



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA E RELAÇÕES**  
**INTERNACIONAIS – PPGCPRI**

**TEORIA DAS ESFERAS DE SOBERANIA DE H. DOOYEWEERD: UMA TEORIA**  
**DA LIBERDADE DAS COMUNIDADES CIVIS**

**FÁBIO ROMERO VIRGOLINO BARROS II**

**JOÃO PESSOA-PB**

**2022**

FÁBIO ROMERO VIRGOLINO BARROS II

**TEORIA DAS ESFERAS DE SOBERANIA DE H. DOOYEWEERD: UMA TEORIA  
DA LIBERDADE DAS COMUNIDADES CIVIS**

Texto de defesa de Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Federal da Paraíba, como requisito necessário para obtenção do Título de Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dra. Luciana Aliaga.  
**Coorientador:** Prof. Dr. Hélio Ázara de Oliveira

**Linha de Pesquisa:** Teoria e Pensamento Político

JOÃO PESSOA-PB

2022

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

B277t Barros II, Fábio Romero Virgolino.

Teoria das esferas de soberania de H. Dooyeweerd :  
uma teoria da liberdade das comunidades civis / Fábio  
Romero Virgolino Barros II. - João Pessoa, 2022.  
159 f.

Orientação: Luciana Aparecida A. Ázara de Oliveira.  
Coorientação: Hélio Ázara de Oliveira.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Soberania. 2. Soberania - Herman Dooyeweerd. 3.  
Esferas de Soberania. 4. Comunidades civis - Teoria das  
liberdades. I. Oliveira, Luciana Aparecida Aliaga Ázara  
de. II. Oliveira, Hélio Ázara de. III. Título.

UFPB/BC

CDU 321.011(043)

BARROS II, Fábio Romero Virgolino. Teoria das esferas de soberania de H. Dooyeweerd: uma teoria da liberdade das comunidades civis. João Pessoa, 2022.

Data de aprovação:

Local: Universidade Federal da Paraíba – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Banca examinadora:



---

Prof.ª Dra. Luciana Aparecida Aliaga Ázara de Oliveira – orientadora (presidente da banca)  
Departamento de Ciências Sociais – UFPB



---

Prof. Dr. Hélio Ázara de Oliveira – coorientador  
Unidade Acadêmica de Ciências Sociais – CH /UFCG

---

Prof.ª Dra. Sabrina Miranda Areco – membra externa  
Departamento de Ciências Sociais - UEMA.

---

Prof. Dr. Marcelo Burgos Pimentel dos Santos – membro interno  
Departamento de Ciências Sociais – UFPB

---

Prof. Dr. José Henrique Artigas de Godoy – suplente  
Departamento de Ciências Sociais – UFPB

Dedico este trabalho a meus pais, avós e irmã, que me amaram por toda a vida, em especial à minha esposa Bárbara, a quem eu amo com minha própria vida.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, em quem estão toda a sabedoria e conhecimento, pela Sua graça, dando-me o privilégio de, sendo eu pecador, e não sendo digno, tampouco necessário, poder servi-lo para Sua glória, participando de Sua obra de empenho científico. E pela minha existência, Sua cruz, e a esperança da vida eterna.

À minha esposa, Bárbara, a quem Deus me deu para amar de todo o coração com a minha própria vida, por ser quem é, motivando-me a dar sempre mais um passo em tantos momentos difíceis e em minhas limitações. Por você, meu amor, darei todos os passos e farei todos os sacrifícios para sempre e buscarei ser o melhor esposo do mundo inteiro, ainda que minhas forças possam faltar.

Aos meus pais, Fábio e Juliana, que com amor e sacrifício dedicaram-se a me sustentar e formar, desde o ventre, incentivando-me em cada momento, mostrando-me o caminho em que devo andar em cada pequeno passo dado e em cada sacrifício realizado na prática do amor. Aos senhores o meu amor, honra e gratidão.

À minha irmã Hannah e meu cunhado Felipe, por me amar tanto e por me ajudar de tantos modos que só o amor de irmãos pode explicar, e por ter sido um presente de Deus em minha vida para me ensinar o amor verdadeiro entre irmãos.

Aos meus avós, João e Genizete, que tanto me amam e ensinam com sua sabedoria de todos os anos, e por ter eu o privilégio de tê-los constantemente em minha vida, aprendendo tanto da sabedoria dos anos dos senhores.

Aos meus sogros, não só por me confiarem sua filha, e não só por ela, se bem mais precioso, mas também por serem tão generosos comigo e mesmo me amarem de tantas formas e através de tantos gestos, como a um filho.

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dra. Luciana Aparecida Aliaga Ázara de Oliveira, por, antes de tudo, ter aceitado um orientando com tantas ideias e pontos de partida distintos, pela sua dedicação incansável em estar presente, com atenção a cada detalhe de cada linha escrita e de cada fonte estudada, além de sua abertura ao diálogo e sua orientação, que comovem e inspiram a todos os que sonham e tomam o caminho da academia. Também agradeço por suas críticas e reflexões que me desafiaram a me tornar mais científico, afastando-me de meu objeto de pesquisa.

Ao meu coorientador, Prof. Dr. Hélio Ázara de Oliveira, por sua inspiradora paixão pela filosofia e por tanta dedicação em me fazer crescer e aprender mais, através de tantas lições e direcionamentos, por cada conversa e discussão e pelas críticas que me fizeram

refletir tantas vezes e me tornaram mais preparado a cada dia. Também sua franqueza e generosidade me fizeram refletir e me incentivam ao mergulho nas águas da filosofia, com maior respeito, maior humildade e mais vontade de conhecer.

Aos Prof. Dr. Sabrina Miranda Areco e Marcelo Burgos Pimentel dos Santos, pelas orientações, as críticas tão construtivas e o admirável respeito na banca de qualificação, bem como na de defesa.

Ao Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima, com quem muito aprendi filosofia, sempre aberto ao diálogo e debate de ideias, concedendo em seus grupos de estudos e mesmo em sala de aula, a palavra e o pensamento livre.

Ao Prof. Me. Ulisses da Silveira Job, por sua consideração desde a graduação em Direito e por ter confiado em mim como aluno e orientando ali.

Ao Prof. Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva por seu incentivo e conselhos.

Ao amigo e pastor Thiago Dutra e sua esposa e família, por seu cuidado, amizade, conselhos em momentos difíceis e incentivos.

A Egberto, por sua presteza e paciência.

Por fim, quero agradecer a todos os meus amigos, com quem divido todas as minhas alegrias, labores e angústias, especialmente: Idálio e Esthelina Pessoa, João e Beatriz Paraiso, Lívia Vasconcelos, Guilherme e Maria Luiza Siqueira, Jordão e Sibelli Sousa, Guilherme e Maria Luiza Siqueira, Lucas e Thaís Coutinho, Matheus Xavier, Tiago e Cíntia Carvalho, Joabe e Sonally Guedes, Márcio e Caroline Holanda, Anderson Paz, ao lado de quem me concedeu o Senhor trilhar a jornada em tantos momentos.



## RESUMO

O presente estudo visa investigar, expor e analisar o conceito de soberania do teórico neerlandês Herman Dooyeweerd, tendo como hipótese que o autor representa o deslocamento do conceito de soberania da comunidade política do Estado para a sociedade civil em uma coexistência de soberanias, e decorrente disso, que a teoria das esferas de soberania torna-se uma teoria das liberdades das comunidades civis. Defendemos aqui que a teoria das esferas de soberania oferece uma contribuição em relação ao problema da competência originária de jurisdição e da legitimidade do poder, e dos seus limites e prerrogativas. Em nosso modo de ver, o conceito de esferas de soberania consiste em uma valorosa contribuição para a teoria política contemporânea. Há nele uma via de análise para o problema da soberania e dos limites do exercício do poder político, que lega ao teórico do século XXI um sistema que se propõe a uma maior coerência para com a realidade da diversidade de associações na sociedade, impedindo e combatendo abusos de poder e das liberdades a partir não simplesmente de valores de liberdade individual, mas do princípio ordenador de cada associação. Para isso, desenvolve-se uma exposição da história do conceito de soberania, desde a sua pré-história, na Baixa Idade Média, quando o termo ainda não fora cunhado, permanecendo como noção, passando pelos primeiros usos do termo e as transformações de seus significados e aplicações na modernidade e contemporaneidade. Segue-se então, uma exposição do contexto intelectual do autor em questão, desde o momento histórico que vivia o seu país até sua biografia e formação de seu pensamento, com a exposição de conceitos fundamentais para a compreensão de sua teoria. Analisa-se, então, o seu entendimento do conceito de soberania e a sua proposta do novo conceito de esferas de soberania, enfatizando-se o deslocamento da problemática da soberania da associação política do Estado para a da sociedade civil em soberanias coexistentes como uma teoria das liberdades das comunidades civis, não poupando o filósofo das críticas das quais foi e é alvo ou daquelas que lhe possam ser ainda feitas. Assim refletir-se-á sobre as contribuições de relevância que o seu conceito de esferas de soberania traz para a teoria política no século XXI, com propostas para se pensar os problemas relativos ao exercício do poder e das liberdades das comunidades civis em uma sociedade altamente diferenciada.

**PALAVRAS-CHAVE:** soberania; esferas de soberania; deslocamento da problemática da soberania; Herman Dooyeweerd.

## ABSTRACT

This study aims to investigate, expose and analyze the concept of sovereignty of the Dutch theorist Herman Dooyeweerd, having as hypotheses that the author represents the displacement of the concept of sovereignty from the political community of the State to civil society in a coexistence of sovereignties, and as a result, that the theory of sphere sovereignty is a theory of the liberties of the civil communities. We defend here that the theory of sphere sovereignty offers a contribution related to the problem of the original competence of jurisdiction and, the legitimacy of power, and of its limits and prerogatives. In our view, the concept of sphere sovereignty consists in a valuable contribution to contemporary political theory. There is in it a way of analyzing the problem of sovereignty and the limits of the exercise of political power, which bequeaths to the theorist of the 21st century a system that proposes greater coherence with the reality of the diversity of associations in society, preventing and fighting abuses of power and liberties based not simply on values of individual freedom, but on the guiding principle of each association. For this, an exposition of the history of the concept of sovereignty is developed, since its prehistory, in the Low Middle Ages, when the term had not yet been coined, remaining as a notion, passing through the first uses of the term and the transformations of its meanings and applications in Modernity contemporaneity. This is followed by an exposition of the intellectual context of the author in question, from the historical moment that lived his country to his biography and formation of his thought, with the exposition of fundamental concepts for the understanding of his theory. It then analyzes his understanding of the concept of sovereignty, and his proposal of the new concept of sphere sovereignty, emphasizing the displacement of the problematic from the sovereignty of the political association of the State to that of civil society in coexisting sovereignties as a theory of the liberties of the civil communities, not sparing the philosopher from the criticisms of which he was and is the target or of those that may still be leveled against him. In this way there will be a reflection on what relevant contributions his concept of sphere sovereignty brings to political theory in the 21st century, with proposals to think about the problems related to the exercise of power and freedoms of the civil communities in a highly differentiated society.

**KEYWORDS:** sovereignty; sphere sovereignty; displacement of the problematic of sovereignty; Herman Dooyeweerd.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>HIPÓTESES</b> .....	15
<b>METODOLOGIA</b> .....	17
<b>1 PANORAMA DO DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE SOBERANIA</b> .....	19
1.1 AS DUAS ESPADAS .....	20
1.2 A SOBERANIA MODERNA .....	25
1.2.1 Jean Bodin e a soberania como elemento da República .....	25
1.2.2 Thomas Hobbes e a soberania representativa do Estado no príncipe .....	30
1.2.3 John Locke e a soberania do Legislativo .....	34
1.2.4 Jean-Jacques Rousseau e soberania popular da vontade geral .....	37
1.3 O ORGANICISMO E O NACIONALISMO E A SUPRASSOBERANIA .....	43
1.3.1 O Nazismo, o Fascismo e a soberania de quem decide sobre o estado de exceção ..	44
1.4 HERMAN DOOYEWEERD E O DESLOCAMENTO DA PROBLEMÁTICA DA SOBERANIA PARA A SOCIEDADE CIVIL .....	46
<b>2 O CONTEXTO HISTÓRICO E INTELLECTUAL DE HERMAN DOOYEWEERD</b> ..	51
2.1 A DOUTRINA DE CALVINO E DE ALTHUSIUS E AS COMUNIDADES SIMBIÓTICAS.....	51
2.2 OS PAÍSES BAIXOS DO FINAL DO SÉCULO XVIII E SÉCULO XIX .....	51
2.3 O NEOCALVINISMO NEERLANDÊS .....	53
2.3.1 Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper e o Movimento Antirrevolucionário ....	53
2.4 UMA BREVE EXPOSIÇÃO DA VIDA E OBRA DE HERMAN DOOYEWEERD .....	67
<b>3 A TEORIA DAS ESFERAS DE SOBERANIA DE DOOYEWEERD: UMA TEORIA DA LIBERDADE DAS COMUNIDADES CIVIS</b> .....	90
3.1 A TEORIA MODAL DA REALIDADE DE DOOYEWEERD .....	90
3.1.1 Os aspectos modais da realidade .....	90
3.1.1.1 A irreduzibilidade e universalidade modais e suas leis e normas .....	92
3.1.2 As estruturas de individualidade .....	94
3.1.3 A encapse .....	96
3.1.4 O aspecto histórico da realidade: poder formativo .....	98
3.1.5 A abertura e o processo de diferenciação na sociedade .....	104
3.1.6 As esferas de soberania em Dooyeweerd – pontos preliminares .....	106

3.2 A TEORIA SOCIAL E POLÍTICA DE DOOYEWEERD.....	107
<b>3.2.1 As estruturas sociais modais.....</b>	<b>107</b>
3.3 CONCEITO DE ESFERAS DE SOBERANIA EM DOOYEWEERD .....	115
<b>3.3.1 Definição do conceito.....</b>	<b>115</b>
<b>3.3.2 O aspecto jurídico da realidade.....</b>	<b>117</b>
<b>3.3.3 As esferas de soberania – órbitas originais de poder jurídico.....</b>	<b>118</b>
<i>3.3.3.1 A importância do Estado na sociedade em esferas de soberania .....</i>	<i>123</i>
<i>3.3.3.2 A esfera de soberania do Estado .....</i>	<i>126</i>
<i>3.3.3.3 Esferas de soberania como pluralismo .....</i>	<i>140</i>
<i>3.3.3.4 Esferas de soberania como uma visão não hierárquica da sociedade .....</i>	<i>142</i>
3.4 TEORIA DAS ESFERAS DE SOBERANIA: ENFOQUE DA PLURALIDADE SOCIAL E DE SUAS LIBERDADES .....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>147</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>154</b>

## INTRODUÇÃO

A soberania, tema e conceito central da Ciência Política há séculos, nunca permaneceu em pacífica e imutável formulação aos olhos dos teóricos e agentes políticos. Assim como nasce em meio à turbulência e às disputas pelo poder formativo, político, jurídico e até mesmo teórico e intelectual, jamais esteve fora da própria contenda. Ao mesmo passo em que se disputou um poder supremo na comunidade universal dos cristãos na Idade Média, a sua noção já tinha força entre os homens e as comunidades políticas. Toda a sua história é de querelas e pejejas, desde as concepções mais básicas, como sua origem, titularidade, competência, fins, exercício ou limites de sua concepção como termo em Philippe de Beaumanoir<sup>1</sup>, e sistematização em Jean Bodin<sup>2</sup>. Em meio a essa discussão, virá dos Países Baixos a contribuição de um novo conceito de soberania, que apresentaria uma nova forma de pensar a problemática não mais como centrada e exclusiva dos Estados ou das comunidades políticas, mas nas diversas formas de expressão da sociedade civil.

Em 7 de outubro de 1894, em Amsterdã, nasceu Herman Dooyeweerd, pensador dos Países Baixos. Dooyeweerd cursou Direito na *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidade Livre de Amsterdã), fundada em 1880 pelo Dr. Abraham Kuyper (1837-1920) – importante nome do pensamento político neerlandês e um dos principais líderes de um grande movimento político iniciado décadas antes nos Países Baixos com repercussões na educação e nas instituições ali –, hoje uma das maiores universidades daquele país, onde realizou seus estudos de 1912 a 1917. Foi doutor em Direito Constitucional, e em 1921, em Haia, assumiu a função de diretor assistente da Fundação Abraham Kuyper, cargo que exerceu até 1926 naquela instituição de pesquisas e que servia e era patrocinada pelo Partido Antirrevolucionário. Tornou-se professor de Filosofia, História e Enciclopédia do Direito na mesma universidade em que se formara e teve seu doutoramento. Ali lecionou até sua aposentadoria em 1965. Entre 1935 e 1936 publicou sua *magnum opus*, a saber, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*<sup>3</sup>, embora ainda não publicada em língua portuguesa, porém traduzida para a língua inglesa com a assistência do próprio autor, e publicada de 1953 a 1958, com quase duas mil páginas, distribuídas em quatro volumes, que foram intitulados *A New Critique of Theoretical Thought (Uma Nova Crítica do Pensamento Teórico)* (cf. CARVALHO, 2010). A edição em inglês publicada na América do Norte em 1953 ainda viria

---

<sup>1</sup> Tratar-se-á do autor mais adiante.

<sup>2</sup> O autor será melhor apresentado adiante.

<sup>3</sup> Popularmente chamada no Brasil de *A Filosofia da Ideia Cosmonômica*.

com revisões e adições extensas resultantes do desenvolvimento de seu pensamento no período que se dera desde a edição em neerlandês. Ao longo de sua carreira, o pensador ainda publicaria mais de duzentos títulos, e dentre eles suas obras mais relevantes (DOOYEWEERD JR. *in* DOOYEWEERD, 2020, p. 164).

