe fosse uma ilusão, não havia como duvidar que se ele questionou isso é justamente porque ele é um ser pensante. (DESCARTES, 2001, p. 5)²⁵

A ideia de Descartes quanto a Deus, após o seu método que prioriza a dúvida, vinha não simplesmente do que lhe foi ensinado por terceiros ou mesmo pela revelação, mas pela própria consequência da sua reflexão. Quando o filósofo pensava na perspectiva de um ser perfeito depender de um ser menos perfeito há uma repugnância do próprio ato de pensar. Para Descartes, Deus tem uma natureza mais perfeita de todo o mundo, isso porque, para ele, apenas as ideias não seriam superiores a si, de modo que apenas Deus poderia ter colocados centelhas da verdade dentro de si (DESCARTES, 2001, p. 39).²⁶

Posteriormente, pode-se verificar que o projeto da modernidade baseado em Kant e Liebniz é um projeto ainda mais claro de autonomia da razão, visando emancipação da razão em relação à fé. Nesse sentido, grande parte dos filósofos entendem que há um mesmo pressuposto teórico racional, mas conclusões diferentes. O método racional crítico de Kant subsidiou uma filosofia crítica dos pressupostos da razão e serve de base para o pensamento científico, com base na teoria dos juízos possibilitando uma razão hipotética da ciência. Por bem da verdade, Kant não despreza completamente a existência de Deus, mas ele relaciona sua existência com à possibilidade do sumo bem:

Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (ser racional) e a causalidade de um tal ser segundo essa representação de leis é a sua vontade. Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que ela tem de ser pressuposta / para o sumo bem, é um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte o autor) da natureza, isto é, Deus. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do sumo bem derivado (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um sumo bem originário, a saber, da existência de Deus. Ora, para nós era dever promover o sumo bem e, portanto, não era

²⁵ “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm. Assim, não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isso demonstra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é por natureza igual em todos os homens; e portanto que a diversidade de nossas opiniões não decorre de uns serem mais razoáveis que os outros, mas somente de que conduzimos nossos pensamentos por diversas vias, e não consideramos as mesmas coisas. Pois não basta ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem.” (DESCARTES, 2001, p. 5)

²⁶ “seguida, refletindo sobre o fato de que eu duvidava e de que, por conseguinte, meu ser não era completamente perfeito, pois via claramente que conhecer era maior perfeição que duvidarº, ocorreu-me procurar de onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita que eu; e soube, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse, efetivamente, mais perfeita.” (DESCARTES, 2001, p. 39)

só uma autorização, mas também uma necessidade, como demanda ligada ao dever, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, tendo apenas lugar sob a condição da existência de Deus, liga inseparavelmente a pressuposição dessa existência ao dever, ou seja, é moralmente necessário admitir a existência de Deus (KANT, 2016, p. 164, A226).

Assim, o que se observa cada vez mais é a mudança um conceito predominantemente pessoal de Deus para uma perspectiva mais voluntarista, tendo como centro da discussão a ideia do agir moral. A questão da autonomia da razão apartada de um pressuposto de fé é fruto de uma reflexão sobre a causalidade, nestes termos, Joel Klien (2015, p. 226) disserta que a aparição de algo que se autodenominasse Deus surgisse abruptamente na intuição, então poder-se-ia ter a certeza que não era, haja vista a possibilidade de rastrear suas causas e assim não era possível considerá-lo como um ser não causado. Por outro lado, sendo impossível de conceber a divindade como fenômeno, então ele também não pode ser objeto de conhecimento. Sua conclusão, então é que Deus, a liberdade e a imortalidade estão excluídos do campo de experiência, estando também fora da condição de objeto no conhecimento teórico.

Diante do exposto, a filosofia é concebida em uma ordem teórica, cuja diferença de sua reflexão se baseia no método a ser utilizado. A busca de um método racional funcional sempre foi um objetivo perseguido pelos filósofos, entendia-se que “o que as ciências precisavam para completarem-se era, nessa perspectiva, uma disciplina rigorosa que pudesse verificar as credenciais de todas as reivindicações da verdade” (TAYLOR, 2014, p. 14).

No entanto, as questões que se levantam são: Como é possível conciliar a filosofia grega, com a escolástica e com a modernidade e ainda mais com a pós-modernidade? De outra forma, se o pensamento racional é puramente ou parcialmente neutro, por que a filosofia não conseguiu se desenvolver com unicidade a partir ótica racional da autonomia da razão? Deve-se observar que a razão, por si, não é o problema, até mesmo porque ela é uma estrutura natural, que não pode ser simplesmente desconsiderada por uma vontade alheia. Entretanto, a questão que se ele levanta é que toda a razão parte de um pressuposto supraracional que dá significado e sentido a ela, ou não.

No entanto, o que Dooyeweerd, então, vai buscar demonstrar em sua obra “No crepúsculo do pensamento ocidental” que é necessário que se faça uma análise crítica das bases do pensamento teórico que analise os seus fundamentos últimos. O que parece, ao longo da história, é que correntes filosóficas diferentes não conseguem garantir um sentido unívoco

no pensamento teórico, haja vista “a diferença entre pressuposições profundas, suprateóricas²⁷” (DOOYEWERD, 2018, p. 44).

Nesta senda, afirme-se que não é o objetivo do pensador não é reduzir a importância e o papel da filosofia, muito pelo contrário, na verdade, ele se considera um filósofo de ofício e não um teólogo²⁸, de modo que o seu questionamento está relacionado com o melhor exercício do pensamento teórico. Para tanto, esse exercício do pensamento teórico deve ser visto como a oposição “[d]o aspecto lógico do nosso pensamento aos modos não lógicos da experiência a fim de obter uma intelecção lógico-teórica deste último, ao dissociar, de forma analítica, os elementos de sua estrutura modal” (DOOYEWERD, 2018, p. 172).

4.3. A FILOSOFIA COSMONÔMICA E OS TRÊS PROBLEMAS TRANSCENDENTAIS

Entende-se que o problema da autonomia do pensamento teórico não é nada simples, e também não há como desenvolvê-lo completamente no presente trabalho. No entanto, é extremamente pertinente que se entenda o caminho percorrido pelo filósofo holandês no que se refere ao problema que há nos fundamentos do uso da razão como se põe até hoje.

Para a compreensão de seu sistema filosófico e os problemas decorrentes da visão prevalente sobre o conhecimento teórico, a teoria dos aspectos modais é parte central na discussão. Inicialmente, é possível descrever os aspectos modais como “facetas do ser dependente e dinâmico que apontam para além de si mesmos, não sendo de forma alguma autossuficientes.” (KALSBEK, 2015, p. 75) Ou seja, tratam de aspectos fatiados na realidade, que estão imersos dentro do tempo e possuem uma lógica interna própria, chamada

²⁷ James Smith identifica três atitudes teóricas no pensamento de Herman Dooyeweerd, a primeira é a pré-teórica e ordinária, concebida por Husserl por atitude natural, caracterizada pela experiência de estar-no-mundo. A segunda é a atitude teórica, caracteriza pela análise dos aspectos modais que são refratados na realidade. Enquanto a terceira é a atitude suprateórica, que está acima do nível teórico e se remete aos pressupostos que dão sustentabilidade ao filosofar. James K. A. Smith, in: Herman Dooyeweerd, *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: Estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Brasília: Monergismo, 2018.

²⁸ No início do capítulo 5 do Crepúsculo do Pensamento, Dooyeweerd (2018, p. 159) afirma: “Pode parecer uma tarefa perigosa para um não teólogo discorrer sobre a relação entre filosofia e teologia. No entanto, como representante de uma corrente filosófica que alega ter um ponto de partida radicalmente cristão, sou obrigado a fazê-lo; sobretudo porque defendo a opinião de que esta filosofia não deriva seus fundamentos da teologia em seu sentido científico e, portanto, deve ser claramente distinguida desta.”

de núcleo modal. Deste núcleo modal, através do tempo, todas os aspectos modais se relacionam mutuamente, através das analogias²⁹.

A relação dos aspectos modais a partir das analogias permitem que haja uma coerência no pensamento teórico, de modo a estabelecer limites às esferas. Ou seja, cada esfera é soberana dentro dos limites de sua própria área. Podemos elencar os aspectos de sentido em quinze: 1) numérico, que trata de quantidade; 2) espacial, que trata de uma extensão continua do corpo; 3) cinemático, que trata do movimento; 4) físico, que trata da energia; 5) biótico, que trata da vida; 6) sensitivo, que se vincula ao sentimento; 7) lógico, que funciona a partir da distinção; 8) histórico, que se refere ao poder formativo e criativo; 9) linguístico, que opera a partir do significado simbólico; 10) social, que se refere as relações pessoais; 11) econômico, vinculado à administração de recursos escassos; 12) estético, associado à harmonia; 13) jurídico, que funciona a partir da ideia de retribuição; 14) moral, que está relacionado com o exercício do amor ao semelhante; 15) pístico, que é o aspecto da fé, da convicção firme (KALSBECK, 2015 p. 88).

Apesar dessa ter sido a divisão elaborada por Dooyeweerd, sua filosofia é considerada como aberta, como bem aponta Vasconcelos (2021, p. 27) de modo que é possível que existam e sejam acrescidos outros aspectos modais, mas nunca pode haver uma diminuição dos quinze que foram propostos por ele, sob pena haver uma redução da realidade.

Na perspectiva Dooyeweerdiana, há uma particularidade quando se refere à estrutura da razão, pois o filósofo a considera como sendo completamente corrompida após a Queda. Diante dessa estrutura, o homem não cria as leis naturais como pensam alguns, mas descobre essas leis conforme o que foi estabelecido por Deus, isso porque todas as coisas estão submissas a soberania do Criador³⁰. Vale salientar que essas leis não estão restritas ao decálogo, ou seja, aos dez mandamentos. Segundo Hedben Taylor, elas

devem ser vistas primariamente como ordenanças e uniformidades universais que abarcam a direção em todos os seus aspectos enquanto princípios estruturais constantes que possibilitam coisas e eventos individuais. Seu caráter ontológico é assegurado porque não estão fundamentadas na consciência subjetiva, mas por terem sido criadas por Deus (TAYLOR, 2014, p. 30).

²⁹ É possível conceber as analogias como o coletivo de antecipações e retrocipações entre as esferas de modalidade. As analogias conectam as diversas esferas modais e apontam para uma congruência da realidade, pois todas são interdependentes entre si.

³⁰ Essa é a ideia que deu origem ao termo “cosmonômico”, que une o universo (cosmo) e a lei (nomos) em uma sintonia constante.

Os aspectos da realidade são divididos conforme a sua estrutura interna, e representam uma refração da soberania de Deus sobre o tempo cósmico. Dooyeweerd faz a seguinte analogia para explicar a relação dessa soberania: “a luz do sol é refratada por meio de um prisma, e esta refração é percebida pela visão nas sete cores bem conhecidas desse espectro.” (DOOYEWERD, 1969, p. 28) Nesse sentido, Deus é a luz do sol que age no tempo, e estabelece as diversas leis da realidade, que são passíveis de ser conhecidas pelos homens. Deste modo, a análise do significado das coisas só faz sentido quando se leva em conta todas as cores refretadas em conjunto, como uma totalidade provinda da ação de Deus.

Dooyeweerd combateu de maneira incisiva qualquer tipo de reducionismo da realidade à uma determinada esfera, sua preocupação com a coerência permitiu com que ele criasse um sistema coeso, que relaciona os aspectos modais. A coesão entre as esferas era tão importante quanto a distinção entre elas, e apesar de haver divergência quanto ao número de esferas existentes, a maioria das distinções foram ostensivamente fundamentadas no livro “A New Critique of Theoretical Thought”.

Neste esteio, a filosofia tem um papel fundamental para o pensamento teórico, pois é dela a responsabilidade de identificar essa coerência das ciências em prol da correlação entre os aspectos da realidade. Não obstante, cabe a ela também formular uma crítica do pensamento teórico, que ele defende que seja uma crítica transcendental do fazer teórico. Tal crítica se refere a uma investigação profunda e “genuinamente crítica em relação às condições universalmente válidas que tornam a atitude teórica possível e que são requeridas pela estrutura intrínseca dessa atitude.” (DOOYEWERD, 2020, p. 11) Ele chama essa investigação de crítica transcendental³¹. A crítica transcendental não pode ser confundida com a crítica teológica transcendente, pois esta tem seu método baseado na oposição das conclusões filosóficas ao crivo das Escrituras Sagradas, enquanto aquela toca “a natureza interna e a estrutura intrínseca da atitude teórica humana” (*ibidem*).

A partir de sua forma de conceber a realidade, identificou-se três problemas considerados cruciais para a possibilidade do conhecimento filosófico, quais sejam:

1) A antítese teórica entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos de nossa experiência correspondem à estrutura integral do horizonte de nossa experiência e, portanto, à estrutura da realidade empírica?

³¹ O método de Dooyeweerd não pode ser confundido com Immanuel Kant (1724 – 1807), nem com o de Husserl (1859 – 1938).

2) Sob qual ponto de vista os aspectos de nosso horizonte de experiência — que foram separados e opostos entre si na antítese teórica — poderão ser reunidos numa síntese teórica?

3)Como é possível essa autorreflexão crítica, essa direção concêntrica do pensamento teórico em direção ao eu, e qual é sua origem?

Nesse caso, o centro da problemática envolve a relação antitética do aspecto lógico com os aspectos não lógicos da realidade, o que se concebe como sendo a relação *Gegenstand*. Apesar de tal relação ter seu princípio mais claro na filosofia da ideia de lei, não há como ignorar a existência dos aspectos modais, pois é a partir da diversidade de sentidos que se permite fazer a distinção teórica tão cara para a filosofia. Dooyeweerd vai assegurar que é apenas através dessa distinção que se pode tornar possível a existência de ciências especiais e suas respectivas investigações (DOOYEWERD, 2020, p. 16).

Doutro norte, ele distingue ainda que na experiência ingênua, ou seja, pré-teórica, o indivíduo observa a realidade de maneira integral, sem identificar de maneira clara a multiplicidade dos aspectos modais que lá estão envolvidos, de modo que é apenas na análise teórica, envolvida na oposição do aspecto lógico ao não lógico, que há uma ciência especial e sua respectiva análise, possuindo um caráter intencional. (*Idem*, p. 19-20)

No entanto, a existência da antítese teórica apenas consegue abranger a compreensão das ciências de maneira apartada, a partir de uma análise fragmentada da realidade, o que não é suficiente para fundamentar uma síntese a partir disso. Afinal, se torna necessário elaborar uma teoria que permita a congruência de todos os aspectos em uma síntese teórica, e é objetivo da filosofia fazê-lo, para que as relações entre os aspectos não se autoexcluam, como ocorrem nos fundamentos distintos do biologismo e do historicismo, por exemplo.

E a questão que se levanta é: como pode ocorrer essa síntese? Qual o ponto de congruência? A tendência de responder essa pergunta com uma referência imanente é a solução que torna o dogma da autonomia do pensamento teórico uma realidade inescapável. Diante disso, o que habitualmente ocorre é a absolutização de um aspecto modal como sendo o fundamento e referência para explicação de todo o pensamento teórico.

Dooyeweerd observa que Kant certamente discerniu a ausência de crítica quando há uma absolutização uma síntese teórica especial, mas também aponta o suposto erro de filósofo de Konisberg ao tentar encontrar na própria razão teórica um ponto de síntese que não cometesse o erro mencionado anteriormente (*Idem*, p. 30), de modo que, assim, Kant chega à conclusão que esse ponto de partida para uma síntese teórica é a própria direção concêntrica

do pensamento em direção ao eu, ou melhor, o eu lógico transcendental. (*Idem*, p. 31-32) Em síntese, Dooyeweerd conclui que

Kant enfatiza que dessa noção lógico-transcendental, "eu penso", nem um iota' de autoconhecimento pode ser conquistado, uma vez que nosso conhecimento está restrito aos fenômenos sensorialmente perceptíveis no tempo e no espaço, que são o próprio objeto do eu lógico. Mas Kant teve sucesso em apresentar um verdadeiro ponto de partida da síntese teórica dentro do aspecto lógico do próprio pensamento? A resposta deve ser negativa. Vimos que o ponto de referência da síntese teórica não pode ser encontrado na antítese teórica entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos da experiência que constituem o problema da inquirição analítica. Todavia, o sujeito lógico-transcendental de Kant é concebido exatamente como o polo lógico-subjetivo dessa antítese. Como tal, ele nunca poderá ser o ponto de referência da nossa experiência na ordem temporal, com sua diversidade de aspectos modais. O "cogito" no qual Kant tem seu ponto de partida não pode ser meramente uma unidade lógica, pois implica a relação fundamental entre o ego e seus atos de pensamento, os quais de forma alguma são idênticos. (DOOYEWERD, 2018, p. 66)

Dessa maneira, o centro do argumento é que há uma correlação entre o aspecto lógico e o próprio sujeito que pensa, de modo que se torna inviável conceber o eu como ponto de referência, a partir de uma análise puramente teórica, primeiro porque não o aspecto lógico e o aspecto da percepção sensorial não podem gerar um ao outro e segundo porque o "eu" não possui sentido em si mesmo. Diante dessa última premissa, se não há como conceber uma síntese a partir do próprio pensamento teórico, resta apenas a alternativa de que essa síntese deve apontar para algo que fora de si, ou seja, para o *centro religioso da existência humana*, que é identificado como sendo o próprio Deus. (DOOYEWERD, 2020, 32-37)

Assim, sintetizando o conceito de religião concebido por Clouser e a investigação teórica realizada por Dooyeweerd, pode-se chegar à conclusão que o pensamento teórico possui algum pressuposto que não possui compromisso racional, mas sim suprateórico, ou seja, que vai além dos limites teóricos e adentra no campo dos compromissos da fé, onde a absolutização de um aspecto modal ou concepção de um deus produzem sentido para a síntese teórica (DOOYEWERD, 2018). Desse modo, à medida que o ponto de partida varia, variam também as conclusões decorrentes deles. Quando se fala de ciência, por exemplo, na maioria das vezes há um pressuposto inerente de fé, que direciona a pesquisa à uma determinada direção. Como Michael Polanyi mesmo pontua,

nenhuma afirmação científica é absolutamente válida porque está sempre presente alguma suposição básica cuja aceitação representa um ato arbitrário de fé. A arbitrariedade prevalece uma vez mais quando o cientista escolhe

endereçar a pesquisa para uma direção em vez de outra (POLAYNI, 2003, p. 91).