Em 1994 Herman Dooyeweerd Jr. (1933-2018), filho do pensador e teórico, e presidente do *The Herman Dooyeweerd Foundation*, em uma palestra ministrada na inauguração oficial do *The Dooyeweerd Centre for Christian Philosophy*, no *Redeemer College* diz que tanto a *Encyclopaedia Britannica* quanto a *Encyclopaedia Filosofia* italiana possuíam seções com referências ao pensamento filosófico de Dooyeweerd. Ele ainda publicara escritos originalmente em língua alemã e em francês e outros escritos haviam sido traduzidos após sua morte para, além da língua inglesa, coreano, japonês, espanhol e italiano, tradução do francês (DOOYEWEERD JR. *in* DOOYEWEERD, 2020, p. 161). Há ainda cada vez mais publicações em língua portuguesa que têm sido respeitadas pelos prosseguidores e estudiosos de seu pensamento.

O professor Herman Dooyeweerd, de acordo com Guilherme V. R. de Carvalho, foi ainda presidente da Sociedade Neerlandesa de Filosofia do Direito, posição ocupada por vários anos, reitor da Universidade Livre de Amsterdã por duas vezes e ainda eleito, em 1948, membro da Academia Real Neerlandesa de Ciências. Seu pensamento e trabalhos estão espalhados pelo mundo nas mãos de quatro gerações de alunos, contribuintes e desenvolvedores de suas teses e constatações em uma miríade de áreas de conhecimento, desde a Filosofia da Matemática e da Tecnologia até as ciências sociais, como Antropologia, Sociologia e Ciência Política, e pensamento do Estado e da soberania (cf. CARVALHO, 2010, p. 16), o que foi reconhecido em 1964 por Gerard Eduard Langemeijer (1903-1990), professor de Filosofia do Direito na Universidade de Leiden e procurador-geral da Suprema Corte Neerlandesa e presidente da Academia Real Neerlandesa de Ciências por longo período, e de uma cosmovisão e orientações políticas declaradamente diferentes do pensador (LANGEMEIJER *in* KALSBECK, 2015, p. 9-11).

Em verdade, o tema da soberania é central no pensamento do autor. Dooyeweerd é herdeiro da tradição de pensamento neocalvinista, oriunda dos Países Baixos, e sistematizador daquilo que ficou conhecido como a “teoria das esferas de soberania”. Embora a expressão “esferas de soberania” ou “soberania de esferas” tenha sido utilizada por Abraham Kuyper já em 1880 (cf. KUYPER, 1880), na inauguração da Universidade Livre de Amsterdã, foi Dooyeweerd quem a popularizou e refinou. Também é Dooyeweerd, junto a seu cunhado e

também professor da Universidade Livre de Amsterdã, Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven<sup>4</sup>, responsável por organizar o pensamento das esferas de soberania em um sistema filosófico próprio conhecido como a Filosofia Cosmonômica.

Em sua análise da história do conceito de soberania no pensamento político, Dooyeweerd desenvolve uma crítica às mais importantes correntes de pensamento que buscaram tratar do termo, desde a escolástica medieval até os desafios apresentados no século XX e o pós-guerra e propostas de seu desuso, e busca transferir a problemática referente à soberania (da relação entre poder político e liberdades) na contemporaneidade para a sociedade civil através do conceito de esferas de soberania como um conceito da liberdade das comunidades civis. Em verdade, para o autor, o tema da soberania se fazia inescapável tanto na Ciência Política quanto na Jurídica ainda no século XX, e a questão da competência do poder jurisdicional não encontrava uma solução, e mesmo o abandono do termo não resolveria a questão (cf. DOOYEWEERD, 2014).

De fato, nos dias do professor Dooyeweerd ainda não havia sido por completo abandonado, nem na Ciência do Direito e nem na Ciência Política, como até hoje não se deu, permanecendo, pelo contrário, vívido e em voga. A maneira como havia sido apresentado ao longo da história da Ciência Política e do Direito era insuficiente para abranger as questões de uma sociedade altamente diferenciada como a que se apresenta nos séculos XX e XXI, com reivindicações de liberdades como jamais ocorrera na história. Eliminá-lo, contudo, não daria uma solução aos problemas. Cada esfera da vida social possui suas comunidades resultantes da criatividade, das necessidades e do poder formativo humano, e portanto, um princípio ordenador. Não mais seria consoante à realidade de uma sociedade assim uma prática de soberania centralizada em uma única comunidade que a tudo engloba, e nem mesmo uma em que o indivíduo permanece absoluto em seu autointeresse ou liberdades que dizem respeito apenas a si mesmo. A teoria das esferas de soberania buscaria a coerência para com a realidade radical das relações sociais. É a partir de uma nova teoria da realidade e da sociedade, e novo ferramental filosófico, que ele proporá o seu conceito de esferas de soberania.

Dooyeweerd observa que a realidade apresenta uma série de aspectos que ele havia identificado como numérico, espacial, cinemático, biótico, sensorial, lógico, formativo,

---

<sup>4</sup> Falar-se-á mais adiante sobre Vollenhoven.

simbólico, social, econômico, estético, jurídico, ético e pístico<sup>5</sup>. Esses aspectos seriam determinados por leis próprias que estruturariam toda a realidade em esferas de leis e seriam pressupostos pelas ciências especiais, como a Aritmética, a Geometria, a Física, a Biologia, a Psicologia e até a Ciência da História e a do Direito, dentre tantas outras. Essas esferas de leis seriam, por assim dizer, estruturadas por dois “estados de coisas” distintos, a saber, a irreduzibilidade mútua dos diferentes aspectos da realidade e o seu entrelaçamento e conexão indissolúveis. Os aspectos estão em todas as estruturas de individualidade, em todos os indivíduos, e dão o princípio estrutural de todas as relações e comunidades sociais. Também são eles determinantes para o conhecimento teórico, ensejando uma epistemologia que parte das esferas de leis para compreender teoricamente a realidade. Tais esferas seriam imprescindíveis para compreender as estruturas de individualidade, incluindo-se aí as relações e comunidades onde o poder é exercido. Por isso, uma epistemologia baseada na teoria modal da realidade é essencial para a compreensão das classificações de Dooyeweerd (DOOYEWEERD, 2014, p. 75-87, 121). Falar-se-á adiante mais detalhadamente sobre a teoria da realidade, epistemologia, e teoria social, política e jurídica de Dooyeweerd, esclarecendo vários de seus conceitos fundamentais que constituem um verdadeiro glossário de neologismos para as ciências<sup>6</sup>.

Baseado na ideia de que a realidade se apresenta em modos de ser ordenados por leis e de que esses modos encontram manifestação na formação social humana em uma multiplicidade de maneiras de relacionar-se, o filósofo de Amsterdã constrói a sua teoria social. É a partir dos modos de ser da realidade e sua manifestação social que surgiriam as relações sociais, as associações, as comunidades e instituições em esferas de soberania (DOOYEWEERD, 2014, p. 121). Ignorar a estrutura da realidade, desprezá-la, ou mesmo negá-la, foi determinante para que todas as teorias da soberania, segundo ele, fossem fracassadas. É essa estrutura de esferas da realidade que Dooyeweerd defenderá como fundamento para a soberania de esferas:

Examinando mais uma vez a evolução do conceito de soberania nas ciências política e jurídica humanistas, penso ser possível estabelecer o seguinte: em todas as suas manifestações, incluindo a da soberania do direito, o conceito de soberania implica a negação da existência de órbitas originais, material e juridicamente definidas, de competência do Estado e de outras esferas da vida (DOOYEWEERD, 2014, p. 119).

---

<sup>5</sup> Posteriormente outros autores propõem a introdução de outros aspectos e até a discussão sobre a redução de alguns. O autor, contudo, tinha consciência de que seu sistema filosófico estaria sujeito a expansões e revisões e que a lista poderia sofrer transformações.

<sup>6</sup> Notabiliza-se o rendoso empreendimento de Albert M. Wolters, materializado em um glossário presente em alguns dos livros de Dooyeweerd publicados em língua portuguesa, como *Estado e soberania* (2014), *Raízes da cultura ocidental* (2015) e *No crepúsculo do pensamento ocidental* (2010), para o auxílio do leitor.

Aliás, seu predecessor na Universidade Livre de Amsterdã, Abraham Kuyper, já havia afirmado a necessidade da soberania de esferas como um princípio limitador ao poder do Estado e fundamento para o florescimento das vocações humanas em liberdade. Sem esferas de soberania, para Kuyper, não haveria a garantia das liberdades e até mesmo as consciências seriam violadas pelo Estado (cf. KUYPER, 1880).

Os problemas centrais que envolvem a resposta da soberania ainda perseveram altivos, como a questão do supremo poder, os seus limites e as liberdades. Todavia, acrescenta-se a isso o contexto de uma sociedade em cada vez maior diferenciação e expressões diversas dos aspectos da vida humana em distintos modos de poder e de relações e associações. É nesse contexto que o conceito de esferas de soberania, herdeiro das buscas de liberdades em uma nação que vivia as perseguições à liberdade religiosa, de educação e de livre expressão de ideias, encontra aplicações que intentam mostrar-se potencialmente frutíferas e contributivas ao pensamento e teoria política, agora não mais a partir de uma única forma e esfera de soberania, mas em esferas de soberania, ou soberania de esferas.

## **HIPÓTESES**

Em sua análise da “evolução” do conceito de soberania, Dooyeweerd buscou demonstrar que este conceito fora tratado de forma incoerente para com a estrutura da realidade, negando-a. De acordo com ele, todavia, tal estrutura não seria impunemente ignorada, gerando as crises que não encontram saída ou soluções para o problema de uma competência, ou poder jurídico, original. Somente uma teoria da soberania que considerasse as órbitas originais de competência seria condizente com o princípio da estrutura modal, isto é, dos modos de ser, da realidade.

A problemática da disputa de poderes e de liberdades não se amenizou ou pacificou ao longo dos séculos ou das décadas, e quanto mais diferenciada e rica é a sociedade, maior o seu apelo e sua necessidade de uma consideração da soberania a partir de uma concepção consoante as estruturas sociais em seu princípio ordenador, em sua raiz estrutural básica, para a promoção de uma vida de liberdades e de exercício do poder em cada esfera da vida social. Cada associação deve ser considerada a partir de sua estrutura modalmente ordenada e que corresponde a expressões específicas da vida humana, para que os fins e limites do poder sejam ali concebidos de forma que o poder em cada esfera da vida é o poder típico e que se dá de uma forma típica daquela esfera, gerando limites específicos derivados da estrutura da própria associação e sua esfera de soberania modalmente delimitada, de maneira que cada

estrutura serve de limite para cada associação e para as demais, gerando uma coexistência de soberanias em toda a sociedade civil e desconcentrando o poder de uma única esfera feita absoluta.

Ainda permanecem os abusos de poder dentro das associações e entre elas. Há sempre associações instrumentalizadas para a sua absolutização e a conseqüente absolutização do poder de quem ali exerce maior domínio, força ou influência, e assim parte para a conquista expansionista de todas as esferas da vida e controle não somente sobre os indivíduos, mas também sobre as associações humanas, para ganho ou proveito próprio, de um indivíduo, classe ou mesmo de uma associação. Há poderes típicos de cada esfera associativa e que devem ser devidamente reconhecidos para que uma teoria mais adequada à riqueza das manifestações da vida seja empregada. Há que se considerar que esses poderes são coexistentes e exigem soberania de esfera, o que, por sua vez, desloca a discussão da soberania para a sociedade civil em todas as suas expressões, e não mais para uma única esfera associativa indiferenciada da vida que desconsidera os típicos funcionamentos e as estruturas particulares de exercício de poder segundo cada área da vida humana em sociedade. Uma sociedade caracterizada pela forte diferenciação que se dá em ritmo acelerado não mais se enquadra em um conceito de soberania restrito a uma única esfera da vida, a saber, a da associação política e jurídica.

A pesquisa traz como hipóteses, primeiramente, o deslocamento da problemática da soberania na contemporaneidade da associação política do Estado para as diversas associações da sociedade civil em uma coexistência de soberanias através do pensamento de Herman Dooyeweerd. Na história do conceito e do pensamento político, o autor representa, portanto, esse deslocamento. Em segundo lugar, que a teoria das esferas de soberania está fundada em uma concepção de liberdade não individualista, mas comunitária. Assim, que tal conceito teria relevante contribuição para a Ciência Política atual, uma vez que proponente de uma via de análise para o problema da soberania e dos limites do exercício do poder político, fornecendo ao teórico do século XXI um sistema que se propõe a uma maior coerência para com a realidade, contribuindo com as reflexões acerca do problema dos abusos de poder, das liberdades e da permanência da existência das diversas expressões da vida humana em uma sociedade fortemente diferenciada.

Esses problemas ainda permanecem no pensamento e na prática da política atual, e não cessam de haver questionamentos e diferentes posições que não se conciliam ou não respondem às questões de forma satisfatória, redundando geralmente em reducionismos que não respeitam a complexidade e diversidade das relações humanas e suas múltiplas

manifestações. As esferas de soberania trazem uma nova perspectiva para os modos de se evitar que as várias comunidades guiadas por diferentes aspectos da realidade sejam meios de tirania. O princípio ordenador de cada esfera deve permanecer preservado para que o poder seja exercido nos legítimos limites ante as demais comunidades e relações sociais, mantendo a multiplicidade das manifestações dos aspectos da vida humana em coletividade. É a diversidade das comunidades que ganha força na teoria das esferas de soberania, e o Estado encontra o seu papel e os limites do seu poder na manutenção dessas liberdades e no combate aos abusos e “invasões” entre as esferas. Em consequência, as respostas virão para o âmbito interno e externo das relações da comunidade política.

## **METODOLOGIA**

De modo específico, pretende-se investigar inicialmente o significado do conceito de soberania ao longo da história do pensamento político desde a existência de uma noção de soberania (pré-história do conceito) na Idade Média e as principais propostas do pensamento moderno que se deram em seguida e até mesmo a ideia de uma “supra soberania” manifesta no organicismo e no nacionalismo. Esse trabalho será realizado fundamentalmente via pesquisa bibliográfica. A seguir estudaremos o contexto social, cultural e intelectual no qual Herman Dooyeweerd foi formado e sua vida e pensamento em particular, nomes que o influenciaram e com os quais dialogou ou debateu, a partir da análise de alguns dos seus principais escritos acerca do tema, em especial o seu discurso sobre a *Disputa pelo Conceito de Soberania, A New Critique of Theoretical Thought, Raízes da Cultura Ocidental*, dentre outros, além de diversas biografias e textos biográficos menores escritos por estudiosos da vida e pensamento do autor, tanto apoiadores e seguidores como críticos, e de obras de autores que lhe foram por interlocutores, influenciadores e críticos. Então seguir-se-á uma exposição dos principais conceitos de sua teoria modal da realidade, desde os aspectos modais e a teoria da encapse, passando pelo aspecto histórico da realidade e a teoria da abertura e diferenciação social, até a sua teoria social e política, seu conceito de soberania e de esferas de soberania, o aspecto jurídico da realidade e sua relação com as esferas de soberania, o Estado, sua importância e esfera de soberania própria, tudo em diálogo com os autores clássicos da tradição da teoria e pensamento político ocidental, apresentando-se ainda a teoria das esferas de soberania como uma teoria pluralista e não hierárquica da sociedade, além de demonstrar como a teoria de esferas de soberania de Dooyeweerd desloca a discussão acerca

do conceito de soberania do Estado para a sociedade civil, e que implica, portanto, em uma teoria da liberdade das comunidades civis.

Deste modo, primeiramente, far-se-á uma breve exposição do conceito de soberania na história do pensamento político, desde a sua pré-história na Idade Média até seu desenvolvimento no pensamento político moderno em Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau *et cetera*. Investigar-se-á também o contexto no qual surgiu Herman Dooyeweerd, localizando-o na história, bem como na história do pensamento político e do conceito de soberania, e, portanto; investigar-se-á a vida e as influências recebidas por Dooyeweerd, desde seu contexto histórico; expor-se-á a visão do autor sobre o que é a soberania; e expor-se-á a teoria das esferas de soberania, seu surgimento, suas características e suas contribuições para a teoria da soberania e das liberdades das comunidades civis e para a compreensão dos processos políticos contemporâneos.

Assim, o capítulo primeiro explana de modo panorâmico o desenvolvimento do conceito de soberania e suas transformações na história do pensamento político, desde sua pré-história. O capítulo segundo expõe de forma concisa os contextos intelectual, histórico, religioso, político e social que influenciaram o pensamento de Herman Dooyeweerd. O capítulo terceiro expõe categorias básicas da Filosofia Cosmonômica para a compreensão de sua teoria política, desde a sua teoria da realidade e do conhecimento, e introduz o conceito de soberania e esferas de soberania de Herman Dooyeweerd, apresentando de forma mais específica a ideia de esferas de soberania no pensamento e teoria política do autor e seu contributo para a teoria política como uma teoria das liberdades das comunidades civis, com uma exposição do deslocamento, realizado pelo teórico, da problemática da soberania da esfera da comunidade política do Estado para as diversas associações da sociedade civil, em uma coexistência de soberanias das quais decorre a liberdade das diversas comunidades sociais em sociedades plurais e altamente diferenciadas, como a ocidental, através do diálogo com autores conhecidos do pensamento político. Ademais, observar-se-á como a teoria contribui para as discussões sobre os problemas dentro e entre as associações envolvendo distintas formas de poder e de liberdade. Também não se deixará de se realizar possíveis críticas à teoria. E por fim, apresenta-se uma seção conclusiva que visa responder se de fato Dooyeweerd representa o deslocamento da problemática do conceito soberania da comunidade política do Estado para a da sociedade civil em uma coexistência de soberanias na teoria das esferas de soberania e se a teoria das esferas de soberania se constitui em uma teoria das liberdades das comunidades civis.