O exemplo que o cientista dá no livro remete aos absurdos cometidos por alguns cientistas soviéticos, que incluiu o idealizador do projeto I. V. Michurin (1855-1935), ao rejeitar as posições darwinistas por considerá-las uma “ciência burguesa”. Ou seja, houve uma rejeição arbitrária de uma linha científica, simplesmente porque esta estava associada à uma perspectiva considerada burguesa, de modo que uma sociedade comunista não poderia se utilizar de tais perspectivas, ainda com sólidas comprovações científicas. Nesse caso, destaque-se que a ciência não é viabilizada a partir de uma esfera autônoma de soberania, mas é totalmente dependente da crença de fé e do resultado procurado por aquele que a financia, nesse caso concreto, era direcionado pelo Governo Russo. O direcionamento de fé pode questionar até mesmo os estudos científicos mais sólidos. (*Ibidem*)

Nesse ponto, existe um problema grave que impede a existência de um debate realmente justo, primeiro porque assuntos como Estado e política, intolerância religiosa e Estado Laico estão imbuídos de pressupostos supra teóricos, que não podem ser provados, segundo porque esses temas são sempre discutidos como se fossem apenas discordâncias teóricas, que partem do mesmo dogma da autonomia da razão. Mas o questionamento que deve ser feito mais uma vez é: se todos os filósofos partem da razão teórica para solução de problemas filosóficos, como as soluções não são efetivas em resolver as questões filosóficas mais profundas?

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. Mas a situação factual é bem diferente. Um debate entre tendências filosóficas fundamentalmente opostas entre si em geral resulta em um raciocínio contraditório, pois não são capazes de penetrar até os verdadeiros pontos de partida umas das outras (DOOYEWERD, 2018, p. 44).

Basta tomar como exemplo o cientificismo e historicismo, trazendo à tona conflito que há entre o motivo-base natureza (determinista) e a liberdade (subjetivista), onde ambos não conseguem entrar, de forma alguma em um consenso, justamente porque partem de pressupostos completamente conflitantes. Reitere-se que a fala de Dooyeweerd que aponta para a necessidade de ponto fixo no desenvolvimento de qualquer filosofia, e esse ponto fixo será, em sua circunstância, sempre religioso. O objetivo de Dooyeweerd, nesse ponto, é levantar um problema crítico que mascara o próprio desenvolvimento da filosofia. Essa

argumentação possui um paralelo muito intenso com a crítica feita pela pós-modernidade a modernidade em si.

A pós-modernidade auxilia nesse sentido pois traz uma enorme crítica à essa forma de pensar a razão. Ela é fruto de uma falta de fé desse grande ‘poder’ da razão e na possibilidade do progresso proposto pela modernidade, principalmente pelas catástrofes ocasionadas pelas duas guerras mundiais que mostraram que a razão muitas vezes pode ser utilizada para fins destrutivos e nocivos à humanidade. Segundo Reichow (2019), os teóricos da pós-modernidade entendem que o cosmos não está caminhando para lugar algum e também não há interesse em saber de onde se veio. As compreensões sobre a ausência de fundamento para a explicação da realidade são sustentadas pela ideia que tudo que existe são discursos de poder disputando espaço para prevalecer uns sobre os outros.

Doutro norte, o niilismo³² acaba sendo um contraponto contra a autonomia da razão, principalmente porque seus pressupostos não consideram a própria razão como sendo confiável. Em outras palavras, o niilista não tem fé na razão, porque não crê que seja empiricamente possível demonstrar a confiabilidade dela. Desse modo, até mesmo o fazer científico é questionado, pois “a zona cognoscível do mundo, elaborada pelas ciências da natureza, com inclusão do próprio corpo humano é o domínio da representação” (PEREIRA, 1990, p. 139)

Schopenhauer refere-se a um provérbio chinês que diz que a representação

é a Maia, o véu do engano que vela os olhos dos mortais e deixa ver um mundo de que se não pode dizer que existe nem que não existe, porque é semelhante ao sonho, ao brilho do sol na areia, que o viajante, ao longe julga ser água ou à corda abandonada, que ele toma por uma serpente (SCHOPENHAUER apud PEREIRA, 1990, p. 140).

Para o filósofo, então, toda a visão da realidade não está firmada no conhecimento da coisa em si, mas apenas na representação daquilo que é passível de ser visto. Mas o que garante que essa representação é real e verdadeira? Não se trata de uma deslegitimização da razão, pelo contrário, busca-se demonstrar que tudo é dado, seja a razão, as leis naturais, e até mesmo as próprias funções biológicas precisam incorporados como estruturas coerentes a partir de uma crença que não pode ser provada empiricamente. Descartes percebeu isso

³² Neste caso, deve-se atentar especialmente a questão da descrença em toda a explicação racional de sentido. O pressuposto fundamental é que o nada é a explicação de tudo. De certo modo a crença no nada é a libertação de tudo que possa dar direção ao ser, a verdade é que essa compreensão acabou dando mais ênfase ao pessimismo e incentivando mais pessoas a tirarem a vida.

quando elaborou sua máxima “cogito ergo sum” no momento em que tomou o fazer filosófico como possível e a realidade como cognoscível.

Assim, é necessário pensar que todas as leis, sejam naturais ou racionais, carecem de algum fundamento inicial que exige fé. A compreensão puramente racional como pensada por Kant não pode ser tratada como verdade se as pressuposições de sua teoria quanto ao Ego não forem consideradas como ponto de partida último. Não há experimento empírico algum que seja capaz de demonstrar que a razão é realmente válida e capaz de ser conclusiva no aspecto imanente, até mesmo as leis precisam de uma pressuposição de fé futura, porque é preciso que se tenha certeza que elas continuarão da mesma forma independente de qualquer alteração externa. Ademais, se o acaso do *Big Bang* alterou consideravelmente a estrutura do universo de maneira abrupta, como pode haver tanta certeza que assim se manterá constantemente infinitamente?

O que a tradição da filosofia cosmonômica busca explicar, nesse sentido, é que todo indivíduo possui um ponto de partida último que fornece o sentido de todas as outras coisas. Pode-se dizer também que a cosmovisão de um indivíduo é direcionada por um hiper-bem que guia sua razão e seus desejos. Charles Taylor diz que:

O bem mais elevado não somente é situado acima dos outros bens reconhecidos da sociedade, como pode por vezes refutá-los e rejeitá-los. [...] O novo bem mais elevado não é somente erigido como um padrão base no qual outros bens comuns são julgados, mas também muitas vezes altera de forma radical nossa visão de seu valor, em alguns casos tomando o que era antes um ideal e rotulando-o como uma tentação (TAYLOR, 2013, p. 93).

Dessa maneira, após compreender a necessidade de ser mais crítico com o conceito de religião que esteve sempre em prevalência no senso comum e até mesmo na academia, assim como fazer uma nova reflexão sobre os fundamentos pré-teóricos do pensamento humano, resta então entender como fica o papel do Estado quanto ao aspecto pístico, à despeito da ausência de neutralidade religiosa dos sujeitos, bem a distinção que não permite que o Estado seja confundido com a igreja e vice-versa.

5. DA DISTINÇÃO ENTRE A RELAÇÃO POLÍTICA/RELIGIÃO E ESTADO/IGREJA

Buscou-se demonstrar, até então, a existência de paradigma da neutralidade religiosa que não parece, segundo Dooyeweerd, condizer com a realidade. Nesse sentido, deve-se pensar de uma forma bastante honesta que todo pensamento político tem sua gênese em um pressuposto que não pode ser provado, em uma crença em uma realidade não dependente, conforme prefere conceituar Roy Clouser. Tal concepção teórica permite afirmar que há uma impossibilidade lógica de existir neutralidade no pensamento político quanto as questões religiosas, de modo que se torna impossível fazer uma separação completa quando se trata do pensamento teórico.