## 1 PANORAMA DO DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE SOBERANIA

O presente texto propõe-se a expor de modo panorâmico como o conceito de soberania foi desenvolvido na história do pensamento político até os dias atuais. Em outros termos, busca-se mostrar como a “ideia” de soberania começa a surgir antes mesmo de existir a palavra que lhe dá especificidade. O recorte do estudo tem seu início na Idade Média e se desvela através de uma concisa exposição das principais contribuições dos teóricos de maior vulto daquele período, no que se destaca o profícuo trabalho de Raquel Kritsch (2002), que se dedicou a uma verdadeira arqueologia das raízes medievais e formação do conceito de soberania, tendo realizado um dos mais vastos contributos, e também únicos na matéria no Brasil. Ali os poderes político e eclesiástico iniciam um processo de conflitos. Quem portaria o poder para impor sua vontade ou dominar sobre todas as esferas da vida? É em meio a esse conflito entre *imperium* e *sacerdotium*<sup>7</sup> que surgirão as teorias mais relevantes do medievo acerca da organização da sociedade, até que emergirão as forças dos reinos locais, vindicando o poder absoluto. Será Philippe de Beaumanoir (1247-1296), no século XIII, o primeiro de quem se tem notícia a usar o termo “soberania”, e isso de forma que sedimentará o pensamento político do termo como compreendido na modernidade.

Os Estados modernos, entre o século XIV e XV, erguer-se-ão em novo contexto e o absolutismo tomará conta da Europa. Jean Bodin (1530-1596) lançará mão sobre o novo termo e o sistematizará. Em seus *Seis livros da República* (1576), Bodin expressa a soberania como parte constituinte de uma República, e tal poder é mesmo postulado como elemento da natureza da comunidade jurídica. Os conflitos na Ilha Britânica causariam relevante debate sobre a titularidade de um poder absoluto entre os homens, e Thomas Hobbes (1588-1679) envolveu-se nas disputas teóricas e políticas de sua terra natal, entregando a titularidade do poder soberano ao Estado Leviatã, e mais precisamente, ao príncipe representante do Estado. Assim, não só a espada, mas também o báculo estaria agora nas mãos de um só. O autor de *Leviatã*<sup>8</sup> (1651) buscava explicar a origem do Estado e de um poder soberano baseado e como resposta a uma natureza humana definida como autointeressada, apresentando o Estado e sua soberania como resultantes da razão humana e necessários ao fim de um estado de desordem.

A soberania não mais seria filha de um comissionamento divino, e, através da ideia de um contrato social, Hobbes defenderia a monarquia absolutista. Seu conterrâneo, John Locke

---

<sup>7</sup> Por toda a Idade Média esses dois termos referir-se-ão aos poderes de governo e jurisdição terrena e ao governo típico da igreja. O *imperium* caberia ao imperador, governante terreno, e o poder sacerdotal, da Igreja, seria o *sacerdotium*.

<sup>8</sup> Ou *Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*.

(1632-1704), com o *Segundo tratado sobre o governo civil* (1688), e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), este no Continente Europeu, tanto em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755) quanto em seu *Do contrato social* (1762), apresentarão teorias distintas sobre o mesmo pressuposto contratualista e racionalista. Ambos apontavam não somente para uma razão de existir diferente para a soberania como para uma titularidade variada de tal poder, transferindo pouco a pouco a soberania para as mãos do povo, legando para o mundo ocidental a ideia de soberania popular.

Do contratualismo e do individualismo viriam as forças da Revolução, e em sua reação, a Restauração, cujo marco é o Congresso de Viena. Valeu-se também o presente trabalho da obra de Leonam Baesso da Silva Liziero (2013), que produziu uma análise do conceito de soberania na modernidade tardia e que ressalta a emergência de uma “suprassoberania” que se materializou no nazismo e no fascismo.

Nos Países Baixos, em uma sociedade que vivenciou e vivenciara o domínio estrangeiro e a perseguição religiosa, o jurista neerlandês Herman Dooyeweerd debruçar-se-á para fornecer contribuições acerca da soberania através de um novo conceito, qual seja, o de *esferas de soberania*, que nasce da luta por liberdade de associação e limites ao poder do Estado, mas que se desdobra em todas as áreas da sociedade civil, transferindo a questão a soberania para a sociedade civil, não mais tratando-se de uma questão exclusivamente do Estado, ou conceito que tão somente teria sentido na comunidade política estatal. A soberania expande-se para uma miríade de comunidades em um conceito de soberanias coexistentes presentes na sociedade civil, em toda a sua diversidade de associações.

## 1.1 AS DUAS ESPADAS

Durante todo o período da Idade Média o império e a Igreja tiveram suas disputas pelo poder supremo, jurisdicional e legal, sobre a toda a comunidade dos cristãos no mundo, fosse contra o cesaropapista imperador do Oriente ou em tensões com o imperador franco, reivindicadores de toda a autoridade sobre a comunidade universal dos cristãos, com poderes ancestrais e espirituais remetentes ao antigo Império Romano, o papado romano estaria sempre em meio às disputas políticas. Uma das teorias que surgiriam durante esse período seria a teoria gelasiana das duas espadas<sup>9</sup>, segundo a qual o poder temporal e o espiritual eram

---

<sup>9</sup> Teoria do papa Gelásio I (492- 496). A teoria encontra materialização da epístola *Duo Sunt*, do mesmo papa. Esta é a chamada “teoria das duas espadas”, que reconhecia uma distinção entre o poder temporal e o espiritual e a coexistência de poderes iguais entre o *regnum* e o *sacerdotium* (KRITSH, 2002, p. 87).

distintos e representados por duas espadas a serem empunhadas, uma pelo pontífice da Igreja e a outra pelo imperador. No Concílio Romano de 1074 a 1075 o papa Gregório VII (1073-1085) daria início a uma reforma no seio da Igreja. Tal era dedicada à erradicação da simonia e do casamento clerical na Igreja. Era também uma tentativa de acabar com o “controle secular dos ofícios eclesiásticos” e com a subordinação do *sacerdotium* ao *regnum*<sup>10</sup>, que disso resultava. Nesse momento a demanda era sobre qual dos poderes era mais apto a reivindicar o *officium* (ofício ou dever), de “comissário de Deus” na terra. Para Kritsch, o grande debate se dava sobre a jurisdição em sentido estrito. A questão estaria muito mais sobre quem deveria fazer cumprir a lei de Deus em uma ou outra esfera de governo do que sobre o direito de legislar, pois a fonte da lei não era ainda objeto de discussão, uma vez que Deus era visto como o legislador supremo (KRITSCH, 2002, p. 78, 84-86).

A teoria gelasiana seria reinterpretada pelo pensamento de Gregório VII. O papa enxergava a Igreja e a sociedade civil como um só corpo político unido pela fé cristã. Duas ordens eram por ele reconhecidas, a saber, a sacerdotal e a laica. Pela ordem sacerdotal se desempenhavam as funções de propagação da palavra divina, a ministração dos sacramentos e a orientação das almas para a salvação, ao passo que pela laica se dariam as tarefas materiais. Esta deveria estar subordinada àquela, que pela vontade divina fora posta em nível hierárquico superior. O imperador Henrique IV (1050-1106) e o papa enfrentaram-se em um conflito que duraria até a Concordata de Worms entre Henrique V e Calixto II (1119-1124) em 1122, culminando com o enfraquecimento dos poderes imperiais na escolha dos bispos da Igreja (BARROS, 2019, p. 23-24).

Aos poucos, em meio a essa inflamada disputa, cresciam os anseios dos governantes locais. Esses surgirão como novos agentes concorrentes. Walter Ullmann explica que a reivindicação de domínio universal do imperador do Ocidente era vista com receio e desconfiança pelos ingleses e franceses. Dos franceses viria o adágio que estabeleceria o rei como imperador em seu próprio território: “*Rex in regno suo est imperator*”. A fórmula teria sido, em parte, antecipada por um canonista inglês que ensinava em Bolonha (ULLMANN, 1975, p. 102).

Kritsch aponta que no início do século XIII a afamada máxima: “*rex in regno suo est imperator regni sui*” (o rei em seu reino é imperador de seu reino) já havia sido desenvolvida pelo glosador e civilista Azzone de Bolonha (1150-1230), firmando uma base jurídica à reivindicação de reconhecimento da autoridade máxima do rei sobre seu território. Na luta

---

<sup>10</sup> Mais um termo relativo ao poder do governante terreno. Este será também, em alguns contextos, atribuído ao governante local em contraste com o imperador, que unificava o ocidente europeu cristão.

contra o imperador, Inocêncio III (1198-1216) aproximava-se dos reis e elevava o seu poder. Logo surgiria outra fórmula ainda mais esclarecedora em defesa dos reis: “*rex qui superiorem non recognoscit*” (o rei que não reconhece superior), incorporada pelo papa em 1202, na decretal *Per venerabilem*, na qual escreveria em defesa do rei da França: “*quum rex [Francorum] ipse superiorem in temporalibus minime recognoscit*” (considerando que o próprio rei [dos francos] não reconhece de forma alguma superior na temporalidade). Fazia-se assim a elaboração legal dessa autoridade real, que, de forma conclusiva, não reconheceria superior em seu território. Até mesmo em casos de necessidade ou emergência, a vontade do rei podia se sobrepor à lei, pois o monarca nada podia desejar de irracional ou inútil, haja vista o fim último de sua função: o bem comum (KRITSCH, 2002, p. 378-9, 2004, p. 107). Os territórios estavam a imbricar-se no conceito de poder imperativo na constituição de uma comunidade política. Em 1208, Alan, canonista inglês, também da Universidade de Bolonha, afirmou que o rei, ou os príncipes a ninguém subordinados, possuíam tanto direito em seu reino quanto o imperador no império (KRITSCH, 2004, p. 107).

Philippe de Beaumanoir, na França, fará a provável primeira menção do termo “*souverain*” (soberano). Para ele a soberania não era exclusiva da autoridade pública. Os barões, por exemplo, a exerciam nos limites de sua baronia. O rei, todavia, era “soberano acima de todos”. A noção de soberania referia-se à jurisdição, ainda exercida nos moldes feudais, e o rei detinha o último grau e instância de poder jurisdicional, e não haveria ninguém tão elevado que não pudesse ser arrastado para uma corte real e ali julgado. Mas não só isso, o rei soberano detinha o poder de fazer leis para o bem comum e suas leis deveriam ser observadas. O reino inteiro estaria sob seus cuidados gerais. Também seria de Beaumanoir a primeira menção à “soberania”, ao dizer que se menciona o soberano sobre todos ao se falar de alguma “soberania” que lhe pertença. O domínio vinculado ao território, o amplo poder de legislar normas vinculantes, o uso legítimo da força, o caráter supremo da autoridade e uma legitimidade independente de qualquer outro poder já constituíam os elementos centrais do poder soberano (BEAUMANOIR, 1992, p. 368-369).

Tomás de Aquino (1225-1274) e outros filósofos, bem como as transformações na jurisprudência, teriam suas contribuições que forjariam uma noção cada vez mais sólida de poder secular, fruto da natureza política humana. Alterava-se o próprio conceito de natureza, o qual, ainda que admitindo a Deus como o Criador do mundo natural, passava a incluir a ideia de uma esfera autônoma, dotada de capacidade própria de desenvolvimento, em independência de Deus e de sua intervenção. Na dimensão civil puramente natural estava a vida política, secular, dos poderes temporais, indo a *Ecclesia* (Igreja) para a esfera puramente

espiritual. Estava ameaçada a reivindicação por uma *plenitudo potestatis* (pleno ou máximo poder) da Igreja, pois cada vez mais entendida como o corpo místico dos fiéis unidos em comunhão espiritual, em contrastante com uma jurisdição eclesiástica, o que pressupunha uma Igreja comunidade governamental. Haveria uma coexistência e um convívio entre ideias como naturalização do poder político secular e a noção de uma fonte divina de poder, no final da Idade Média (KRITSCH, 2002, p. 378).

Filipe IV (1268-1314), rei da França, travou uma disputa com Bonifácio VIII (1235-1303) pela taxaço do clero francês pelo rei. A lide desencadeou um dos debates mais profícuos até então. Egídio Romano (1243-1316) entendia o Estado como exigência da natureza, com âmbito de ação específico, mas que só encontrava seu fim através da Igreja, autoridade religiosa que institui as autoridades civis (DE BONI, 1989, p. 16-17). Para Egídio, o poder temporal era inferior ao espiritual, da Igreja, e a este se submetia, embora reconhecesse que ambos tinham sua fonte em Deus. O poder terreno seria constituído através e pelo eclesiástico e estaria a seu serviço. O poder espiritual entregaria o poder temporal aos governantes terrenos para poder se preocupar com maior disposição às coisas espirituais e menos às terrenas. Ademais, seria de maior conveniência à comunidade eclesiástica e de mais alta perfeição, que o gládio material estivesse à sua disposição, e não em seu uso. A igreja não poderia usar diretamente o gládio material, o juízo de sangue, mas deveria estar ao seu dispor. Caberia à Igreja a criação, publicação e interpretação das leis, estabelecendo a ordem de direito (ROMANO, 1989, p. 64-67, 93-95, 163-166, 219).

Do outro lado, João Quidort (1225-1306) afirmava que o papa e o imperador não recebiam um do outro o seu poder, mas diretamente de Deus. Também não haveria jurisdição do papa nas coisas temporais, salvo concessão do príncipe. O poder real existiria antes do papal e sua origem seria em Deus e no povo, que o elege. Calcado em Aristóteles, Quidort faz uma defesa do poder do príncipe secular pela evidência de sua potência manifesta em seu exército, para explicar que o papa não teria recebido tal poder secular de Deus, uma vez que não teria tal potência. O consenso humano ganha relevância quando o autor defende que é pelo consenso do eleito e dos eleitores que virá e se desfará o poder do indivíduo que ocupa o trono do papado. Com Quidort o consenso entre eleitores e eleitos é lançado no terreno da Igreja (QUIDORT, 1989, p. 18, 71-74, 142-144).

No século XIV o império sofria uma significativa redução de sua influência, ao passo que os reis viam seu poder crescer fortemente. No choque constante entre império e reinos, o papa Clemente V (1264-1314) acabaria por aderir à fórmula de que “o rei é soberano em seu próprio território” no decreto papal *Pastoralis cura*, a provável primeira expressão legal do

conceito de soberania territorial. O imperador estava também limitado em seu próprio território. Era aí denegado seu poder universal (KRITSCH, 2004, p. 111).

Para Guilherme de Ockham (1285-1347) os homens, racionalmente, e, portanto, livremente, dar-se-iam governantes a partir do juízo de conveniência. Também na aceitação e escolha do povo estaria a legitimidade daqueles que governam (FERREIRA, 2017, p.13). O único que poderia julgar o poder civil secular seria Deus, que permite que os homens o instituíam. A soberania seria um direito garantido por Deus e se encontraria no povo, que, por seu turno, o delegaria. Assim, adquire poder coercitivo. O poder do papa não seria senhorial, mas ministerial, de predicação e ensino, para o bem da cristandade (EGUREN, 2020, p. 74-75).

Para Marsílio de Pádua (1275-1342), o poder supremo não poderia ser do pontífice e nem mesmo do imperador, pois carentes de competência para nomearem a si mesmos. Deste feita, restava ao corpo universal dos cidadãos, ou mesmo à sua parte predominante, a prerrogativa para nomear os governantes, bem como de instituir as leis (FERREIRA, 2017, p. 13).

Com Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), emergia uma teoria da corporação, com suas origens na metáfora do corpo como organismo autossuficiente formado por seus membros, homens “corporados”, unidos de forma singular. O todo, a *civitas*<sup>11</sup> territorial, estava separado de seus próprios membros, como uma pessoa jurídica com capacidades distintas das suas, mas essa entidade abstrata e imortal agia e consentia por meio desses membros mortais. Remetendo às cidades-repúblicas italianas, Sassoferrato conceberia uma nova fórmula: “*civitas quae superiorem non recognoscit*” (a comunidade política que não reconhece superior) (KRITSCH, 2002, p. 381-3).

Por sua vez, Baldo de Ubaldis (1327-1400) conceberia tal entidade abstrata, que agia e consentia por meio de seus membros mortais como uma estrutura organizada em conselhos e membros eleitos ao *regnum*, que poderia ser identificada com seus membros na forma de *universitas*<sup>12</sup>. O ofício real imortal e abstrato (*dignitas*), que o indivíduo operava como governante, seria algo instituído pela própria corporação. Haveria, na visão do jurista italiano, uma diferenciação em que a pessoa do rei apareceria como órgão e instrumento de uma

---

<sup>11</sup> Pode ser traduzido por “cidade”, desde que se refira ao conjunto dos concidadãos, e não a um espaço físico no qual esses concidadãos convivem e realizam suas atividades cotidianas. É um conceito que remete ao contexto romano antigo, pelo qual a *civitas* não era simplesmente um simples conjunto de concidadãos, mas tomava uma dimensão até mesmo de um conjunto maior, como o de “compatriotas”, desde que entendido como uma comunidade política. Aqui a *civitas*, comunidade política, estaria progressivamente associada ao território. Assim sendo, uma melhor tradução no contexto dado seria o de uma “comunidade política”.

<sup>12</sup> O termo remete a uma ideia de universalidade, de universo.

pessoa intelectual pública. O rei agia em nome dos súditos, do ofício real e, em instância final, do próprio reino (KRITSCH, 2002, p. 383).

Agora o reino espiritual e o terreno jamais estiveram tão distantes. A Igreja já não mais se sustentará nas questões concernentes à espada temporal. O poder jurídico já não mais encontrará sua legitimidade nas mãos do pontífice de Roma. É uma nova fonte de legitimidade que está a se erguer, e esta estará no consentimento do povo. Os governantes encontrarão a força de seu poder no consentimento de seus súditos que são livres para se darem representantes a si mesmos. O Estado crescerá a tal ponto que ganhará vida e personalidade próprias, e embora seja coletivamente formado em um corpo, distingue-se do povo e do rei, que age em nome do reino. Esse Estado que nasce da liberdade e do consentimento do povo é precisamente aquele que não reconhece superior.

## 1.2 A SOBERANIA MODERNA

Por todo aquele período da Baixa Idade Média as concepções de comunidade política que se centravam no bem comum dominavam o debate teórico. No pensamento medieval a comunidade política precedia o poder (JURI, 2020, p. 103). Desde o século XII houvera na monarquia francesa uma estrutura política que demonstrava respeito aos direitos das províncias anexadas à coroa, aos privilégios de algumas corporações e às decisões de certas assembleias, como as dos três estados, dos delegados das cidades, as religiosas e o Grande Conselho do rei, embora nem sempre o respeito fosse de boa vontade. Assim eram ouvidos os variados setores da sociedade. Do século XV, com Charles VII (1403-1461) até François I (1494-1547), no século XVI, a sociedade francesa experimentou a solidificação da autoridade do rei, mas as instituições representativas dos diversos setores daquele povo não perderam sua participação nas questões do reino. No terreno teórico, o debate que perlongara todo o medieval, contudo, não fora ainda superado. Em duas categorias estavam divididos os juristas franceses, quais fossem, os que defendiam a independência de fato e de direito do rei e aqueles que, apesar de posicionados pela independência de fato, reservavam a supremacia de direito ao imperador. Jason de Mayno (1435-1519), defendera que até mesmo as propriedades particulares dos súditos pertenciam ao rei, que detinha, segundo ele, o direito de propriedade sobre tudo em seu reino (BARROS, 1996, p. 147-149, 154).

### 1.2.1 Jean Bodin e a soberania como elemento da República

É em uma França inundada por discussões acerca do poder real e suas prerrogativas, herdeira de grandes juristas e filósofos medievais, assim como algumas das primeiras universidades, que surgirá Jean Bodin, conhecido como o pensador do absolutismo francês e cuja marca mais aparente e lembrada é o moderno conceito de soberania.

Alberto Ribeiro de Barros explica que na obra *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (*Método para o fácil conhecimento da história*), de autoria de Bodin, dentre as várias manifestações do *summum imperium* (comando supremo), direitos da soberania, cinco merecem destaque, a saber, a criação e a atribuição de função de magistraturas, o poder de promulgação e revogação de leis, o direito de declarar a guerra e firmar a paz e a atribuição de penas e recompensas e de julgar em última instância (BARROS, 1996, p. 141-142).

Em sua mais conhecida obra, *Os seis livros da República* (*Les six livres de la République*), o autor propõe-se a escrever uma filosofia da comunidade política. A República de Bodin é definida como “o conjunto de famílias ou de colégios submetidos a um só e mesmo comando” (BODIN 2, cap. VI, p. 157-158 *apud* BARROS, 1996, p. 141). Bodin, enxergando o oposto da ordem medieval, concebe o poder como preexistente à comunidade política (JURI, 2020, p. 103-105). O capítulo 8 do primeiro dos *Seis Livros* é dedicado ao tema, com o título *Da Soberania*. É ali que o autor de Angers dirá sua máxima: “A soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República” (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 195), consagrando a soberania como elemento constituinte da República. Na medida em que há um poder na constituição da República, é critério de sua existência a presença da soberania (BARROS, 1996, p. 141-142). Bodin também explica que a soberania: “não é limitada nem em poder, nem em responsabilidade, nem por tempo determinado” (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 198).

A máxima de Bodin identifica duas características ou elementos da soberania, a saber, suas qualidades de ser perpétua e absoluta. Desta feita, explica Mello que não é o poder soberano limitado no tempo, pois perpétuo. Também quanto à sua origem, não pode ser outorgado. O exercício do poder em nome de outrem por certo período não constitui soberania de forma alguma, pois o outorgante, verdadeiro soberano, não se desfaz da soberania quando estabelece alguém para exercer o poder por um dado tempo, ainda que esse poder seja absoluto. Também quem exerce o poder outorgado permanece responsável perante aquele que lhe outorga e uma vez findado o lapso cronológico, o que detinha o poder não passa de um súdito, seja ele um indivíduo ou uma coletividade (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 197-202; MELLO, 2019, p. 42).

Barros entende que o foco de Bodin em seu *Método* “não é definir as prerrogativas do rei francês ou do imperador, mas estabelecer os direitos da soberania e demonstrar que, embora pudessem ser exercidos em algum momento pelos magistrados, eram totalmente inalienáveis”. O detentor dos direitos inalienáveis da soberania seria o soberano (BARROS, 1996, p. 143-145). A monarquia, a aristocracia e a democracia seriam as únicas formas da constituição de uma República, a depender de sobre quem repousa a soberania. Uma forma mista das três seria impossível de existir ou mesmo de se imaginar, pois indivisíveis as marcas da soberania. Se dividida a soberania haveria agitação e conflitos em meio a disputas de poder até que a soberania voltasse a estar unificada (BODIN 2, 2011, cap. I, p. 11-12, 25-26).

A soberania teria também caráter absoluto. Primeiramente, o poder absoluto não estaria debaixo de condições ou encargos, excetuando-se se tais condições fossem da lei de Deus ou da natureza. Em segundo lugar, não haveria limitações de poder ou de responsabilidade ao poder verdadeiramente absoluto, podendo ele dispor dos bens, das pessoas e do “estado” ao seu prazer e depois deixá-lo a quem quiser, e decidir até mesmo sobre a vida e a morte de súditos (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 203). Em terceiro, o poder absoluto é o máximo poder em uma República, sobre todos os demais poderes ali, não se submetendo a nenhum outro no interior do corpo jurídico. O soberano não está debaixo da autoridade das leis, que seriam seus próprios comandos, e está isento até mesmo das leis de seus predecessores. As leis do príncipe soberano dependem somente de sua livre vontade, ainda que fundadas em “boas e vivas razões”, e a elas não está ele obrigado (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 198, 206-207). Também não há apelação dos seus julgamentos e decisões, e não há poder concedido pelo soberano a outrem que não signifique uma maior retenção de poder para si mesmo, jamais estando ele em supressão de comandar ou de conhecimento, seja por prevenção, concorrência ou avocação, ou “de que modo lhe aprouver”, quanto às causas das quais tenha porventura encarregado um súdito (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 197-199). O soberano, fonte das leis, estaria acima delas todas, pois a ele caberia abolir, derogar, substituir e rejeitar a lei obsoleta (BARROS, 1996, p. 146-147).

Também o poder do soberano, em que pese ser dito ilimitado, de forma aparentemente contraditória, encontra certas fronteiras prescritas, ou identificadas, pelo próprio autor, para a garantia da existência de uma República bem ordenada. Três seriam os limites à soberania, os quais são aqueles impostos pela lei divina e a natural, os dados pelas leis fundamentais que concernissem ao estado do reino, e os relativos às leis humanas comuns a todos os povos (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 205).

As leis de Deus e da natureza não teria o soberano o poder de infringir, pois do contrário cometeria “lesa-mejestade divina”, pondo-se em guerra contra Deus, e aquele que as espezinha seria o tirano. Se a soberania implicasse em não sujeição a tais leis, para Bodin, não haveria príncipe soberano no mundo. Tais leis seriam condicionantes da própria existência do poder soberano, aliás, as únicas que o condicionariam (BODIN 1, 2011, cap. VIII, p. 203, 205-207; 2, cap. IV, p. 49, 51).

No direito positivo, as leis fundamentais da França, leis concernentes ao estado e ao estabelecimento do reino, que limitam a soberania, teriam sua base no direito costumeiro dali. *La police* teria nas *leges imperii* (leis comando, ou leis do governo) freios tradicionais para o príncipe soberano. Para o autor, a soberania não teria o condão de alterar tais normas que lhe sustentam a própria existência, dando-lhe definição e conservando o estado do reino. Revogar tais normas poderia significar o fim do poder soberano. Mello indica que alguns comentadores chegam a dizer que as *leges imperii* se revestem de verdadeiro caráter constitucional. As leis destacadas por Bodin como irrevogáveis pelo soberano seriam a Lei Sállica, que protege a ordem de sucessão real, e aquela por ele chamada Lei Agrária, protetora dos domínios do reino de quaisquer alienações (MELLO, 2018, p. 31-32).

Uma terceira fronteira ao exercício do poder soberano consistiria, para o pensador, no que se referiu como “leis comuns a todos os povos”. Haveria divergência entre seus comentadores no tocante ao significado e natureza da expressão, pois sequer esclarece o pensador de Angers. Diversas posições são defendidas no debate acerca do que seriam tais normas. A partir dos institutos do direito romano-germânico pensou-se que Bodin se referia ao *jus gentium*, dado que na própria tradução latina que o autor realizou da sua *República*, empregou a expressão “*lex omnium gentium communis*” (lei comum de todos os povos). Outra forma de defender tal tese pressupõe que Bodin teria lançado mão da divisão clássica romano-germânica entre *jus naturale*, *jus gentium* e *jus civile*. Uma interpretação mais literal afastaria o conceito de *jus gentium*, que para Hinsley, de acordo com Mello, nem mesmo disciplinaria o direito das nações ou povos, o qual seria regido pelo *jus fetiale*. Também da versão latina dos *Seis Livros* é possivelmente derivada a interpretação de que tais normas estariam em um meio-termo entre a lei natural e a positiva, pois ali o autor fez um acréscimo que qualificaria a expressão “várias leis humanas comuns a todos os povos (*plusieurs lois humaines communes à tous peuples*)” (*República*, I, 8, p. 205 *apud* MELLO, 2018, p. 36-37), resultando assim no texto: “*lex omnium gentium communis, quae a naturae legibus ac diuinis diuisas habet rationes*” (*De República*, I, 8, p. 132, *apud* MELLO, 2018, p. 37). Mesmo aí a tradução será complexa e posições opostas serão tomadas por tradutores, como Dunning e Franklin. Assim

traduziu este: “a lei comum a todos os povos, cujos motivos [*rationes*] são diferentes das leis da natureza e de Deus”<sup>13</sup>, enquanto em sentido oposto, o primeiro: “aquela lei comum das nações que tem sua fonte nela [na lei natural]”<sup>14</sup>. Barros, por sua vez, sugere uma possibilidade de Bodin estar se referindo às leis que são fruto de comparação legislativa de distintos povos, ao que discorda Mello, pois aponta que Barros inclui ali as leis fundamentais do estado do reino, e estas seriam resultado do direito costumeiro do próprio povo francês, e não de comparação legislativa, tampouco ter-se-ia notícias de que estariam presentes no ordenamento jurídico de todos povos, evidenciando um princípio de universalização (MELLO, 2018, p. 37-38).

Independentemente de não estarem bem definidos o conteúdo das leis comuns a todos os povos e sua natureza e significado, Bodin parece acreditar na existência de leis universais que seriam seguidas e reconhecidas por todos ou quase todos os povos, e cuja violação poderia até mesmo ensejar o legítimo emprego das armas contra aquele que ousou violá-las. Ressalve-se que unicamente um soberano, e jamais um súdito, poderia levantar a espada contra um príncipe que detenha a soberania (MELLO, 2018, p. 38).

Assim, Jean Bodin, não somente consolidava o conceito de soberania, mas o sistematizava, dando-lhe limites e colocando-lhe em seu lugar na constituição de uma comunidade política e jurídica. Percebe-se que toda a concepção de soberania no autor é extremamente influenciada por seu contexto local e de época.

Com Bodin, a soberania estava posta como poder e fonte das leis de uma república, esfera que compunha como o poder típico ali, acima de todos os poderes, instância última de jurisdição, absoluta e perpétua, limitada apenas pelas leis de Deus e da natureza e de outras relativas à existência da própria República, e às leis comuns a todos os povos, que findavam por apontar para a universalidade que remetia às leis da natureza, e estas novamente a Deus, Senhor sobre tudo, fonte das leis da natureza. Entretanto, o domínio do Criador estaria agora restrito ao mundo natural, distante do domínio dos homens, que regeriam com as leis do soberano-homem, e não mais da Igreja ou em submissão às leis de Deus ou mesmo em busca de sua positivação e prática no terreno da política. Se a peleja das duas espadas estava superada, era agora o Estado que se formava e se erguia teratologicamente que restava por dar o último golpe e soar o alarido de vitória ao recolher os espólios da Idade Média.

---

<sup>13</sup> A tradução do inglês “(...) *that law common to all peoples, the grounds (rationes) of which are different from the law of nature and of God.*” para a língua portuguesa é de Mello (2018, p. 37).

<sup>14</sup> A tradução do inglês “(...) *that common law of nations which has its source in these.*” para a língua portuguesa é de Mello (2018, p. 37).

### 1.2.2 Thomas Hobbes e a soberania representativa do Estado no príncipe

É em meio à Revolução Puritana, de caráter parlamentarista, e diante da tomada de poder das mãos do rei, que o conceito de soberania receberá esses novos contornos. Thomas Hobbes se vê no intento de dar uma resposta urgente ao povo inglês, a seu ver, debaixo de um governo de rebeldes e sem lei. Assim surge a sua mais conhecida obra, o *Leviatã*, ou *Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Em outra obra, *Do Cidadão (De Cive)*, o autor se teria debruçado sobre a definição de onde reside a autoridade soberana, mas jamais, de acordo com Ostrensky, empenhara-se em definir como se daria a autorização (OSTRENSKY, 2010, p. 155, 156, 158, 164-165).

Segundo da Paixão Ribeiro, o autor concebe que, antes da existência da sociedade civil, no estado de natureza, os homens viviam com constante medo de perderem suas vidas, na permanente iminência de uma guerra de todos contra todos. Eles, por sua razão natural, buscando um meio de cessarem a insegurança, celebram um contrato. Se as paixões levam os indivíduos ao conflito, gerando assim o medo da alteridade entre todos os homens, é outro dom da natureza humana, a razão, que fará o esforço pela autopreservação. Será então pela racionalidade que os indivíduos criarão um modo de fazer cessar a insegurança, firmando o contrato (HOBBS, 1974, p. 47, 57; RIBEIRO, 2017, p. 10). É nesse contrato que a soberania será instituída sobre um indivíduo ou assembleia.

O povo só existiria, conforme afirma Ostrensky, após a soberania ser instituída e o Estado criado. Antes disso haveria os indivíduos e a multidão. A soberania, por sua vez, jamais poderia ser restituída ao povo quando quebrado o contrato, pois nunca lhe pertenceu. Uma vez que os súditos violassem o contrato – pois o soberano não o poderia, haja vista não ter contratado com ninguém, e assim, não podendo cometer qualquer injustiça –, o poder retornaria, dando fim à soberania. A soberania seria condicionada a um processo contratual de criação de uma pessoa artificial representante dos indivíduos que realizam o pacto que constitui o Estado e o soberano. O verdadeiro detentor da soberania não seria nem o povo, como comunidade organizada, nem a pessoa natural do rei, mas a pessoa artificial, jurídica e abstrata do Estado, que por sua vez, só age representada pelo soberano. Deste modo, a multidão é representada pelo Estado, representado pelo soberano em uma relação de autorização entre autor e ator, e não mero pacto. O ator não é subserviente ao autor, mas o autor é responsável pelos atos praticados pelo ator que lhe representa, pois as ações realizadas pelo representante são todas do representado (OSTRENSKY, 2010, p. 166, 167, 168, 169 e 172).

Para Hobbes haveria um objetivo para a constituição do poder soberano, e este seria a obtenção da segurança do povo. O poder soberano estaria obrigado a essa finalidade pela lei da natureza, mas quanto à responsabilidade, somente a Deus, autor da lei da natureza, deveria prestar contas disso. Por segurança, no entanto, Hobbes afirma serem todas as comodidades da vida, que todo homem, por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquirisse para si próprio, e não apenas uma simples preservação da vida (HOBBS, 1974, p. 112).

Os homens, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes, pactuaram cada um com seu semelhante em autorizar todos os atos e decisões do homem ou da assembleia a quem a maioria escolha atribuir o direito de representar a pessoa de todos, incluindo-se aí os que votaram a seu favor ou contra, tal como se esses atos e decisões fossem seus próprios. Assim se instituiria o Estado e dele todas as faculdades e direitos da soberania derivariam. Ele considera que ao pactuarem os indivíduos dever-se-ia entender que nenhum deles estava obrigado a qualquer pacto anterior que contradissesse o atual. Assim se seguiria que aqueles que já houvessem pactuado na instituição de um Estado e concordado em reconhecer como suas as decisões de um representante, não poderiam celebrar entre si novo pacto para obedecer a outrem sem a licença daquele representante primeiro (HOBBS, 1974, p. 61).