Superada esta questão, é importante que se considere que a relação entre política e religião não deve ser utilizada como analogia para justificar uma união institucional entre Igreja e Estado, pelo contrário. João Calvino já defendia a existência de finalidades e funções diferentes entre as instituições, sendo essa necessidade de distinção predominado na filosofia cosmonômica.

Assim, nesta seção, haverá uma descrição bastante pertinente sobre a relação entre a Igreja e o Estado concebida na Idade Média analisando de forma geral alguns momentos que levantaram essa problemática e como houve um notório desequilíbrio quando ambas as instituições buscaram o domínio em uma esfera similar de poder. Logo em seguida, buscar-se-á fazer uma análise mais minuciosa dessa relação entre a Igreja e o Estado sob a luz da filosofia cosmonômica, e demonstrar como as distinções formuladas por Herman Dooyeweerd são capazes de estabelecer uma fronteira segura entre as instituições, a partir da ideia central das esferas de soberania e com o propósito de ilustrar a distinção prática da teoria política cristã que fortalece o estado laico.

5.1. DOS PROBLEMAS DA RELAÇÃO IGREJA E ESTADO NA IDADE MÉDIA

De uma maneira prática, uma compreensão equivocada da diferença entre Igreja e Estado causou tremendos choques ao longo da história, até pela própria conjuntura binária existente a Idade Média (590 a 1517 D.C.). E nesse aspecto, deve-se citar brevemente um acontecimento no séc. XII que sem dúvidas foi significativo pra melhor visibilidade dos problemas dessa estrutura: A reforma Gregoriana. Nesse caso, deve-se considerar as

peculiaridades da conjuntura política da época, até mesmo porque essa não se assemelha nem um pouco com a estrutura do Estado Moderno.

Alguns estudiosos como GUIMARÃES (2009) ponderam que o século XII é um período importante para o Papado, porque traz grandes modificações em seu poder. Nesse sentido, muitos vão defender que há um firmamento da plenitude do poder do Papas (STREFLING, 2002, p. 414). Segundo eles, é por causa de conexão forte entre o poder clerical e laico³³ que houve uma tentativa de ampliação do poder do Papa com objetivo que este alcançasse o poder absoluto nessa esfera temporal (SALLES, 2011). Um dos instrumentos utilizados pelo Papa para fazer essa sobreposição foi o *Dictatus papae*, uma epístola com 27 preposições elaborada pelo papa Gregório VII, que estabelece: “12 - A ele é lícito depor o imperador”³⁴. Até hoje há uma tendência de demonizar essa ação por si, mas a história sempre deve apresentar os dois lados, e o fato é que essa reforma é fruto de uma intervenção oposta ocorrida anteriormente: a intromissão dos Reis nos assuntos eclesiásticos. O historiador Bruce Shelley (2018, p. 203) comenta pouco antes no século XI já estava havendo um conflito entre a Igreja e o Estado por causa da investidura leiga, onde os senhores reais e os reis estavam controlando a investidura dos Papas. Essa perspectiva coaduna com os comentários de Georges Duby, que relata o enfraquecimento tanto da instituição real quanto da episcopal fez com que ambas as instituições desmoronassem juntas. O que ocorreu, posteriormente, no entanto, foi o controle das eleições episcopais pelos reis, ocasionando “intrigas, os tráficos de influência, a corrupção na escolha dos prelados, aquilo a que se chama de simonia [...], tal como as epidemias e as fomes.” (DUBY, 1994, p. 197) A menção este fato histórico tem o objetivo de mostrar que a falta de distinção entre as instituições realmente foi danosa para todos, visto que estabeleceu uma disputa entre instituições distintas sobre a mesma esfera de soberania. Mesmo ao haver Papas posteriormente que defendiam essa diferenciação entre as instituições e compreendiam plenamente as diferenças entre o poder secular e sagrado³⁵ como o Papa Gelásio II, cujas ideias não foram suficientes para consolidar essa visão e o conflito pelo poder perdurou enquanto o sistema binário prevaleceu.

³³ Há uma tendência a diferenciação entre cristãos e laicos naquela época. O termo faz sentido até mesmo pela prevalência do cristianismo governos.

³⁴ Registrum Gregorii VII, MGH, Ep.Sel. II, n. 55a

³⁵ “Tal como na basílica, os clérigos têm o seu lugar e a sua função, e os laicos os seus também, fora da igreja, devem manter-se separados, nos diferentes lugares e funções... Cabe aos laicos ocuparem-se somente de assuntos seculares, aos clérigos de assuntos eclesiásticos; de maneira que é interdito aos clérigos imiscuírem-se nos assuntos seculares e aos laicos nos assuntos eclesiásticos.” GELÁSIO. III, 29, PL 143, 1.188-1119 apud DUBY, 1994, p. 232.

Nesse contexto conflituoso, a filosofia foi se estruturando de maneira mais densa no séc. XIII, mas sem perder a essência da conexão entre Igreja e Estado, e tendo como principal Influência Tomás de Aquino (1225 – 1274). O filósofo medievo, observando que o islamismo havia se fortificado ao adequar para determinados conteúdos da filosofia grega, e percebendo a força que ganhava os escritos do médico e filósofo Averróis (1126 – 1198) por trabalhar nesses termos, compreendeu que também havia a necessidade fortalecer a filosofia católico-romana e optou, da mesma forma, para uma adaptação da filosofia do Estagirita aos termos do cristianismo (SHELLEY, 2018, p. 225).

No que se refere propriamente à filosofia tomista, já houve, no capítulo I, uma introdução desta, mas vale rememorar que na análise de Dooyeweerd, a estrutura central do catolicismo romano está baseada em um dualismo entre natureza e graça, que comprehende a realidade em dois plenos: Natural (presente no conhecimento da natureza a partir da razão) e sobrenatural (Que se refere a estrutura divino e mais elevado, vinculado à fé, a graça). Nessa perspectiva, o Estado seria capaz de trazer a ordem natural das coisas, por causa de sua possibilidade de conhecimento da lei natural disponível pela razão, mas por outro lado, ficaria incompleto, pois a esfera particular da graça só poderia ser alcançada a partir da revelação do próprio Deus. O Estado, portanto, precisaria do auxílio da igreja, pois apenas esta tinha a chave do conhecimento sobrenatural. Ao longo do tempo, no entanto, é notório que essa relação entre o Monarca e o Papa não poderia ser harmoniosa enquanto ambos disputassem a esfera do poder temporal. Na análise de Santos (2009, p. 417) sobre os processos dos templários na França entre os anos de 1307 a 1312, que serve como um exemplo dessa tensão, menciona que as competências institucionais, concebidas tanto com a questão jurídica, quanto com a função emanada de Deus eram utilizadas para subsidiar os atos praticados. Deste modo, enquanto o Rei e seus agentes questionavam os artigos do direito canônico com o objetivo de encontrar brechas que os dessem fundamento para assumir o comando, enquanto os últimos se fundamentavam na legislação eclesiástica para que o papa mantivesse sua autoridade sobre os processos.

No que se refere a essa visão posterior, é interessante considerar que, ao mesmo tempo que a Igreja evocava para si a competência de também participar do Governo da sociedade, sua compreensão de uma lei natural que não precisava de qualquer “influência religiosa” criava um terreno fértil para que a supervalorização da razão viesse a desconsiderar completamente qualquer tipo de lei que pudesse ser considerada divina. A estrutura católica, por exemplo, distingue os aspectos da razão e da fé como suplementares, onde a razão é a

base para o conhecimento natural. Em Aquino, a razão não é totalmente afetada pelo pecado, e por isso possui uma independência que a permite conhecer a ordem natural, de modo que a sua justificação é baseada em um enxerto das visões aristotélicas de ética e política. (TAYLOR, 2014) A consequência já mencionada dessa cosmovisão foi a modificação do motivo-base natureza e graça para natureza e liberdade. No entanto, em contraponto à visão de Aquino, João Calvino lançou as bases de uma boa relação entre a Igreja e o Estado.

5.2. A NOVA ORDEM LEGAL À LUZ DAS ESFERAS DE SOBERANIA: A VERTENTE CRISTÃ SOBRE A RELAÇÃO ENTRE A IGREJA E O ESTADO

João Calvino, na sua Obra Prima “As institutas”, deixa claro que o objetivo primordial dele era fazer uma distinção exata entre as finalidades e papéis da Igreja e do Estado. A manifestação do Governo Civil tem um objetivo primordialmente temporal e material, enquanto a manifestação do Reino espiritual de Deus tem o foco na eternidade e na transcendência divina. Apesar disso, Calvino aponta que não há incompatibilidade inerente entre as instituições, pelo contrário, em ambos os casos deve-se haver uma busca por harmonia, de modo que o governo civil, representado pelo Magistrado³⁶, deve ficar responsável pela proteção das leis e pelo governo do povo, enquanto a Igreja é detentora da autoridade espiritual concebida por Deus.