De acordo com Hobbes, o soberano não pode quebrar o pacto, pois esse que representa a pessoa de todos foi feito soberano em um pacto entre “cada um e cada um”, não sendo ele uma das partes do pacto, e resultando que nenhum dos súditos pode se desfazer da sujeição alegando uma infração do soberano. Também aquele que aceitou por sua própria vontade fazer parte da assembleia que constituiu o pacto não pode recusar-se a se submeter a um decreto do soberano, independentemente de seu consentimento com o decreto, sob pena de ser posto em estado de guerra contra todos e em risco de ser destruído. Hobbes entendia que uma vez que na posição de ator, jamais podem os atos do soberano ser considerados injúrias contra um súdito, o qual está na posição de autor desses mesmos atos, nem pode o súdito acusá-lo de injustiça, embora possa o soberano agir com iniquidade. Segue-se então que o soberano não pode ser punido ou morto justamente por seus súditos, pois estariam eles punindo a outrem por atos de sua própria autoria (HOBBS, 1974, p. 61-63).

Hobbes também se dedica a listar os direitos essenciais da soberania, que se retirados, dissolve-se o Estado, fazendo todos os homens retornarem ao estado calamitoso anterior à constituição do pacto social, e dos quais a manutenção em integridade pertence ao cargo de soberano, não podendo ele transferi-los ou retirá-los de si mesmo (HOBBS, 1974, p. 112).

Ele explica que para alcançar os fins de paz e segurança de todos, o soberano, seja ele um indivíduo ou assembleia, precisa deter os meios necessários, direitos que seriam a verdadeira essência da soberania e as marcas pelas quais se poderia distinguir em quem residiria o poder soberano, pois incomunicáveis e inseparáveis tais direitos (HOBBS, 1974, p. 63-64).

Desta feita, competiria ao soberano ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo aquilo que pudesse vir a perturbá-las ou dificultá-las. Também seria seu o direito de realizar tudo o que considerasse necessário para a preservação da paz e da segurança, de forma antecipada, no tocante à discórdia no interior do Estado e à hostilidade vinda de fora, e de forma posterior, para a sua restauração. Caber-lhe-ia o juízo sobre as doutrinas e opiniões, quanto a serem propícias ou contrárias à paz. Seria direito do soberano prescrever os direitos de propriedade, ou seja, os bens dos quais o indivíduo poderia gozar e o que poderia praticar sem ser molestado por concidadãos. Pertenceria ao soberano o direito de ouvir e de julgar as controvérsias relativas às leis civis e naturais e aos fatos. O direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e Estados, decidindo quando a guerra corresponderia ao bem comum, que quantidade de forças deveria ser reunida e levantar dinheiro entre os súditos para tal empenho seria do soberano, sendo ele o generalíssimo acima de toda a força militar. Também seria de sua competência a escolha de conselheiros, ministros, magistrados e funcionários em tempos de paz e de guerra. Sua também seria a prerrogativa de recompensar mediante riquezas e honras ou punir através de castigos corporais ou pecuniários ou com ignomínia, de acordo com lei previamente estabelecida, a qualquer que fosse o súdito, e mesmo na falta de lei, poderia o soberano fazê-lo de acordo com o que considerasse mais estimulante ao serviço ou desmotivador do desserviço ao Estado. Por fim, seria de sua competência decidir sobre a concessão de títulos de honra e o lugar e dignidade de cada um e os sinais de respeito nos encontros públicos ou privados, que deveriam os indivíduos manifestar entre eles (HOBBS, 1974, p. 63-64).

Ostrensky explica que o monstro que se ergue no frontispício da *opus magnum* de Thomas Hobbes, e ficaria conhecido como um símbolo da Ciência Política, é uma tentativa de convencer o leitor de que o Leviatã<sup>15</sup> é uma multidão unida de forma irreversível em um só corpo. A autora aponta a posição de Keith Brown, segundo quem a frente do livro não teria

---

<sup>15</sup> O Leviatã é um terrífico animal aquático referenciado na Bíblia Sagrada em uma passagem, mais precisamente entre os capítulos 40 e 41 do Livro de Jó. O monstro de proporções impressionantes é assustador somente de se ver, e nenhum homem é corajoso o bastante para despertá-lo. É ilusão esperar vencer tal mostro cujo corpo é poderoso e descrito através de uma linguagem poética e muitas vezes hiperbólica. Tal criatura olha com desdém tudo o que é alto e reina sobre todos os animais orgulhosos e quando se levanta não há quem não se desespere. Na passagem, Deus está mostrando a Jó uma de suas criaturas para demonstrar o seu poder supremo como Criador onipotente. Tal criatura medonha e todo o seu poder não passariam de criação do Todo-poderoso.

originalmente a gravura mais conhecida atualmente, mas um desenho que, embora semelhante, apresentava diferenças significativas. O corpo do monstro da gravura é composto por uma miríade de indivíduos voltados apenas para o soberano, a cabeça, e com as costas dadas para o leitor e observador da imagem. Não é assim, contudo, no desenho, em que o corpo da figura é formado por uma multidão de cabeças voltadas para o observador. A autora também traz a exposição de Noel Malcolm, de acordo com quem o desenho visaria transmitir a mensagem de que o soberano porta os súditos, exibindo também o poder soberano como um produto de uma escolha racional dos indivíduos, o que desmistifica a sua figura e imprime uma superioridade do poder do soberano sobre todos os poderes dos súditos somados (OSTRENSKY, 2010, p. 174-175). Para Eric Voegelin, o símbolo do Leviatã de Hobbes expressa o Estado situado imediatamente abaixo de Deus e onipotente aos olhos dos súditos, pois representante do poder divino (VOEGELIN, 2002, p. 59-60).

Para Aurélio (2010) as duas figuras explicitam duas perspectivas da soberania, tanto a vontade quanto a representação. Nas duas imagens há duas colunas com elementos que demonstram um estado de conflito, tanto no plano temporal quanto espiritual, culminando cada uma em um momento ameaçador entre ambas e impossível à síntese. Acima, a figura que se ergue além das colinas, o monstro com a espada e o báculo, pois seu poder é temporal e espiritual. A distinção no corpo da figura não dar-se-ia por rostos em lugar de corpos, mas máscaras, simbolizando a representação, advindo da compreensão do termo “personificação”, derivado de “*personnae*”, no latim, remetente às máscaras teatrais. Aqui, para o autor, Hobbes parece se referir às *personnae fictae*, entidades que ganham existência por meio da representação. Acima da figura com elementos de rei e outros que lembram o *Pantokrátor* ou o Cristo ressurreto nas representações artísticas de até então, está, no caso da gravura, a frase do livro de Jó que parece resumir o poder soberano para Hobbes: “*non est potestas super terram quae comparetur ei*”, que quer dizer: “Não existe poder sobre a terra que se lhe compare” (AURÉLIO, 2010, p. 6, 7, 13 e 14).

Foi nessa nova ideia de corporação e de contrato social que a soberania ganhou também uma nova titularidade e contornos. O povo era representado e a soberania estava nas mãos de seu representante. A soberania era o poder supremo e direito ilimitado e aquele que a detinha zelaria pelo cumprimento do contrato com a espada, a força física, e não somente a moral, jamais cometendo injustiça alguma, pois desobrigado do contrato – embora pudesse ser iníquo –, detendo o poder de estabelecer leis para os homens, os quais renunciavam a todos os seus direitos e liberdade em favor do príncipe, que jamais estava submisso a elas. Poder terreno e espiritual, a soberania nascia do contrato e morria com sua dissolução, mas

não pertencia aos indivíduos, nem ao povo e nem à pessoa natural do rei, mas à pessoa artificial do Estado apenas, e esta representada pelo soberano. O fim de tal poder era a paz e a segurança.

### **1.2.3 John Locke e a soberania do Legislativo**

Após a retomada da monarquia com o fim do período de domínio da Revolução Puritana, o espírito de limitação ao poder do monarca moverá a Revolução Gloriosa de 1688 e 1689, quando, sem derramamento de sangue, James II foi deposto e subiu ao trono Guilherme de Orange, colocando um ponto final na monarquia absolutista inglesa e iniciando a era da monarquia parlamentarista ali. Com o êxito da revolução, voltará do seu refúgio nos Países Baixos ao solo inglês, John Locke, o qual defendeu o consentimento expresso dos governados como única fonte de legitimidade do poder político (RIBEIRO, 2017, p. 15-16). Locke rejeitou completamente a imagem na qual indivíduos contratando entre si, limitando-se todos a serem restringidos por leis, consentissem que um só portasse todo o poder e não estivesse limitado por lei alguma, para fazer o que bem lhe aprouvesse (HECK, 2003, p. 129; LOCKE, 1994, p. 60).

John Locke terá uma perspectiva distinta daquela de Hobbes acerca do surgimento e contornos da soberania. Segundo Teixeira, Locke diferenciou o estado de natureza do estado de guerra. O primeiro era o período anterior à formação da sociedade civil, em que cada indivíduo gozava da perfeita liberdade para ordenar suas ações e dispor de suas possessões e gente, como bem pensasse que lhe cabia, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de outrem. Por um princípio da razão, entendido por Locke como lei da natureza, os homens entendiam que não deveriam causar dano a seu semelhante, pois todos seriam propriedade de Deus (TEIXEIRA, 2014, p. 805).

Ao comentar Locke, Restrepo diz que quando se levanta um homem contra outro, por uso da força ou com declarado propósito de empregá-la contra seu semelhante, e não havendo soberano entre eles a quem se possa apelar como juiz, pois em estado de natureza não haveria tais autoridades, estaria posto o estado de guerra. Na falta de autoridade à qual se pudesse apelar, haveria um direito de guerra contra um agressor. No intento de fazerem cessar o estado de guerra, os homens recorreriam a uma organização política que lhes pudesse prover o respeito a seus direitos e para que pudessem desfrutar tranquilamente de suas propriedades e ter uma vida calma (LOCKE, 1994, p. 40; RESTREPO, 2008, p. 140-142).

Uma vez celebrado o contrato, sempre que este fosse rompido e houvesse estado de guerra, a razão entraria em cena para controlar as ações de todos e estabelecer critérios racionais para assegurar a liberdade individual por meio de eleições. Para Locke a liberdade no estado civil estava associada ao consentimento, sendo assegurada por meio das eleições, pois ser livre seria não estar submetido a leis ou vontade que não proviessem de um poder Legislativo consentido pelos indivíduos dentro do Estado, vivendo debaixo de regras permanentes e comuns a todos os que formam parte da sociedade, podendo acomodar sua vida àquelas normas. Segue-se que o autor se opõe à ideia de um poder arbitrário, devendo o poder ser voltado ao bem da comunidade e empenhado em proteger os bens privados de todos. Com esse fim, o governo deveria ser dividido em Legislativo, Executivo e Federativo, para manter o bem-estar e segurança dos que a ele estão submetidos, do contrário, o poder seria despótico. Assim sendo, de acordo com Restrepo, a função do poder exercido no Estado (*Commonwealth*) seria completamente associada à guerra, pois para a paz teria vindo a existir o Estado em um contrato pelo qual os indivíduos escolheram submeter-se a um soberano que lhes assegurasse o respeito aos direitos naturais da vida, da liberdade e da propriedade, evitando a insegurança e o conflito (RESTREPO, 2008, p. 142-144).

A única hipótese em que se poderia admitir que alguém renunciasse sua liberdade natural, assim, seria aquela em que, no exercício de sua própria liberdade, o homem se une a outros para celebrarem o contrato social que cria o estado de sociedade política e civil, para gozar de uma liberdade civil, isto é, limitada pelo bem comum, estabelecido em leis civis expressas pela comunidade, que respeitam os fins de garantia da propriedade e da igual liberdade de todos, sem exceção de um único indivíduo, além da provisão de juízo imparcial e retribuição justa dos danos que cada um possa causar a outrem. Para preservar tais fins a sociedade institui um poder supremo que deve governar segundo leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não por decretos improvisados. Deve haver juízes imparciais e íntegros que decidam conforme tais leis as controvérsias que se apresentem. A força da comunidade só deve em seu interior ser aplicada para fazer cumprir tais leis, e no âmbito externo, para a prevenção ou reparação de agressões estrangeiras, tendo tudo como fim a paz, a segurança e o bem público do povo. O poder supremo capaz de fazer as leis que asseguram todos esses fins da comunidade seria precisamente, para Locke, o poder Legislativo. Sobre ele o autor chega mesmo a dizer que não é o único poder supremo da comunidade social, e que permaneceria sagrado e inalterável nas mãos em que um dia fora posto pela comunidade, de forma que nenhum édito teria a força e obrigação de uma lei, a menos que sancionado pelo poder Legislativo escolhido e nomeado pelo público, uma vez que

indispensável para a lei o consentimento da sociedade, acima de quem ninguém teria o poder de fazer leis (LOCKE, 1994, p. 70-71).

Em análise mais profunda, o poder Legislativo a cujas leis todos devem obedecer, embora não seja o único supremo, é, por fim, o poder supremo acima dos demais da comunidade civil que fora instituída, e ao qual todos os outros estão subordinados. Não se dispensaria a quem quer que seja, a obediência ao poder Legislativo, tenha ele vínculo de juramento a qualquer poder subordinado na ordem interna da sociedade ou mesmo a poder estrangeiro. Também não estaria nenhum indivíduo obrigado a norma alguma que se contrapusesse às leis adotadas pelo Legislativo ou que a seus termos ultrapasse. Tal poder poderia ser exercido de diversas maneiras, a depender de quem o exerce, se a comunidade como um todo, que de tempos em tempos faz suas leis, sendo uma democracia perfeita, se um grupo selecionado e após isso seus sucessores ou mesmo herdeiros, caracterizando uma oligarquia, ou mesmo as mãos de um monarca (LOCKE, 1994, p. 70-71). Seria, portanto, o consentimento do povo que daria poder ao governante, e o poder do governante só poderia ser legítimo se fundamentado no consentimento popular. Ademais, entende Locke que a decisão da maioria da comunidade é a que prevalece sobre toda ela. Assim, os indivíduos que se unem em sociedade abdicam também de seu poder e vontade em favor da maioria da comunidade (RIBEIRO, 2017, p. 15-17). Para Locke os direitos dos indivíduos eram limites naturais ao poder do governo, porque sua proteção se configurava como o fundamento da criação do próprio Estado. Para Teixeira a soberania em Locke era limitada pelo direito do povo, perdendo seu caráter absoluto e tornando-se a representação de um conjunto de poderes soberanos autorizados pela constituição (TEIXEIRA, 2014, p. 814-815).

Embora Locke se refira ao Legislativo como o poder supremo sobre os demais poderes, em última análise, haveria um poder ainda supremo sobre todos os outros, mesmo acima do poder Legislativo, a saber, o poder que permanece no povo (mais especificamente no conjunto de proprietários, que tem direito ao voto). O poder Legislativo, embora sobre os demais poderes instituídos, é apenas fiduciário e limitado a certos fins determinados, diz o autor. E nas mãos do povo ainda perdura o poder para, em caso de ato legislativo que manifestamente negligencie ou contrarie os fins para os quais fora instituído o poder Legislativo, rompendo a confiança do povo, regressar o poder antes confiado e agora perdido, para as mãos de seus possuidores originais, que podem então depositá-lo novamente onde melhor lhes parecer para sua segurança e proteção. Nem homem algum e nem qualquer comunidade humana tem o poder de se deixar alienar, abandonando sua preservação, bem como os meios de garantir tal bem. Sempre que em ameaça de escravidão à vontade absoluta

de um terceiro, têm os homens o direito de se livrarem de quem invade tal lei fundamental e bem inalienável de autopreservação. Tal poder, contudo, só pode ser exercido após a dissolução do governo. Assim, jamais está a comunidade submissa a qualquer forma de governo que possa existir. Enquanto houver governo, contudo, será o Legislativo o poder supremo para todos os fins (LOCKE, 1994, p. 76).

A primeira lei positiva fundamental a ser estabelecida em todas as comunidades políticas seria a instituição do poder Legislativo, o poder acima de todos na comunidade. A primeira lei natural fundamental que regerá até o próprio poder Legislativo é a preservação da sociedade, de todos os que nela se encontram, resguardado o limite de autorização por parte comunidade ao poder público. O poder Legislativo teria quatro limites que se impõem a qualquer forma de governo. Deve governar por leis estabelecidas e promulgadas sem as modificar em casos particulares, mantendo assim uma regra que seja única para quaisquer um; o bem comum deve ser sempre o fim dessas leis; sem o expresse consentimento do povo, através de seus representantes ou mesmo individualmente, jamais se devem impor impostos sobre a propriedade; e o poder de legislar jamais pode ser transferido pelo Legislativo para outras mãos às quais não foi confiado pelo próprio povo, que detém o poder supremo sobre o Legislativo (LOCKE, 1994, p. 71-74).

Embora o termo “soberania” não seja característico dos escritos de Locke, e ele se oponha à concentração de poder de caráter absoluto nas mãos de um governante, ainda faz questão de tratar acerca de um poder político que preserva características fundamentais da noção de soberania e sua tradição conceitual, a saber, o poder supremo e a fonte das leis. Este supremo poder, contudo, não é sem limites ou sem previsões legais e não é depositado em, ou originário de, qualquer um. O poder que está acima de todos os outros se dá em uma sociedade política fundada por um grupo de homens. Estes homens detém um poder originário perpetuamente e constituem, por confiança e enquanto ela perdurar, um poder Legislativo que deve designar as leis sobre as quais os associados viverão, para o bem comum e a preservação da propriedade privada, da liberdade e da paz. A noção de soberania estaria associada ao consentimento do povo e residiria, em último nível de supremacia, nas mãos do próprio povo, onde permanece enquanto durar o vínculo da associação.

#### **1.2.4 Jean-Jacques Rousseau e a soberania popular da vontade geral**

No início do século XVII a ideia de contrato social faria fervilharem as discussões políticas. O pensamento francês encontrará uma nova corrente que o conduzirá até a

Revolução. A vontade do povo terá uma defesa jamais vista, alastrando-se por toda a Europa e fazendo cair dinastias. O gérmen de todo esse pensamento parece estar no desenvolvimento da ideia do contrato social e em uma perplexidade por um paraíso terreno, descrito nos relatos do Novo Mundo e de suas comunidades nativas, que encantavam as mentes europeias havia mais de um século.

Jean-Jacques Rousseau declarava que os homens nascem livres e bons, moralmente retos, em seu estado de natureza, no qual viviam em paz, até que a sociedade, criando a diferença entre eles por meio da divisão do trabalho e da propriedade privada, torna a todos maus (RIBEIRO, 2017, p. 18-20). Em seu *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, defende que a propriedade privada dera o surgimento da sociedade civil (ROUSSEAU, 1985, p. 91). Pelo domínio da propriedade privada os homens ter-se-iam tornado ambiciosos, avaros e maus e criaram o estado de guerra. Os ricos, para cessar o estado desvantajoso de guerra, teriam proposto o contrato. É na proposta de submissão a leis impostas pelos homens em um pacto, com o fim de criar obrigações mútuas entre o fraco e o poderoso em paz e justiça, que um poder supremo é criado pela combinação dos poderes de todos os indivíduos (ROUSSEAU, 1985, p. 95, 107-108, 110-114).

No seu *Contrato social* o pensador político suíço explica que os homens, no intento de vencerem as forças da natureza, e incapazes de gerarem novas capacidades ou forças opostas que lhes pudessem dar êxito, uniram-se para agirem juntos em comum acordo, direcionando suas forças de maneira coordenada em um concurso de diversos. E se a força e a liberdade era o que cada um possuía para sua conservação, precisavam encontrar uma forma de associação que defendesse e protegesse de toda força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um unindo-se a todos, não obedecesse senão a si mesmo, e permanecesse tão livre como anteriormente. Assim, cada indivíduo colocaria sua pessoa e autoridade sob o supremo comando da vontade geral (*volonté générale*) (ROUSSEAU, 1985, p. 23-25).

Aí surgiria um corpo soberano, poderoso para agir e determinar, com exclusividade, como funcionaria a máquina política. Cada indivíduo é um membro do soberano, quando se está a falar da comunidade política em sua expressão ativa; como passiva a comunidade política é o Estado; e autoridade quando relativa a seus semelhantes. Os associados passam a ser chamados coletivamente como povo; e em particular são denominados cidadãos, como participantes na autoridade soberana; e vassalos, como sujeitos às leis do Estado. A deliberação pública pode obrigar todos os vassalos ao soberano, mas o contrário não se dá. O soberano, que é o corpo político, não se obriga a si mesmo, assim como um contrato de um particular consigo mesmo não gera obrigação alguma. Não haveria lei fundamental que

obrigasse o soberano, pois contrária à lei fundamental do corpo político. Não pode haver lei que o soberano não possa infringir. Também o soberano não pode se obrigar a nada que derogue o ato do contrato que o criou e que lhe dá existência. Segue-se daí que não pode alienar porção alguma de si mesmo e nem submeter-se a outro soberano. Ele não necessita de fiador para com seus vassallos, pois impossível ao corpo querer prejudicar os seus membros. Os vassallos, ao contrário, respondem ante o soberano por suas obrigações e o soberano detém os meios de lhes obrigar. O pacto social contém a obrigação tácita de que quem se recusar a obedecer à vontade geral será a isto constringido pelo corpo em conjunto (ROUSSEAU, 1985, p. 26-29, 31).

Em Rousseau os conceitos de soberania e vontade estão tão arraigados e interligados que aquele não existe sem este. A soberania é o exercício da vontade geral. A soberania, a vontade geral, jamais pode ser alienada. O soberano é o ser coletivo, que, por sua vez, jamais pode ser representado, a não ser por si mesmo, em contraste com a ideia de Hobbes. Pode-se transmitir o poder, a transmissão da vontade, contudo, é impossível. E dado que, para o autor, a vontade não é sujeita à representação, pois não se pode querer por outrem, sob pena de não mais existir o “representado”, assim também o é a soberania, restando, conseqüentemente, inalienável. Segue-se que os deputados não podem ser representantes do povo, mas, no máximo, comissários deste, que não detêm poder para concluir coisa alguma em definitivo. Se não ratificadas pelo povo, são nulas as leis (ROUSSEAU, 1985, p. 36-37, 131, 134). Em que pese isso, seria possível a representação no governo, o que, porém, para Rousseau, exige o preço de grande vigilância sobre os representantes, que, tendentes a agirem por si mesmos, deveriam ser frequentemente substituídos (NASCIMENTO, 1991, p. 197-198).

A soberania é indivisível porque a vontade é geral, e assim faz lei, ou não o é, não passando de um ato de magistratura, no máximo um decreto. A aparente divisão da soberania se dá por confundir-se o poder derivado e emanado de magistrados em atos particulares que não configuram leis, as quais são atos do poder soberano verdadeiro. Os magistrados, como magistrados, não são partes do soberano. O povo é que constitui o soberano, e as matérias sobre as quais deve versar a lei devem ser sempre de objeto genérico, pois o objeto da vontade geral assim o é para que todo o povo legisle sobre todo o povo. Ainda que o soberano dê ordens para casos particulares, tais ordens não são leis, mas simples decretos dos magistrados, dado que o ato de soberania é a lei. O povo pode confiar a alguém a redação de suas leis, mas somente seu consentimento as fará válidas. Neste caso, quem redige as leis não tem nenhum direito legislativo, que pertence, por sua vez, ao povo, pois as leis são prescrições da vontade

geral, única que obriga os particulares. Toda proposta de lei deve ser submetida aos livres sufrágios do povo para que possa ser lei (ROUSSEAU, 1985, p. 38-40, 53-54, 59).

O poder Legislativo pertence ao povo, ao soberano somente. O poder Executivo, entretanto, não pode pertencer ao povo, pois só consiste em atos particulares não pertencentes à jurisdição da lei, mas exercidos em nome do soberano. É, portanto, necessário um agente próprio que realize a comunicação entre o Estado e o soberano, que esteja submetido ao soberano e que, de acordo com suas leis da vontade geral, dê as ordens aos vassallos. Os magistrados, reis, governadores, são os membros do corpo intermediário, e o conjunto do corpo com os magistrados é o príncipe. A submissão de um povo a chefes não é contrato, mas, no máximo, uma comissão ou emprego. Os oficiais do soberano são apenas depositários comissionados do poder. O soberano pode, não obstante, de acordo com sua vontade, limitar, modificar e até retomar tal poder (ROUSSEAU, 1985, p. 79-80).

O soberano deve ter assembleias periódicas fixadas por lei. Vez que a lei é o ato do soberano por excelência, somente a lei pode convocá-lo. Os magistrados também poderiam convocar assembleias extraordinárias, em casos imprevistos, mas qualquer outra convocação extraordinária, não realizada pelos magistrados, é ilegítima. Tudo quanto se delibere ou faça em uma assembleia não estabelecida em lei e não convocada pelos magistrados seria considerado nulo, pois ilegítima a assembleia, uma vez que a ordem de se reunir deve ser emanada da lei, ato do soberano. As assembleias periódicas estabelecidas por lei visam a manutenção do tratado social e questionam sobre a manutenção da presente forma de governo e promovem a escolha dos magistrados (ROUSSEAU, 1985, p. 141). Para o soberano não existe lei fundamental que não possa ser revogada. Mesmo o pacto social pode o ser, pois os cidadãos têm a legitimidade de fazê-lo. Até mesmo um indivíduo poderia romper o pacto, retomando a sua liberdade natural e seus bens, retirando-se do país. (ROUSSEAU, 1985, p. 124-126, 140-141).

A vontade geral, condição *sine qua non* da lei, é encontrada através da vontade da maioria, diferentemente do pacto social fundador, que exige o consentimento unânime ou a não participação do indivíduo naquela comunidade. Na busca de cada indivíduo pelo bem comum, o qual visa o seu próprio benefício, mas não um benefício individual, expresso pela vontade particular, porém aquele pelo qual se juntou no pacto com todos os demais, expresso na vontade geral, o cidadão pode enganar-se. A busca do cidadão ao votar é a da vontade geral. Quando a vontade deste, posta no voto, não prevalece, é porque se enganou e não conseguiu distinguir a vontade geral. Assim sendo, mesmo quando não consente, o cidadão consente com a lei que foi aprovada. (ROUSSEAU, 1985, p. 147-148).

A soberania é força universal e compulsória, poder absoluto, dado ao corpo político pelo pacto social, sobre todos os seus membros, para dispor cada uma das partes da maneira mais conveniente ao todo, visando a conservação do Estado, pessoa moral cuja vida consiste na união de seus membros. Quando Rousseau trata dos limites ao poder soberano ele preliminarmente já explica que o corpo político tem poder absoluto sobre todos os membros, os indivíduos. E completa ao dizer: “e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, recebe, como eu disse, o nome de soberania” (ROUESSEAU, 1985, p. 42-43). É possível assim dizer que o soberano é a própria vontade geral, na medida em que é precisamente o que direciona o poder soberano.

Os limites a esse poder soberano estariam entre o que será preservado do direito natural do indivíduo e dos direitos do soberano. Tudo do indivíduo é alienado pelo soberano, inclusive sua vida, pois para que seja preservada a própria vida do indivíduo pela força do contrato social, a vida de cada um é entregue em benefício de todos, inclusive de si mesmo, uma vez que a autopreservação implica em riscos, sendo esses riscos agora assumidos em um contrato, e não mais no estado de natureza. Assim, da mesma forma como aceitou viver no Estado, também assumiu o compromisso de por ele morrer, porém não mais de forma “bárbara” pelas mãos do assassino. Pelo bem comum o Estado deve ser preservado, mesmo quando signifique a não preservação ou a destruição do indivíduo pela vontade do soberano. O indivíduo entrega sua vida com o fim de receber sua preservação no Estado pelo contrato, e assim recebe essa preservação, mas até que isso não se contraponha à preservação do próprio Estado. Tanto a guerra como a pena de morte são entendidas como questões de preservação do Estado, mas na pena de morte, quando morre pelas mãos do Estado, seria menos como membro do que como um inimigo que violou o pacto (ROUSSEAU, 1985, p. 42-51).

Tudo o que o soberano solicitasse seria um dever para o vassalo, mas não poderia o soberano sobrecarregá-lo de dever que fosse inútil à comunidade. Todavia tal não se daria, pois não poderia essa vontade geral desejar tal coisa, uma vez que: “sob a lei da razão, nada se faz sem causa, do mesmo modo que sob a lei natural” (ROUSSEAU, 1985, p. 43). Resta assim ilimitado o poder soberano.

Mais especificamente sobre a alienação do indivíduo, Rousseau dispõe em primeiro lugar que o que deve ser dele alienado é apenas o que interessa à sociedade, mas é o soberano que decide o que convém. Em segundo, o que o soberano solicitar de um cidadão passa a ser um dever, mas o soberano só deve impor dever aos vassallos se esse dever for útil à comunidade. O soberano sequer pode desejar algo sem causa, a contrariar a lei da razão. Rousseau também dispõe que todos os cidadãos estão nas mesmas condições e têm os

mesmos direitos ante o pacto social, pois um ato de soberania é um ato autêntico da vontade geral. É uma convenção do corpo com cada membro, não um convênio de um superior com um inferior. O ato de soberania sempre obriga e favorece a todos os cidadãos, de forma que o soberano conhece o corpo da nação somente, não distinguindo os corpos que a compõem. Tal ato é uma convenção equitativa, pois comum a todos os membros, e útil, não levando em conta outro intento que não o bem estar geral, uma vez que possui como fiadores a força do público e o poder supremo (ROUSSEAU, 1985, p. 42-48). Quanto à propriedade privada, de acordo com Camunha, haveria, para Rousseau, dois tipos admissíveis de limites à intervenção do soberano: o primeiro é que a própria intervenção visasse a garantia da propriedade de cada um, e o segundo é que seja para o custeio da manutenção daquele incumbido da proteção da propriedade, o governo (CAMUNHA, 2013, p. 79-89).

O conceito de soberania não deixa seu sentido de supremo poder e nem mesmo de legislador máximo, mas agora consolida-se nas mãos do povo através da nova concepção de *volonté générale*. A soberania é o exercício dessa vontade geral, que a todos submete. É a força universal e compulsória, poder absoluto, dirigido pela vontade geral, dado ao corpo político pelo pacto social, sobre todos os seus membros, para dispor cada uma das suas partes da maneira mais conveniente ao todo, visando a conservação do Estado, pessoa moral que consiste na união de seus membros (ROUSSEAU, 1985, p. 42-43). A vontade geral sobrepõe-se a qualquer vontade particular, pois seu fim é o bem comum, razão de existir da associação. Por isso, a vontade geral é sempre consonante com os ditames do bem comum e jamais erra. Portanto, não há magistrado que possa, legitimamente, acima dela colocar-se, ou mesmo em igual nível de poder de mando. Com Rousseau, o príncipe, ou o governante, não mais detém tal poder, sendo apenas um funcionário do povo para a suprema administração. Os deputados não podem fazer as leis sem o consentimento do povo. Do começo ao fim, o povo, por suas próprias leis, determina seus processos de decisão acerca do governo e dos magistrados (ROUSSEAU, 1985, p. 53-54, 59, 78-81, 84, 131).

A soberania, portanto, em Rousseau, prossegue um deslocamento das mãos do governante, como um poder acima de qualquer outro em sua esfera, para as mãos do povo, gerando, pouco a pouco, o conceito de soberania popular. A Revolução Francesa daria um fim ao poder absoluto do monarca. Agora a ideia de uma soberania cujo titular era coletivo e cada vez mais abrangente estava crescentemente se consolidando. Com a ampla influência do jusnaturalismo e a emergente ideia de um Estado baseado na razão que reconhecia invioláveis direitos naturais dos indivíduos, o governante passa a ver-se debaixo de um direito, não mais aquele divino, transcendente, superior ou ideal, mas um resultante de uma razão humana,

nova fonte do direito natural e do direito positivo. O governante estará debaixo da lei, e esta submissa aos direitos fundamentais de estirpe racionalista. Este é o modelo de Estado de Direito moderno, que parece apontar para uma fragmentação da soberania, mas busca encontrar uma fonte ou titularidade coletiva para o poder soberano, que permanece a portar a ideia de poder superior. Aqui o Estado está cada vez mais diferenciado e distante do governante. Enquanto isso, no cenário externo, perante outros Estados, o conceito de soberania ganha mais força e expressão. Se o povo em um determinado território era soberano e assim se afirmava perante outros Estados e povos através de seus governantes, o nacionalismo do século XIX já possuía um cenário (LIZIERO, 2017, p. 48-56).

### 1.3 O ORGANICISMO E O NACIONALISMO E A SUPRASSOBERANIA

A virada do século XVIII e início do XIX serão marcados, primeiramente, pela expansão das ideias revolucionárias. A resposta pelas correntes conservadoras, e até reacionárias, era a Restauração, movimento que buscou trazer de volta as monarquias aos tronos da Europa após a queda de Napoleão.

A ideia de soberania popular continuava a se consolidar, fosse para fundamentar as democracias ou para embasar o poder dos reis e outros governantes e mandatários. A soberania popular não enfraquecia o poder do Estado no âmbito exterior, o das relações internacionais, pois mesmo o poder do monarca era fortalecido pelo povo, fonte de sua potestade, que por sua vez, dava ao Estado a força com a qual se consolidava e se posicionava perante os demais. O conceito de povo, contudo, não apresentava ainda as características e vínculos bem definidos na história, como veio a ocorrer com o conceito de nação. E se o povo quase indefinido e vinculado pela vontade nos contratos possuía a legitimidade da soberania de maneira já considerada quase irreversível, o conceito de nação mostrar-se-á herdeiro da soberania. Nas palavras de Leonam Liziero: “A nação, construída por uma identidade, compõe o Estado e emana o poder soberano. Se a soberania, como supremacia, era um poder coletivo, este coletivo formava um todo poder supremo nas relações internacionais.” (LIZIERO, 2017, p. 63).

Liziero explica que Pasquale Stanislau Mancini, no século XIX, define o conceito clássico de nação como o conjunto humano formado por elementos naturais, como raça, território e língua, e históricos, como tradições, leis, religião e costumes, que geravam uma particular intimidade de relações materiais e morais, derivada de uma comunhão de direito criada de forma ainda mais íntima e impossível de ocorrer entre indivíduos de nações

distintas. É em função da nação que o Estado teria sua personalidade jurídica, pois as nações deveriam ser os verdadeiros sujeitos do direito internacional, não os Estados, vez que delas viria seu poder. A soberania teria como fonte a nação. O Estado seria o ponto de referência simbólico para a nação, a verdadeira soberana. Mancini é defensor da concepção de Estado nacional e de soberania popular. Agora, porém, soberania popular decorreria dos laços dados pela nacionalidade (LIZIERO, 2017, p. 63-65). Estavam unidos o Estado, a nação e a soberania.

O período entre Guerras, na aurora do século XX, testemunhou os desdobramentos de uma associação entre os discursos nacionalistas e enaltecimentos da figura do Estado. Crescia na Europa e pelo mundo uma tendência a se pensar o indivíduo não mais a partir de sua individualidade e subjetividade, mas a partir de um organismo do qual seria parte, sem sentido algum fora dele. Manter a independência e unidade da comunidade passa a ser o direito mais fundamental do cidadão-parte e o sacrifício que cada um nela fará. O sentido de toda a vida estará agora no Estado (LIZIERO, 2017, p. 65-71).