Para o reformador genebrino, o governo civil não é o mesmo do reino interior de Cristo, no entanto, não se pode dizer que seja contrário a ele. Em sua concepção, há um início do reino espiritual na terra como uma prelibação do que já de vir nos céus, mas que não é objetivo do governo temporal trazê-lo, e assim ele comenta que:

o objetivo do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e religião em sua pureza, o estado da Igreja em sua integridade, levar-nos a viver com toda justiça, segundo o exige a convivência dos homens durante todo o tempo que vivemos entre eles, instruir-nos numa justiça social, fomentar a harmonia mútua, manter e conservar a paz e tranquilidade comuns, coisas essas que reconheço serem supérfluas, se o reino de Deus, como ora se acha entre nós, extingue a presente vida (CALVINO, 2006, p. 452-453).

³⁶ Segundo Calvino, o consenso de sua época do governo civil envolvia: “o magistrado, que é o defensor e guardião das leis; as leis, segundo as quais ele governa; o povo, que é regido pelas leis e obedece ao magistrado. Vejamos, pois, em primeiro lugar, quanto à própria função do magistrado, se porventura seja vocação legítima e aprovada por Deus, de que natureza é o ofício, quão grande é o poder; em seguida, de que leis um governo cristão deva ser constituído; então, finalmente, que benefício resulte das leis ao povo, que se deva obediência ao magistrado. - Calvino, J. (2006, Edição Clássica, Vol. 4, p. 454). São Paulo: Editora Cultura Cristã.

É mister ponderar que não há interesse algum de Calvino em exterminar à ordem civil existente, pelo contrário, ele manifesta claramente que a necessidade de um governo não é menor que a própria necessidade dos elementos mais básicos da vida como água, pão, sol e ar (Calvino, 2006), frisando principalmente a necessidade do governo em dar sossego público, direito à propriedade e justeza nas negociações.

Posteriormente à abertura dessa visão por Calvino, que tinha mais enfoques teológicos, foram surgindo as bases de uma teoria política que compreendesse as diferentes esferas de soberania presentes na realidade era formulada, de modo que se destaca o jurista calvinista Johannes Althusius (1557, ou 1563 - 1638) em 1603. Em sua obra “Política”, já se representava um forte contraponto à visão absolutista crescente com Bodin e à visão dualista encabeçada por Aquino, pois fundava-se na reflexão de uma sociedade que reconhecia a ordem divina e era capaz de diferenciar as múltiplas esferas sociais que possuíam uma lei própria (Dooyeweerd, 2014, p. 104). Nesse sentido, Althusius fomenta a crítica quando aduz que

se a lei (*lex*) e a liberdade em relação a ela por parte do poder supremo são aceitas nesse sentido, reconheço o julgamento de Bodin, Petrus Gregorius, Cujas, Doneau, e outros juristas. Porém, de forma alguma, pode esse poder supremo ser atribuído ao rei ou aos optimates, como Bodin se esforça ardente mente em defender. Ao contrário, ele só pode ser acertadamente ser atribuído ao corpo de uma associação universal, a saber, a uma comunidade ou reino, ou aos seus integrantes (ALTHUSIUS, 2003, p. 182).

As ideias de Althusius já manifestavam a defesa de um poder do povo e não concentrado em um indivíduo, assim como sinalizavam uma distinção entre os diferentes tipos de instituições e associações no que se refere à sua finalidade, é notório quando ele diz “os membros de uma comunidade local são as diversas associações privadas de família e *collegia*, não os membros individuais das associações privadas” (*Idem*, p. 137). A defesa de diferenças de natureza teleológicas dos agrupamentos humanos permitia que Althusius formulasse conceitos de ciência política extremamente relevantes até mesmo para os tempos atuais, pois estavam baseados em uma ideia de diferenciação que só seria consolidada muitas décadas depois. Diante dessa visão, o grande pensador político conseguiu estabelecer parâmetros diferenciar a comunhão universal simbiótica eclesiástica da secular. A tabela abaixo deixa claro o que se quer explanar quanto as ideias mencionadas.

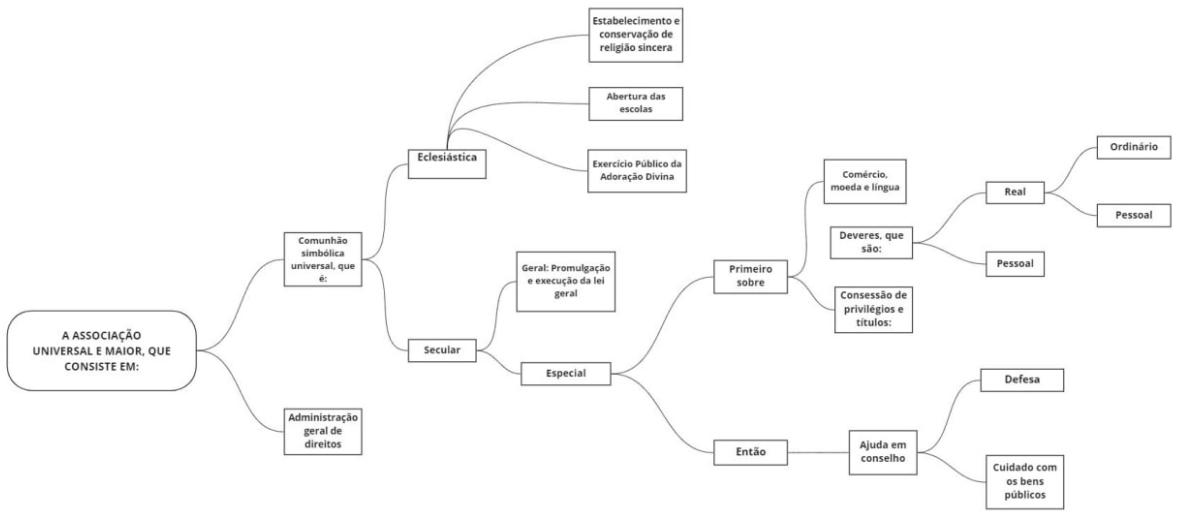


Tabela – (ALTHUSIUS, 2003, p. 80)

Após as contribuições de Althusius, Abraham Kuyper (1837-1920) foi fundamental para o desenvolvimento de uma teoria política abrangente e plural, que impactou principalmente os Países Baixos no século XIX. Sua versatilidade pode ser observada pela imensa quantidade de setores que ele transitou, tendo impactos significativos no jornalismo, fundando um jornal chamado “*De Standaard*” (1972), no ativismo político, fundando o Partido Antirrevolucionário (1879), na educação, fundando a Universidade Livre de Amsterdã (1880) e no governo local, assumindo o cargo de Primeiro Ministro dos Países Baixos (1901 - 1905), sendo esses seus feitos mais notórios.

No entanto, a contribuição mais importante de Kuyper para o tema em comento é o conceito de esferas de soberania. Nesse sentido, ao palestrar as famosas *Stone Lectures*, o estadista deixou claro seus posicionamentos quanto à importância da liberdade e da necessidade de se colocar cada aspecto da vida em seu lugar. O Estado é visto como aquele que é soberano sob a esfera política (KUYPER, 2014, p. 86), no entanto, essa esfera política é apenas uma das esferas e não detém o controle sobre nenhuma outra, ao contrário do que pensavam os absolutistas, para Kuyper (1880) a Soberania suprema está fora do alcance do homem e pertence somente a Deus, em suas palavras, ele aponta que sem a ideia de ““Esfera de Soberania” , o estado tem um papel ilimitado, dispende de pessoas, suas vidas, seus direitos, suas consciências, e até mesmo suas crenças.” A percepção do pensador é que a ausência de distinção entre áreas soberanas por sua própria natureza poderia gerar um estado-

deus, que não toleraria outros deuses além de si mesmo, gerando problema para a liberdade que ele tanta estima. Assim foi na época de Julio César, Augusto, entre outros líderes que evocaram para si a soberania e divindade (KUYPER, 1880, p. 4).³⁷

O combate de kuyperiano à soberania estatal provinha de uma certeza que a única soberania existente era a divina, apenas perante ela que todas as outras esferas, cuja a estatal é apenas uma delas, deveriam se curvar. Vale salientar que tal posição não representa uma ode à desobediência civil, nem mesmo a desconstituição da autoridade estatal, até mesmo porque Kuyper acreditava que o Estado é mais que necessário para a contingência da maldade da natureza humana, e sim a defesa de um conjunto de crenças e valores que deem ênfase à liberdade e à dignidade humanas (*Idem*, p. 5).

Não obstante tal conclusão, o pensador tinha uma visão muito clara sobre a Igreja ocupar uma esfera específica de soberania, que não poderia ser equiparada ao poder temporal do estado. Tal questão é exposta com um exemplo muito claro de como, na Idade Média, havia uma equiparação do conceito de Igreja Universal de Cristo³⁸ à própria instituição Católico-Romana vinculada ao poder estatal, o que tornava impossível qualquer divergência aos conceitos centrais formulados por aquela instituição, tratando todos que discordavam como hostis à fé verdadeira. Nesse sentido, Kuyper considera que foi o próprio calvinismo que quebrou essa visão monolítica eclesial (KUYPER, 2014, p. 107). Assim, pode-se deduzir que a existência de um poder terreno que vinculasse as instituições causava um desequilíbrio na soberania das esferas, limitando a liberdade de crença que não se restringe ao cristianismo.

5.3. UMA DIFERENCIACÃO ENTRE A IGREJA E O ESTADO A PARTIR DA FILOSOFIA COSMONÔMICA

Na sequência, cabe aprofundar ainda mais a posição da filosofia cosmonômica quanto ao assunto, pois quando se fala da existência de pressupostos religiosos permeando todo pensamento teórico, inclusive o próprio agir político, há o risco de haver uma má-interpretacão que justifique a defesa de um Estado absoluto e teocrático. Portanto, faz-se mister analisar a maneira como essa corrente de pensamento diferencia o Estado da igreja,

³⁷ "Insofar as feasible", for God's Sovereignty over that which is above is outside of man's reach; His Sovereignty over nature is outside of man's power; His Sovereignty over destiny is outside of man's disposal. But for the rest, yes, without "Sphere Sovereignty", the state's unlimited rule; disposing of persons, their life, their rights, their conscience, and even their faith.

³⁸ O conceito de Igreja Universal nada tem a ver com a denominação que existe hoje, mas com o conceito teológico que todos os creem fazem parte de uma igreja invisível e eterna unida por um elo espiritual.

levando em conta, principalmente, o papel do pressuposto de fé em suas respectivas constituições.

Destarte, na teoria de Dooyeweerd, o Estado e a Igreja são definidos como instituições³⁹ que fazem parte de uma ordem espontânea e natural⁴⁰. Vasconcelos (2021) observa que o que é predominante e distintivo de uma instituição é o seu caráter não-voluntário, ou seja, cuja membresia não é simplesmente uma vontade individual. Tal questão é concebida como uma estrutura da criação que estabelece a existência dessas instituições como parte integrante e inevitável do desenvolvimento social das sociedades organizadas, incluídas na modalidade histórico-cultural (KALSBEK, 2015, p. 208). Não obstante, é possível explicar a ausência inicial destas organizações nas sociedades primitivas, haja vista indiferenciação dessas estruturas sociais, em contraponto, à medida que o desenvolvimento histórico ocorre há um desvelamento cultural na expressão dessas estruturas (DOOYEWERD, 2015, p. 97). Neste contexto, cabe analisar os pontos centrais na qualificação do Estado pelo filósofo holandês.

Primeiramente, o Estado deve ser observado de maneira integral, devendo-se descartar a existência de um reducionismo que qualifique o estado exclusivamente sob o aspecto histórico, como se tem predominado atualmente, pois tal classificação seria insuficiente para entender a complexidade da instituição. Isto se dá pelo fato de que o Estado em si é uma estrutura de individualidade envolvida em uma multiplicidade de aspectos modais. Explique-se que a estrutura de individualidade é a ordem criacional que diferencia as coisas umas das outras, nesse sentido, Wolters (2014, p. 134-135)⁴¹ pontua que ela está no lado-lei da realidade, cujo objetivo é indicar uma “ordem estrutural para a existência de entidades individuais”. Nesse sentido, toda estrutura de individualidade está imergida em uma estrutura modal, que é compreendida como a união e correlação entre os aspectos modais, concebendo a ideia principiológica da universalidade das esferas, que aponta a coerência inquebrantável

³⁹ Há uma particularidade na compreensão Dooyewerdiana no que se refere ao conceito de instituição, haja vista que não é uma nomenclatura genérica como se observa na língua portuguesa, mas representa uma qualificação distinta justamente por serem agrupamentos humanos espontâneos que são essenciais para o desenvolvimento da ordem criada. Nesse sentido, Estado e Igreja são instituições por natureza. Por ‘comunidades institucionais’ entendo tanto as comunidades naturais como as organizadas (...) que pela sua natureza interna estão destinadas a englobar seus membros de uma forma mais intensiva e contínua, ou pelo menos durante uma parte considerável da sua vida, de uma maneira que independe de sua vontade”.

⁴⁰ “Among the differentiated organized communities only the State and the Church appeared to be of an institutional nature.” (Dooyeweerd, 1984, p. 379)

⁴¹ Wolters in Dooyeweerd

dos aspectos modais e a impossibilidade de se analisar qualquer objeto ou instituição sem consideração de todos as modalidades.

Diante dessa imersão, é indispensável que se conclua que o Estado está envolvido no horizonte integral dos aspectos modais existentes de modo que não é possível absolutizar um aspecto modal sem haver resistência da própria realidade. Assim, não é possível que o Estado seja unicamente explicado a partir do aspecto histórico, nem do espacial, nem mesmo do lógico, como se tentou fazer até hoje, pois cada um desses representa uma faceta específica da própria realidade. Tal fato é demonstrado, segundo Dooyeweerd, quando se observa na teoria política que sempre que um princípio estrutural do corpo político é exaurido surge uma crise na teoria do Estado, o exemplo elencado é a teoria naturalista do estado de poder absolutista levantada por Maquiavel, em detrimento da visão medieval tradicional, mas também pode se observar essa tensão na análise dos motivos-base apresentados anteriormente (DOOYEWEERD, 1984).

Para tanto, o deve-se compreender o estado em conformidade com sua estrutura interna, de modo que se deve caracteriza-lo como “uma corporação territorial e institucional de direito público, uma comunidade jurídica pública de governo e sujeitos na base histórica de uma organização monopolista do poder da espada” (DOOYEWEERD, 2014, fls. 124-125). O conceito mencionado, apesar de não fazer referência a todos os aspectos modais, pondera os aspectos espacial, jurídico, social e histórico, para dar um norte de sua função.

Não obstante, como bem observa Dias (2019, p. 94), deve-se atentar que o Estado tem como função fundante o aspecto histórico, o que *a priori* não o distingue da maioria das associações, apenas quando se analisa detidamente a correlação existente com a função guia do Estado, que é o aspecto jurídico, que permite uma melhor compreensão do seu tipo radical estrutural.

A função diretiva do Estado – em contraste com todas as demais esferas da vida – tem seu lugar no aspecto jurídico da realidade social. Isso significa que o Estado, agindo como tal no âmbito da criação do direito, não possui competência original para a criação do direito que servirá a alguma destinação não jurídica (DOOYEWEERD, 2014, fls. 125).

Tem-se assim, uma correlação intensa entre o estado e aspecto jurídico, de modo que Dooyeweerd rechaça veementemente a definição e qualificação do estado como um simples corpo político militar, até mesmo porque o objetivo de uma *res pública* não seria simplesmente de dominar uma porção territorial, mas manter a estabilidade social. Não se

pode deixar de relembrar que o , tem como núcleo de sentido a justiça, em sua faceta da ideia de retribuição, que é definida como “uma harmonização bem equilibrada de uma multiplicidade de interesses, evitando qualquer atualização excessiva de interesses especiais em detrimento de outros” (DOOYEWEERD, 1984, p. 434).

Não é a intenção do trabalho esgotar todos esses conceitos, mas fornecer alguns instrumentos que possibilitem a distinção entre o Estado e a Igreja, tendo em mente que se os limites entre as instituições não forem respeitados, é muito provável que as confusões nas funções-guia acabem gerando um problema no cumprimento do objetivo das instituições. Tal confusão está inexoravelmente relacionada com a crença religiosa não-dependente que conduz a formação do pensamento teórico, isso porque o pressuposto teórico afeta a visão do papel e função da Igreja e do Estado.

No que se refere à igreja, deve-se fazer uma distinção sobre o que é exatamente essa igreja que se está falando, até mesmo porque o conceito é predominantemente utilizado com base na compreensão do senso comum. Assim, há a distinção conforme a Kalsbeek (2015, p. 205): a primeira é a Igreja invisível, que constitui uma ideia teológica de união entre os que professam a crença em Cristo e tiveram o coração regenerado para a eternidade, sendo distinguida com o “I” maiúsculo, a segunda está relacionada com a igreja visível, manifesta na temporalidade sem necessariamente se vincular a uma denominação específica, é encontrada em qualquer lugar onda a fé “forme a base para a vida e a obra” (*Idem*), por fim, tem-se a igreja institucional, que ocupa a posição de maior destaque na vida política, tendo em vista que pode ser delimitada com maior precisão que as outras duas e que é o ponto central de comparação com Estado.