Naquele século a busca de um destino coletivista das nações e o domínio de todas as áreas da vida pelo Estado, que concentrava e legava ao indivíduo-parte o destino de toda a vida, criarão as condições que acabarão desencadeando forças destrutivas ainda piores que o Leviatã hobbesiano. Liziero lança mão do monstro Cthulhu da literatura de Howard Philips Lovecraft para explicar o conceito de “soberania ilimitada” ou “suprassoberania”, materializada no Estado nacionalista e organicista que ocupa o todo da vida e que encontrou suas formas no nazismo e no fascismo (LIZIERO, 2013, 264-265; 2017, p. 74).

### **1.3.1 O Nazismo, o Fascismo e a soberania de quem decide sobre o estado de exceção**

A junção entre soberania popular e a ideia de nação acabou por se revelar uma justificativa para legitimação de um poder autoritário, pois o Estado seria o fim último da nação, e a população se submeteria à vontade do governante autoritário do Estado, uma vez que Estado, sociedade e indivíduo confundiam-se na formação de um todo orgânico. Na Alemanha seria o *Führer* que incorporaria o espírito da comunidade, e que deteria o poder de decisão, o soberano, cuja vontade era a própria vontade do povo, e emanava o direito. Uma particularidade em relação à regra do Estado organicista é que o Estado não era o fim último na mentalidade nazista, contudo, seria ainda um referencial e instrumento do *Führer* para controle de toda aquela sociedade. Se a comunidade inteira era um organismo, o *Führer* era a sua cabeça (LIZIERO, 2017, p. 75-76). Para o pensamento nazista o *Führer* não seria um

representante e nem suas ações seriam em nome do povo alemão, mas, de acordo com o vínculo de identidade que havia nessa concepção, incorporando o espírito objetivo do povo ariano, ele seria o próprio povo, e suas ações as de todo o corpo orgânico da comunidade (LIZIERO, 2013, p. 283-284).

Para Carl Schmitt a soberania era o poder de decisão em estado de exceção, isto é, o caso excepcional, não descrito na ordem jurídica, que poderia ameaçar a existência do Estado ou similar. Os pressupostos são, como conteúdo de competência, ilimitados. Também as ações do soberano não se submetem a controle de natureza alguma. Ele está fora da ordem jurídica normalmente vigente, mas a ela pertence, pois é aquele com competência para decidir da suspensão da constituição. É do soberano a decisão sobre a ocorrência do estado de exceção e as medidas a serem tomadas para sanar tal problema, além da decisão sobre a ordem jurídica e o poder de dirimir as contradições internas no Estado. O soberano em Schmitt identifica-se indubitavelmente com o povo. Para o autor a questão não estava sobre uma lista de direitos ou de características da soberania, mas sobre o titular da soberania. Ele não excluía os enunciados clássicos de supremo poder ou instância última de autoridade e de juízo, ou mesmo de nomeação de magistrados e de dar a lei ou revogá-la, ou de declaração de guerra ou acordo de paz, como explanou sobre Bodin e sobre os autores medievais e demais autores modernos que, para ele, não se desvinculavam das definições de Bodin, mas dedicou-se a definir o titular de tal soberania. A questão da soberania para Schmitt repousava sobre quem era o titular do poder de decidir no caso extremo para o qual não se previa competência (SCHMITT, 2005, p. 5-11).

Na Itália o *Duce* seria a encarnação do próprio Estado, do qual o cidadão é integrante por meio de sua obediência. Sua vontade podia legitimamente determinar a violação de direitos para manter a estabilidade interna com o fim de preservar a soberania externa do Estado (LIZIERO, 2017, p. 74). O fascismo foi também caracterizado pela violação das liberdades e do âmbito privado. Não há uma busca dos interesses privados ou de realizações de anseios particulares ou de grupos no Estado fascista. O indivíduo perde a sua subjetividade e tem sua vida e buscas direcionadas a uma objetividade volitiva no interesse do Estado e coaduna com seu poder soberano. A vontade ou interesse individual ou de grupos seria considerada apenas quando corroborante com os “interesses supremos da nação”, realizados formalmente, por sua vez, somente no Estado. O direito individual seria menos um direito subjetivo pertencente ao indivíduo do que uma concessão de faculdade jurídica do Estado para o indivíduo parte dele, todavia, jamais um direito oponível ao próprio Estado ou às ações do regime, e sempre quando não contrário aos interesses da nação. O Estado fascista não teria

um sentido ou fim para além de si mesmo, ele é um fim em si mesmo, é nele que a própria existência dos indivíduos encontra sua finalidade (LIZIERO, 2013, p. 279-281).

No nazismo e no fascismo não há nada, nenhuma associação, nenhuma comunidade, que o Estado não invada, controle e oriente. Surge uma “soberania ilimitada”, ou “suprassoberania”, que ora estará nas mãos do Estado, da nação, ora naquele que sobre o povo exerce uma autoridade inquestionável. Isto porque o Estado, a nação e o governante estão imersos em um só todo orgânico. Não há lugar para um contrato social, pois a nação está vinculada por laços orgânicos. Na Itália, a obediência ao *Duce* é a palavra de ordem. Ele poderia determinar a violação de direitos com vistas à estabilidade interna e preservação da soberania externa do Estado. O âmbito privado já não é inviolável e o direito individual acaba por ser, de forma mais profunda, uma mera concessão do Estado.

#### 1.4 HERMAN DOOYEWEERD E O DESLOCAMENTO DA PROBLEMÁTICA DA SOBERANIA PARA A SOCIEDADE CIVIL

O conceito de soberania dá seus sinais ainda na Idade Média, antes mesmo do surgimento do vocábulo central da Ciência Política. Ali é ainda a noção de soberania que dominava o debate de juristas canonistas e romanistas, filósofos, imperadores e papas. A visão dualista da realidade separava-a em duas grandes esferas, a temporal e a espiritual. Naquele tempo, a teoria gelasiana das duas espadas seria reinterpretada na reforma gregoriana e pelas novas ideias hierocráticas que surgiam. Desde então, as forças das comunidades jurídica e eclesial disputaram o poder jurisdicional supremo sobre todas as esferas da vida. A legitimidade do poder supremo era de origem divina e repousava na vontade de Deus. A grande questão foi se o primeiro emissário do Deus Supremo sobre toda a comunidade universal dos cristãos era o papa ou o imperador.

Nos tempos que se seguiram, os reis locais foram ganhando relevância na discussão sobre a soberania e sua titularidade. Beaumanoir foi o primeiro a escrever o termo “soberano” e atribuir-lhe uma “soberania”. Papado e monarquia então militaram pelo poder de jurisdição suprema, tanto na elaboração das leis como de juízo sobre os homens, domínio e obediência e até mesmo sobre a cobrança de tributos. Os reis passaram, pouco a pouco, a obter sua legitimidade do consentimento e da escolha do povo. No corpo universal dos cidadãos, ou em sua parte predominante, estaria a prerrogativa para a nomeação dos governantes e para a instituição das leis. A comunidade política era agora um corpo resultante do consentimento. A própria comunidade política parecia ganhar personalidade e não reconhecia superior. A

pessoa do rei foi dita como órgão e instrumento de uma pessoa intelectual pública e os reis agiam em nome dos súditos, do ofício real estabelecido pela corporação, e do reino.

Com Bodin a soberania foi, então, o poder e fonte das leis de uma República. Não existiria uma comunidade política sem a soberania, poder acima de todos os outros, instância última de jurisdição, absoluta e perpétua. Seus limites eram as leis de Deus e da natureza e outras relativas à existência da própria comunidade política, e as leis comuns a todos os povos. A soberania, porém, poderia ter sua titularidade no povo, em uma assembleia ou em um monarca, mas a partir daí estava localizada na estrutura do corpo político, a República, que não mais se submeteria ao corpo eclesiástico.

O consentimento deu lugar à vontade e ao contrato em Hobbes. Surgiu então a ideia de representação. O povo era representado. Nascida do contrato social, a soberania era o poder supremo espiritual e terreno, e direito ilimitado para uso da força em favor da manutenção do contrato social que fundou, pela vontade dos contratantes, o Estado civil, e que morria com a dissolução do contrato. Não pertencia aos indivíduos, nem ao povo e nem à pessoa natural do rei, mas à pessoa artificial do Estado. O soberano, assembleia ou indivíduo, que representava o Estado, e estava desobrigado do contrato, deveria usar tal poder na busca da paz e da segurança.

O contratualismo começou a se espalhar e Locke proclamou limites para o poder supremo e fonte das leis. Os homens que detinham a propriedade também detinham um poder originário perpetuamente e constituíam um poder Legislativo, por confiança, e pelo tempo que ela existisse, para designar as leis para o bem comum e a preservação da propriedade privada, da liberdade e da paz. Tais fins eram limites ao poder supremo e fonte das leis. A noção de soberania, com fundamento no consentimento do povo, aqueles que detinham a propriedade, residia, enquanto durasse o governo, no poder Legislativo, mas em último nível de supremacia, perpetuamente nas mãos do próprio povo, isto é, os que detinham a propriedade, enquanto durava o vínculo da associação.

Rousseau prosseguiu com o conceito de soberania para as mãos do povo. O conceito preservou o sentido de supremo poder e de máximo legislador. Sua fonte de legitimidade era a *volonté générale*. A soberania era o exercício dessa vontade geral à qual todos deveriam se submeter. Indivisível e inalienável, porém, seus limites estavam no bem comum. A vontade geral estava acima de qualquer vontade particular, e porque sempre para o bem comum, era sempre adequada e legítima ante o contrato social. A soberania também, já não podia ser representada, pois a vontade não se representa.

A nação, unificada por laços naturais e históricos, e que tinha o Estado como força de expressão exterior e como referencial simbólico de unificação interior, passou a ser o fundamento do conceito de soberania.

O contrato deu lugar a uma formação orgânica de nação e Estado, como um só organismo. Veio daí a “soberania ilimitada”, “suprassoberania”, do Estado, da nação ou daquele que sobre o povo exerce uma autoridade inquestionável, e de todos eles ao mesmo tempo, pois a vontade da nação era a do Estado e a do Estado era a da nação. A titularidade da soberania também se confundiu com o todo. Com Schmitt a soberania era o poder de decidir sobre o Estado de exceção e dos comandos que durante ele imperariam, livre de qualquer controle. Toda a ordem jurídica estava debaixo da vontade do soberano, que lhe podia modificar segundo a sua vontade, vontade da nação, vontade do Estado. O *Duce* foi também aquele a quem se devia obedecer, e podia determinar até mesmo a violação de direitos para a estabilidade interna e preservação externa da soberania. O ambiente privado perdeu sua inviolabilidade e o direito individual passou a uma concessão do Estado, tamanha era a “dimensão” que tomava soberania.

O conceito de soberania, com o uso do vocábulo, nasce com a força dos reis, cada vez mais vinculados a um território, e que gradativamente vão impondo a sua vontade por meio de leis próprias, não reconhecendo comando superior. Também está, desde o seu princípio, forjado na jurisdição e na força física para o cumprimento da lei. Embora o conceito de soberania tenha sofrido diferentes transformações ao longo da história, e isso no tocante às mais diversas características, seja quanto à origem e legitimidade, titularidade, e até o uso da força e seus limites, um problema persevera desde a sua concepção: a questão do supremo poder jurisdicional, ao qual todos devem submeter-se e obedecer, e o uso da força física coercitiva em uma comunidade jurídica, isto é, de leis, normas que se impõem sobre a vida, seja ela menor ou maior, ou mesmo universal. Quem estabelece as leis a serem cumpridas, quem estabelece a sua vontade e tem os meios de se fazer obedecido e pune a quem não lhe obedece? Antes mesmo do vocábulo, a noção de soberania já parecia se impor, como se fosse ela própria uma lei. De toda forma, a soberania ainda permanece como pertencente à esfera do Estado, isto é, da comunidade política.

Nos Países Baixos, porém, surgiria uma nova teoria de soberania. Herman Dooyeweerd observaria a questão da soberania a partir de uma nova perspectiva. Ele deslocaria a problemática da esfera da comunidade política para as diversas esferas da sociedade civil. Nessa miríade de comunidades o Estado teria o seu papel, mas cada comunidade resguardaria uma soberania própria da natureza daquela estrutura da sociedade.

Este novo conceito ganharia uma nomenclatura própria, fundando a escola das esferas de soberania. Nessa sociedade civil abundante em manifestações de estruturas sociais da vida humana, o Estado teria sua soberania de esfera, relativa à sua natureza, mas não a soberania única. Haveria tantas soberanias coexistentes quantas são as comunidades tão variadas e ricas da vida, e cada soberania expressa em si uma forma própria de expressão do poder relativa ao princípio ordenador de cada estrutura. Com Dooyeweerd a discussão não mais se situa apenas sobre a soberania, mas sobre a soberania de esfera de cada esfera da vida humana em sociedade. Dooyeweerd desenvolve sua própria análise crítica do conceito de soberania na história e propõe este novo conceito como contribuição para as discussões dos problemas os quais o conceito de soberania se empenha em resolver. Para Dooyeweerd o problema da soberania persiste e necessita de uma solução, entretanto, não através de uma comunidade ou esfera da vida humana social que domina sobre todas as outras, mas de uma miríade de comunidades soberanas em coexistência e em que o ser humano transita e atua. A grande variedade de comunidades deverá ser resguardada em soberania de esferas, ou esferas de soberania, para que a diversidade cultural, a justiça, as expressões sociais da ética, o desenvolvimento estético, as manifestações coletivas da fé, a economia e o mercado, a educação e as comunidades científicas, bem como tantas outras manifestações da vida humana, sejam preservadas. O poder seria limitado ao se pensar na liberdade e nos limites particulares de cada modo de expressão individual e coletiva da vida humana.

Os próximos capítulos tratarão da genealogia do conceito de esferas de soberania, desde a tradição que o engendrou, e seu contexto político, intelectual e cultural de formação, bem como os pensadores com quem dialogou o filósofo da Universidade Livre de Amsterdã e seu contexto mais particular, como herdeiro de uma tradição e indivíduo inserido em uma realidade espiritual, cultural, política e intelectual. Ver-se-á como se deu a noção de soberania a partir de um ramo próprio do pensamento político, não se olvidando os diálogos e antíteses que se estabelecem com outras tradições.

A noção de esferas da sociedade será também apreciada ao longo da história do pensamento político nessa mesma tradição que formará o pensamento político da escola de Amsterdã. Discorrer-se-á brevemente acerca da filosofia e dos conceitos fundamentais para a formação do conceito de esferas de soberania. Analisar-se-á a proposta de Herman Dooyeweerd do novo conceito de esferas de soberania, bem como os contornos que o definem, a partir de seus escritos, contexto, autores com os quais dialogou e que lhe influenciaram, problemas, debates e movimentos políticos nos quais se envolve, e as implicações genéricas de tal conceito de esferas de soberania na realidade e no pensamento

político. Ver-se-á da relevância de suas contribuições para entender experiências reais atuais em sociedades plurais e fortemente diferenciadas, como a brasileira, em diálogo com autores conhecidos do pensamento político, pensando a liberdade humana a partir da diversidade das expressões da vida em sociedade em suas numerosas formas de associações.

## 2 O CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL DE HERMAN DOOYEWEERD

### 2.1 A DOUTRINA DE CALVINO E DE ALTHUSIUS E AS COMUNIDADES SIMBIÓTICAS

O jurista e professor nascido na Westphalia em 1547, e síndico de Emden, na Frísia, desde 1604, Johannes Althusius, entre os séculos XVI e XVII, seria o homem que desenvolveria o pensamento político calvinista inicial, levando adiante os princípios teológicos já enxergados por João Calvino ao tratar do ofício do magistrado civil em suas *Institutas da Religião Cristã*. Em sua obra *Política* o autor plantaria o calvinismo no pensamento político. Althusius fez defesa de uma visão republicana, pela qual os cidadãos estavam ativamente envolvidos na vida comunal. Analisando a obra do autor depreende-se que ele observou relevantes fundamentos para as ideias relacionadas às esferas de soberania. Seu esmero se deu sobre uma teoria social e política que buscava suas motivações e raízes por meio de um empenho em favor do reconhecimento da ordem divina e multiplicidade de formas de relações humanas que existiriam em estruturas próprias. Tais estruturas que se iam surgindo conforme crescia a família, afastando-se e retornando ao convívio coletivo, agora vivendo de forma progressivamente mais complexa, por meio de novas associações, não só pareciam ser de grande semelhança com o pensamento que se formou nos Países Baixos séculos depois, como foi referenciado pelos pensadores da futura escola da Filosofia Cosmonômica que ali se desenvolveu. A sua ideia de simbiose, que se formava nas relações entre essas distintas estruturas sociais, embora influenciada pela escolástica em sua época, não foi idêntica à estrutura apresentada pelo escolasticismo e aristotelismo de então, uma vez que nessa vida de associações variadas, que envolveriam a comunicação de *res* (bens), *opere* (serviços) e *jura* (direitos comuns), cada associação teria uma *lex propria*, a qual se daria como atos com os quais cada uma dessas formações sociais seria governada, particularizando-se nas associações, conforme a natureza de uma ou de outra. Nelas, então, haveria um governo próprio, com o mando e o ofício de manter os governados livres de danos e conduzindo-os ao seu fim, o que implicaria em cuidar bem dos governados, isto é, dos que são mandados (ALTHUSIUS, 2003).