Berkhof explana a diferença de uma maneira irreplicável, quando observa que

A Igreja como organismo é o *coetus fidelium*, a união ou comunhão dos fiéis, unidos pelo vínculo do Espírito, enquanto a Igreja como instituição é a *mater fidelium*, a mãe dos fiéis, uma Heilsanstalt, um meio de salvação, uma agência para a conversão dos pecadores e para o aperfeiçoamento dos santos. A Igreja como organismo tem existência carismática: nela todos os tipos de dons e talentos tornam-se manifestos e são utilizados na obra do Senhor. A igreja como instituição, por outro lado, existe numa forma institucional e funciona por meio dos ofícios e meios que Deus instituiu. Num sentido, ambas são coordenadas, e, todavia, há também certa subordinação de uma à outra. A Igreja como instituição ou organização (*mater fidelium*) é um meio para um fim, e este fim se acha na Igreja como organismo, a comunidade dos crentes (*coetus fidelium*) (BERKHOF, 2012, p. 521).

Diante do exposto, deve-se frisar que a função da igreja institucional deve convergir para o próprio propósito espiritual transcendente, cuja finalidade é fruto de um

direcionamento do “Cristo encarnado”, com base no “ide [...] e fazei discípulos” e pelo estabelecimento de suas bases pelos apóstolos (DOOYEWEEARD, 1984, p. 558-559) Desse modo, fica fácil de perceber que o seu surgimento decorre de um processo formativo de diferenciação da estrutura social a partir de função fundante histórica⁴², sendo uma semelhança importante com o próprio Estado.

Ademais, a convergência das funções fundantes de igreja e Estado, não é a única, tendo em vista que ambas se conectam por serem instituições de poder, de modo que a grande distinção se está relacionada com a natureza desses poderes que estão sendo pleiteado, pois, nos termos de suas respectivas funções-guia, o poder do estado vincula-se ao poder da espada, enquanto o poder da Igreja vincula-se ao poder da fé. (KALSBEK, 2015, p. 208) Em sua obra *Explorations in Philosophy, Sociology, and Legal History*, Dooyeweerd (1962, p. 129) faz sua descrição, expondo que "a igreja institucional é caracterizada, de acordo com seu princípio estrutural interno, como uma comunidade de fé confessional cristã, baseada no poder espiritual da administração organizada da Palavra e dos sacramentos." Ou seja, a existência de uma confissão de fé é essencial para o cumprimento da própria missão da igreja, o que não é o mesmo com o Estado, que deve ter o seu poder da espada em prol da justiça e delimitado pela existência de leis, haja vista o aspecto jurídico que o define.

Por fim, resta pontuar a diferença que permeia a visão de mundo entre a doutrina política cristã e a defendida pelo liberalismo no que se refere a relação entre a igreja e o Estado. Enquanto a posição liberal busca fundamentar uma liberdade da igreja em face do Estado a partir de uma delimitação vazia, ou por meio da introdução de um Estado supostamente sem religião, cuja fé não é permitida. Nesse caso, a liberdade da igreja é apenas fruto dos direitos constitucionais do que é concebido como o “indivíduo religioso”, tornando-se uma associação de cunho eminentemente privado” (DOOYEWEEARD, 2014, p. 95). Tendo como consequência inevitável que apenas nela os indivíduos poderiam manifestar seus pressupostos de fé.

Portanto, é preciso reiterar que ideia de soberania das esferas não produz uma “divisão mecânica entre as áreas da vida. Trata-se, como temos visto, de um princípio coerente organicamente mais profundo, pois parte da unidade radical das esferas da vida.” (*Ibidem*)

⁴² Não é irrelevante ponderar que o aspecto histórico não é o único existente quando se trata de associações humanas, isso porque a família tem sua função fundante no aspecto biótico, ante as relações consanguinidade naturais existentes.

5.4. A FUNÇÃO DO ESTADO NO ASPECTO PÍSTICO

Havendo a distinção entre a igreja e o Estado, cabe discernir como este último funciona no aspecto pístico. Afinal, se a raiz religiosa permeia todo o pensamento teórico e o Estado não tem como função principal apresentar uma confissão de fé, qual a relação dessa instituição com as crenças religiosas?

A grande questão é que diante do seu agir ordinário, várias podem ser as manifestações do corpo político, que pode reconhecer uma outra divindade sobre si, pode conceber a si mesmo como a própria divindade, bem como se declarar um estado ateu, fundado em um ideal social e direcionador de suas funções (DOOYEWERD, 1984, 503). Enquanto homem estiver atuando no Estado e suas relações forem necessárias para a promoção da justiça não há como fugir de uma intensa participação dos pressupostos de fé na participação política. A neutralidade na formulação do Estado nada mais é do que concepções divinas ocultas que não consideradas como tal, formuladas como a crença em uma realidade não-dependente, ainda mais quando se verifica na teoria social de Dooyeweerd que a diferenciação social apenas ocorre a partir de uma abertura promovida pelo aspecto pístico, que no ocidente foi majoritariamente direcionada por diversos princípios do cristianismo, como bem o respeitado pensador Max Weber (1864 – 1920) aponta em seu livro “A ética protestante e o espírito do capitalismo”.

Ademais, em outro exemplo, a crença do Terceiro Reich estava imbricada em uma compreensão de que o Estado deveria ter sua fundação em uma relação de sangue e solo, cujo aspecto biótico que predominaria para a constituição da comunidade (DOOYEWERD, 1984). Ainda assim, é possível identificar que o desvelamento de uma concepção eugenista no governo alemão pode ser concebida como um direcionamento do aspecto da fé em uma raça supostamente melhor e mais evoluída que outras.

Da mesma forma, não se pode conceber que a solução de um Estado proletário seja a solução de problemas de desigualdade e fome sem que haja um ideal regido pela fé em sua concretização, conforme ilustra a tela de Frida Khalo nomeada de “O marxismo dará saúde aos doentes”, cujos elementos trazem símbolos políticos, messiânicos e escatológicos, tendo como salvador central a figura de Karl Marx.

Assim, deve-se frisar que o objetivo de Dooyeweerd não era sustentar que o Estado estaria imune a crença religiosa, de jeito nenhum, mas que a confessionalidade estatal é diferente da confessionalidade eclesial, de modo que o Estado não pode tomar para si o credo

de uma igreja específica sob pena de tornar-se um estado eclesial, assim como qualquer outra crença pura em uma realidade não-dependente, cuja subordinação feriria a esfera de soberania de si mesmo (DOOYEWEERD, 2014, p. 91).

Para tanto, faz-se necessário delinear a inconsistência estrutural que ocorre quando o Marrocos, por exemplo, instaura o Alcorão e suas premissas como sendo a lei que rege o próprio Estado, bem como quando a Igreja Católica Romana instaura uma inquisição para atear fogo naqueles não concordam com sua interpretação e exegese das Escrituras Sagradas, conforme ocorreu com Jan Hus (1369 – 1415), condenado a pena de morte por heresia. É diante disso que há uma rejeição pela filosofia cosmonômica da extração da estrutura de individualidade do Estado direto das Escrituras, sendo fundamentada em uma lei que emanada da própria realidade, a ser conhecida por uma revelação acessível a todos os homens.⁴³ Assim, entende-se que o Estado não é uma instituição exclusivamente cristã, assim como a família, mas sim pertencente a toda humanidade, cujo objetivo é promover a justiça, através do poder da espada, e o bem comum, nos limites de sua estrutura de individualidade.

Desta feita, com base no material existente na língua inglesa e portuguesa, parece que o pensador holandês de concentrou em evitar a confusão entre a igreja e o Estado muito mais do que definir com exaustão como o Estado funcionaria no aspecto pístico.

Ao que se viu até hoje, sempre há uma guerra pela hegemonia religiosa no Estado, guerra esta que foi ofuscada pela ideia de autonomia da razão, que evocou para si a posição de pacificadora de um conflito entre protestantes e católicos no ocidente. Posteriormente, mesmo que essas disputas não fossem identificadas claramente com religiões confessionais, a disputa pelo poder sempre continuou constante, revelando a existência de um conflito amigo-inimigo e fundamentando suas guerras em motivos políticos, racionais e até mesmo científicos.

Assim, entende-se que resta como solução a limitação da atuação do estado como promotor de justiça pública a partir de sua função-guia de retribuição, endossada pela existência de uma verdadeira *res pública* que se baseia em legislação reconhecedora dos limites de sua própria esfera, cujo debate público é claro na existência de seus pressupostos e que o fim a consagração do bem da coletividade.

⁴³ Há uma diferença entre a revelação especial, representada pelas escrituras, e a revelação natural, que pode ser conhecida por todos os homens a partir da própria investigação da realidade e de suas leis.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O centro da reflexão do presente trabalho foi o Estado e a sua relação com a raiz religiosa do pensamento. Nesse sentido, buscou-se expor como o filósofo e pensador reformado Herman Dooyeweerd, a partir da tradição da calvinista holandesa, concebeu a questão dos pressupostos religiosos no pensamento teórico e sua implicação na teoria do Estado.

Para tanto, narrou-se como a existência dos motivos-base do pensamento ocidental impactaram diretamente as concepções de Estado que foi sendo construídas ao longo da história, exemplificando que o próprio conceito de soberania de Bodin foi um exemplo da mudança de uma visão de Deus como soberano para propor a realização dessa soberania no Estado.

Diante disso, verificou-se a congruência de algumas ideias de Carl Schmitt, especialmente no que se refere a relação amigo-inimigo no Estado, com o objetivo de trazer uma outra fonte sustentação sobre a existência do poder do ideal religioso na visão da sociedade sobre o papel e a função do Estado. Schmitt consegue discernir a existência de uma verdadeira continuidade e secularização dos conceitos utilizados pelo cristianismo para explicar a relação do homem com Deus e com o universo.

Após o exposto, aprofundou-se a dupla argumentação sobre a existência de um pressuposto fundamental no pensamento teórico primeiro por parte da lógica das ciências das religiões e em seguida sobre a breve descrição da crítica transcendental de Herman Dooyeweerd, fortalecendo a impossibilidade de existir, no discurso político, uma teoria que seja neutra religiosamente.

Por fim, buscou-se fazer uma exposição clara e objetiva sobre os fundamentos da filosofia cosmonômica e sua resposta para a questão da distinção entre as funções entre igreja institucional e Estado, que é um ponto crucial para o afastamento de qualquer teoria que conceba a utilização da escrituralística do direito e do Estado, levando a conclusão de que por mais que haja uma impossibilidade prática dos indivíduos não levarem seus pressupostos para o desenvolvimento e o agir do Estado, é de extrema importância que se conceba a existência de esferas de soberania capazes de fortalecer as liberdades.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. **10 lições em Carl Schmitt**. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- ALTHUSIUS. J. **Política**. 1. ed. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2003.
- AQUINO, T. DE. **Suma Teológica**. 2. ed. São Paulo: 2005. v. 2
- ARAUJO, C. Carl Schmitt, teologia política e secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, p. 217–224, out. 2013.
- BAVINCK, H. **A filosofia da revelação**. 1. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2019.
- BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. 4. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- BÔAS, P. V. A despolitização da democracia liberal no pensamento de Carl Schmitt. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, p. 113–128, out. 2011.
- BODIN, J. **Os seis livros da República**. 1. ed. São Paulo: ícone, 2011. v. 1
- CALVINO, J. **As institutas da religião cristã**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2009. v. 2
- CARVALHO, G. **Herman Dooyeweerd, reformador da razão**. Em: No crepúsculo do Pensamento Ocidental. São Paulo: Hagnos, 2010
- CHAMPLIN. R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 12 ed. São Paulo: Hagnos, 2014, V. 5
- CLOUSER, R. **Passo a passo para uma Teoria Não Reducionista da Realidade**. p. 17, nov. 2018. – Disponível em <<https://www.cristaosnaciencia.org.br/content/uploads/Passo-a-passo-para-uma-Teoria-N%C3%A3o-Reducionista-da-Realidade-Roy-Clouser.pdf>>
- CLOUSER, R. **O mito da neutralidade religiosa: Um ensaio sobre a crença religiosa e o seu papel no pensamento teórico**. 1. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2020. Ebook não paginado.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DIAS, J. B. S. **Interface entre estado e religião: uma abordagem a partir da concepção de Herman Dooyeweerd e do pluralismo de princípios** – Dissertação de Mestrado UFMG/ Juliana Bolzan Sebe Dias. – 2019.
- DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. I: the necessary presuppositions of philosophy. 1 ed. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.
- DOOYEWEERD, H. **A New Critique of Theoretical Thought. Vol. III: The Structures of Individuality of Temporal Reality**. 1. ed. Ontario, Canadá: Paideia Press, 1984. v. 3

- DOOYEWERD, H. **Estado e Soberania**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- DOOYEWERD, H. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. 1. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2018.
- DOOYEWERD, H. **Filosofia cristã e o sentido da história**. 1. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2020. Ebook não paginado.
- DOOYEWERD, H. **Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã**. 1. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- DOOYEWERD, H. **Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgechiedenis**. 1. Ed. Amsterdã: Buijten & Schipperheijn, 1962.
- DUBY, G. **As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. 2. ed. Lisboa, Portugal: Estampa, 1994.
- FERREIRA, F. **Contra a idolatria do Estado: O papel do Cristão na política**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- GRUDEM, W. **Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- GUIMARÃES, C. S. P. As relações de poder entre o Monarca e o Papa e as competências institucionais nos processos dos Templários, na França, entre os anos de 1307 a 1312. **Revista Aedos**, v. 2, n. 2, 26 jun. 2009.
- KALSBEK, L. **Contornos da Filosofia Cristã: a melhor e mais sucinta introdução à Filosofia Reformada de Herman Dooyeweerd**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- KANT, I. In: “**Resposta à pergunta: o que é ‘esclarecimento’?** in: **textos seletos**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. 1. ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1992.
- KANT, I. **A crítica da razão prática**. 1. ed. Bragança Paulista, São Paulo: Vozes, 2016.
- KLEIN, J. T. Liberdade e religião: reflexões kantianas sobre a não coercitividade, a veracidade e a publicidade na relação entre religião e política. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 14, n. 2, p. 222–251, 22 maio 2015.
- KOYZIS, D. T. **Visões e Ilusões Políticas**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- KUYPER, A. **Calvinismo**. 1. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- KUYPER, A. **Sphere sovereignty: a public address delivered at the inauguration of the Free University**. Traduzido por George Kamps. 1880. Disponível em:

<<https://reformationaldl.org/2019/07/17/sphere-sovereignty-abraham-kuyper/>> Acesso em: 30 de agosto de 2021.

LAPLACE, P.-S. **A philosophical essay on probabilities**. Nova Iorque: Dover, 1951.
 LIMA, N. DE O. Problemas Kantianos, de Eric Weil. **revista dEsEnrEdoS**, v. 4, n. 14, p. 4, 2012.

MAQUIAVEL, N. **O princípio: com comentários de Napoleão Bonaparte**. 1. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

MARINS, E. A. Lutero e seu contexto histórico: apontamentos para o entendimento da relevância da reforma protestante no século XVI. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, v. 4, n. 1, p. 126–141, 17 jan. 2019.

MELLO, J. A. OS LIMITES DA SOBERANIA EM JEAN BODIN. **Controvérsia (UNISINOS) - ISSN 1808-5253**, v. 15, n. 1, 31 maio 2019.

OLIVEIRA, F. DE A. Reflexões Críticas sobre Weltanschauung: Uma análise do processo de formação e compartilhamento de Cosmovisões numa perspectiva Teo-referente. **Fides Reformata**, v. 13, n. 1, p. 22, 2008.

PEREIRA, M. B. **Modernidade e Tempo: Para uma leitura do Discurso Moderno**. 1 ed. Coimbra, Portugal: Minerva, 1990.

POLAYINI, M. **A lógica da liberdade: Reflexões e réplicas**. Rio de Janeiro: Top Books, 2003.

REICHOW, J. **Reformai a vossa mente: A filosofia cristã de Herman Dooyeweerd**. 1. ed. Brasília: Monergismo, 2019.

RODRIGUES, L. V. G. **O NEOINSTITUCIONALISMO SOCIOLOGICO E A ESTRUTURA SOCIAL DOOYEWEERDIANA: Uma nova abordagem sobre a política e suas instituições**. Monografia (TCC de Graduação) - Centro de Ciências Humanas Letras e Artes—João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2019.

SALLES, B. T. A intervenção gregoriana na cristandade: a vassalidade de São Pedro e o dominium pontifício (1075-1088). **OPSIS**. 2011. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/11087>>. Acesso em: 20 de maio de 2020

SCHMITT, C. **Political Theology: Four Chapters on the concept of sovereignty**. 1. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SCHMITT, C. **O conceito do político**. 1 ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019.

SHELLEY, B. L. **História do Cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

SMITH, JAMES K. A. **Dooyeweerd's Critique of 'Pure Reason'**. Em: In The Twilight Of Western Thought. 1. ed. Otario, Canadá: Paideia Press, 1999.

STREFLING, S., R. **Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua.** 1 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

TAYLOR, C. **As fontes do Self: A construção da identidade moderna.** 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

TAYLOR, E. L. H. **A Nova Ordem Legal à Luz da Filosofia Cristã do Direito.** 1 ed. Brasília: Monergismo, 2014

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 4. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

WOLTERS. A. **Glossário.** Em: Estado e Soberania. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.