### 2.2 OS PAÍSES BAIXOS DO FINAL DO SÉCULO XVIII E SÉCULO XIX

De acordo com Godfrey, os ares da Revolução e do iluminismo chegariam até os Países Baixos no final do século XVIII e aquele lugar de cultura predominantemente protestante sofreria uma drástica transformação que não deixaria de fora o pensamento teórico. Em 1793 os franceses venceram as Províncias Unidas e o pensamento revolucionário, carregado pelo seu poderio bélico, estaria em solo reformado, pondo um fim à Era de Ouro neerlandesa. Os franceses reordenaram a estrutura política ali, fazendo surgir em 1795 a República Batávia, que duraria até 1806. Haverá agora uma severa separação entre o Estado, de caráter público e secular, e a igreja, agora uma simples organização privada. Em 1806, então, Napoleão Bonaparte criaria o Reino da Holanda e em 1810 aquele território seria anexado à França. Com a separação entre as duas instituições, a igreja sofria dificuldades de ordem ética e econômica. No entanto, com a queda de Napoleão e de seu exército dá-se o período conhecido como Restauração, impulsionado pelo Congresso de Viena. Pelos efeitos da nova conjuntura de recondução dos monarcas ao poder, a Casa de Orange senta-se, em 1813, no trono do país, que agora se refazia como uma monarquia constitucional. Em 1815 aquele reino terá sua nova constituição promulgada pelo Rei Williem I. Agora, pela nova constituição, todo e qualquer grupo religioso seria considerado igual perante a lei. Contudo, a Igreja Reformada, pela mesma constituição, ocupava um lugar especial, devendo o governo despender um cuidado relevante sobre ela. O período de Williem I foi marcado pela centralização de poder e autoritarismo sobre diversas esferas da sociedade. A Igreja Reformada neerlandesa não escapará do domínio real. O monarca fará forte intervenção no âmbito da comunidade eclesial, chegando a estabelecer uma nova ordem, mais aparentada a um esquema hierárquico do que presbiteriano<sup>16</sup>. Vários aspectos de trabalho dos Sínodos estavam também sob as prerrogativas de supervisão do rei (GODFREY, 1990, p. 138).

Apesar do retorno da monarquia pela Restauração, o iluminismo e a revolução trazidos não desapareceriam. Williem I (1772-1843), de acordo com Dulci (1990), endossava a teologia liberal e promoveu fortemente aquela igreja controlada pelo Estado através das agências estatais, com tendência a uma unificação de todos os cristãos protestantes, independentemente de suas diferenças doutrinárias. O comitê executivo do sínodo da Igreja Reformada era controlado por um departamento de Estado e o monarca podia vetar as decisões. Nos anos 1820 grande parte dos membros e ministros da igreja se opunha à teologia do rei e defendia uma reforma na igreja. Muitos membros e congregações deixavam a igreja

---

<sup>16</sup> Isto é, a nova ordem possuía uma orientação centralizadora de poder e que reduzia a força das comunidades eclesiais e seus presbíteros. O esquema presbiteriano teria uma origem na modernidade nas igrejas reformadas, enquanto que o hierárquico se fazia como herança do catolicismo romano e favorecia o controle de líderes máximos ou de um líder máximo.

estatal. Essa foi a *Afscheiding* (Secessão) de 1834. Nasceram assim as *Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland* (Igrejas Cristãs Reformadas nos Países Baixos) separadas da *Nederlandse Hervormde Kerk* (Igreja Reformada dos Países Baixos), com o primeiro sínodo em 1836, livre do controle do Estado. A separação foi vista como desobediência civil. Sob o argumento de que a lei de liberdade religiosa não se aplicava ao caso, os apoiadores da nova igreja sofreram opressão, com buscas, investigações e perseguições durante aquele reinado. Aspirando liberdade religiosa no continente americano, muitos deixam os Países Baixos, e de sua associação e trabalho surgem as Igrejas Cristãs Reformadas na América, alinhadas à *Afscheiding*, e, dentre outros feitos, o Calvin College (1876) (DULCI, 2020, p. 50-52, 76). Embora 20.000 tenham-se aliado à secessão já nos primeiros anos, de acordo com Godfrey, muitos permaneceram na igreja estatal, em boa parte reivindicando fidelidade às confissões e doutrinas reformadas (GODFREY, 1990, p. 139).

## 2.3 O NEOCALVINISMO NEERLANDÊS

### 2.3.1 Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper e o Movimento Antirrevolucionário

O secretário de gabinete do rei e supervisor da publicação dos arquivos da Casa de Orange-Nassau, Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), embora jamais tenha deixado a igreja nacional, compartilhava de muitas preocupações dos reformados da *Afscheiding* (BERG, 1978, p. 63). Groen chegou a pedir tolerância legal para com o movimento da *Afscheiding* e buscou também contribuir para a independência da igreja nacional. Ele e muitos outros calvinistas se opunham à secularização advinda do iluminismo, que afetava as igrejas e a vida pública. Para Prinsterer, o pensamento carregado pela Revolução Francesa, fosse em forma de absolutismo ou em uma forma individualista de soberania, não poderia ser aceito pelos cristãos, uma vez que oposto à ideia da soberania de Deus. Portanto, sustentava ele a convicção de que os cristãos tinham de ser “antirrevolucionários” (GODFREY, 1990, p. 140). Essa ideia nomeou um novo movimento político de raiz calvinista que tomará espaços em todas as áreas da sociedade neerlandesa, o movimento antirrevolucionário.

Koyzis (2014) afirma que no início a resposta cristã à Revolução Francesa estava intimamente relacionada com o movimento de Restauração das monarquias europeias e o conservadorismo, e mesmo o movimento de Prinsterer, num primeiro momento, atuaria em cooperação com o Partido Conservador. Também defende que a filosofia do pensador neerlandês, ao menos no começo, tendia: “a lançar um olhar saudosos para o patrimonialismo

feudal – ou melhor dizendo, para a reconstrução romântica do feudalismo que caracterizava o conservadorismo daquela era”. Koyzis prossegue dizendo que Prinsterer ensinava: “que a sociedade é uma hierarquia de comunidades vinculadas numa unidade nacional orgânica; que o Estado é um produto da natureza, não uma criação humana; que é propriedade de uma dinastia hereditária e deve conceder alguma autonomia às comunidades inferiores da sociedade” (KOYZIS, 2014, p. 272). Ainda afirma que o pensamento político de Prinsterer era bem semelhante aos de Karl von Haller e Friedrich Julius Stahl e sua concepção de sociedade é comparada por Koyzis com a de subsidiariedade católica romana. Desenvolvendo-se seu pensamento, passaria a fazer distinção entre o Estado como *res publica* (coisa pública) e a esfera de direito privado, herança de Stahl. Groen teria, então, passado por um processo de redirecionamento em suas ideias, chegando ao conceito que teria chamado de *souvereiniteit in eigen sfeer* (soberania em sua própria esfera) (KOYZIS, 2014, p. 272-73).

Uma das grandes lutas do movimento antirrevolucionário foi no campo da educação. Groen contrapôs-se ao sistema educacional de tendência centralizadora do governo dos Países Baixos herdada da Revolução Francesa. Seu movimento defendeu a liberdade educacional na forma do direito dos pais de determinarem os moldes da educação de seus filhos, em oposição ao crescente controle do governo sobre as escolas. Com base na ideia de federação, o pensador neerlandês defendeu a supervisão das províncias e municípios para as escolas pela garantia de sua autonomia<sup>17</sup> (KOYZIS, 2014, p. 273). Aliás, embora houvesse um ensino de “virtudes cristãs” estabelecido em lei desde 1806 em todas as escolas públicas do país, a centralização da educação pelo governo e sua relação com a igreja nacional, na qual a teologia liberal era fortemente presente, opunha-se aos interesses dos antirrevolucionários (DULCI, 2020, p. 64) e uma luta por escolas livres ganharia mais força e seguir-se-ia por muitas décadas ali. Na obra *Ongeloof en Revolutie* (Incredulidade e Revolução), de 1847, a mais destacada de sua produção, Prinsterer combateu mais veementemente o espírito da Revolução Francesa que alcançara os Países Baixos e afetara a estrutura social. Os dois anos seguintes seriam de revoluções e contrarrevolução no continente europeu (KOYZIS, 2014, p. 273).

Uma nova constituição veio em 1848, e no ano consecutivo, de acordo com Berg (1978), quatro partidos políticos surgiram: os Liberais, os Conservadores, os Católicos Romanos e os Cristãos Históricos, ou Antirrevolucionários. Os Liberais foram o partido dominante por anos. Berg comenta que os Conservadores, por sua vez, eram apenas menos progressistas e menos entusiasmados com o liberalismo que os Liberais. Independentemente

---

<sup>17</sup> Ver-se-á adiante a crítica de Dooyeweerd a Prinsterer e como ele divergia da compreensão do pensador acerca do caso, baseando-se na ideia de esferas de soberania.

da religião pessoal de seus integrantes, nenhum dos dois partidos poderia ser considerado cristão. Por muitos anos os Católicos foram uma força aliada dos Liberais, mas isso mudaria em face da questão da educação e das escolas (BERG, 1978, p. 62-63). Agora o movimento antirrevolucionário era uma das quatro forças políticas de destaque ali.

Prinsterer seria contrário ao retorno ao ideal teocrático do século XVII. Ele opunha-se também a um conservadorismo estático. O absolutismo, tanto em sua versão revolucionária quanto contrarrevolucionária, era rejeitado por ele, e sua defesa acerca da soberania na sociedade derivava de Deus e, em última instância, era nele que residia. O Estado, o povo e, mesmo o monarca, não podiam deter tal soberania em suas mãos. Em sua visão, os conservadores se haviam prendido ao que era obsoleto, posto que a vida se preservaria pelo crescimento e, que tudo o que vive estaria sujeito à mudança, pois o progresso seria, para ele, uma revelação da própria existência em si. Quanto ao modernismo e pensamento revolucionário, apontou e reconheceu que a mente moderna, em que pesasse o espírito revolucionário, trouxera também contribuições que julgava como conquistas desejáveis, como liberdade de religião, abolição de privilégios excessivos, igualdade perante a lei, direitos civis e centralização política (GODFREY, 1990, p. 140-141).

A Constituição de 1848 também foi marcante para a questão da educação. A expressão *De Schoolstrijd* (A Luta da Escola) designou historicamente a disputa que se intensificou a partir de então. O texto trazia em seu escopo a liberdade para comunidades educacionais não-estatais serem formadas e organizadas, mas deixava em aberto a questão do seu financiamento (DULCI, 2020, p. 64). Os calvinistas, os luteranos e os católicos teriam liberdade para fundarem suas próprias escolas, mas não haveria ajuda financeira do Estado. Em 1860 nasceria a Sociedade para a Educação Cristã Nacional, importante ponto de convergência dos calvinistas no tocante à questão escolar (BERG, 1978, p. 45).

O ministro da igreja estatal em Utrecht, Abraham Kuyper (1837-1920), de berço simples e que combatia o conservadorismo na igreja, já estava envolvido no movimento antirrevolucionário em 1869, como editor associado do semanário *De Heraut* (O Arauto), e discursou na convenção nacional da Sociedade para a Educação Cristã Nacional. Na época havia uma insatisfação dos reformados, luteranos e católicos com o pagamento de tributos para manutenção do sistema escolar público, pois já mantinham suas próprias escolas sem auxílio estatal (BERG, 1978, p. 9-14, 29-31, 45; DULCI, 2020, p. 54-56).

No ano seguinte Kuyper já assumia o ministério na catedral de Amsterdã (BERG, 1978, p. 47-50) e em 1871 tornava-se editor-chefe de *De Heraut*, que ganhou um subtítulo programático: “por uma igreja livre e escola livre em Países Baixos livres” (DE BRUIJN,

2013, p. 78). Naquele ano os Católicos romperam com os Liberais e Prinsterer, receando que os Antirrevolucionários na Segunda Câmara do Parlamento<sup>18</sup> estivessem sendo instrumentalizados pelos Conservadores, retira-lhes o apoio para a reeleição, nomeando apenas Kuyper e mais dois novos candidatos. Do episódio veio o lema: “Em nosso isolamento está a nossa força”, que para Berg significava que embora o líder desejasse reaproximação com outros partidos, o seu deveria permanecer apartado e independente por meio da lealdade a seu próprio ponto de vista e princípios, onde estaria a sua força. Nenhum dos três foi eleito naquele ano (BERG, 1978, p. 62-63, 65).

O movimento estreou um novo instrumento de influência e propagação de suas ideias em 1872, o diário *De Standaard* (O Estandarte), e Kuyper seria o editor. Em 1874 Kuyper foi eleito para a Segunda Câmara do Parlamento e deixou o ministério na igreja. Ele seria eleito presbítero. Somente o Parlamento legislava acerca das escolas primárias e, em parte, provia os fundos para o seu funcionamento. Berg diz que os Conservadores e Liberais buscavam monopolizar a educação e organizá-la de acordo com as demandas de sua própria cultura inculcando sua visão de vida na próxima geração da nação (BERG, 1978, p. 66-67, 71-72).

Os Liberais tentaram projetos de leis para melhorias das escolas em 1874 e 1878, períodos em que formavam o gabinete de governo. As novas exigências valeriam também para as não estatais, inobstante não contarem com o amparo econômico do Estado e seus patronos continuarem a pagar os tributos para a manutenção do sistema público de educação. O primeiro não foi aprovado, mas o segundo, muito mais severo, ameaçava inviabilizar as escolas não estatais e a *kleine luyden* (gente pequena), em geral, protestante e católica, era forçada a um sistema público uníssono e de domínio liberal (BERG, 1978, p. 71-74). Os Católicos e Antirrevolucionários se opuseram, mas as duas Câmaras aprovaram o projeto. Com a força da Sociedade para a Educação Cristã Nacional, 306 consistórios da igreja estatal, 108 discursos das Igrejas Cristãs Reformadas e 7 das Igrejas Evangélicas e Reformadas Luteranas, e notas coletivas de várias associações, os antirrevolucionários organizaram uma petição com 305.689 assinaturas coletadas em cinco dias e a entregaram ao rei Williem III. Os católicos apresentaram uma similar com 164.000 assinaturas. Moreira lembra que esses números eram significativos em um contexto de apenas 122.000 eleitores. Apesar disso, a lei foi assinada pelo rei (BERG, 1978, p. 83-85; MOREIRA, 2020, p. 194-195).

Kuyper defendia um sistema educacional em que a política partidária não interferisse. Deveria haver uma organização própria completa para educação, com conselhos locais,

---

<sup>18</sup> Um parlamento bicameral. Em uma aproximação com o modelo brasileiro, a Primeira Câmara seria o similar ao Senado Federal e a Segunda Câmara seria análoga à Câmara dos Deputados.

provinciais e um nacional. Todo o controle, administração e funcionamento da rede educacional deveria estar nas mãos dessa organização, dentro dos limites dados por lei. Ainda permaneceria a obrigação do Estado concernente à educação, como Kuyper reconhecia, e nas mãos do Estado estaria o direito de legislar sobre os padrões gerais de instrução, o de certificação dos professores, de controle e inspeção e o de fazer cumprir a frequência escolar, dentro de certos limites. Todavia, também possuía o Estado a obrigação de possibilitar a todos os pais, e mesmo aos mais pobres, o envio de seus filhos às escolas de sua escolha, respeitando a consciência dos pais. Essa obrigação o Estado deveria cumprir por via econômico-financeira ou de alguma forma outra. Também seria dever do Estado reembolsar as escolas não estatais pelas quantias de dinheiro que economizavam para os seus cofres. Era uma defesa do direito de igualdade de todos os pais na educação de seus filhos e da liberdade das comunidades educacionais (BERG, 1978, p. 72-74).

Berg explica que na época de Prinsterer não havia plataformas e nem organizações dos partidos políticos nos Países Baixos. O que acabava reunindo os membros dos partidos eram personalidades, líderes, princípios, políticas dos líderes e interesses em comum, a influência de periódicos e jornais, interesses de grupos e uma “comunidade geral de espírito”. Com a morte de Prinsterer em 1876, Kuyper era visto como líder do Partido Antirrevolucionário e providenciou um programa e organizou o partido (BERG, 1978, p. 86 e 88). A primeira convenção nacional foi em 1879 (BERG, 1978, p. 86-87; DE BRUIJN, 2013, p. 91) e o *Anti-Revolutionaire Partij - ARP* (Partido Antirrevolucionário) foi o primeiro partido neerlandês moderno e o primeiro partido democrata cristão do mundo (KOYZIS, 2014, p. 274).

Sobre o pensamento revolucionário e as revoluções, Moreira (2020) esclarece que Kuyper elogiou a Revolução Neerlandesa contra o domínio espanhol (1568-1648), a Revolução Gloriosa (1688) e Revolução Americana (1776), pois estas não se teriam colocado contra a glória de Deus. Todavia, ele entendia que embora a Revolução Francesa tivesse servido de instrumento de Deus para trazer juízo sobre os príncipes abusadores de suas nações, e que promovera uma busca de liberdade e a derrota do despotismo espiritual e político nas terras católicas, a guilhotina, a perseguição e os assassinatos do clero católico por se recusar a violar sua própria consciência, demonstravam como a liberdade que promovia era distinta daquela do calvinismo (MOREIRA, 2020, p. 75-77).

Em 1880 nasce a *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidade Livre de Amsterdã). Dulci explica que desde 1878 Kuyper já buscara uma maneira de financiar uma universidade livre do domínio estatal e eclesial. Os recursos viriam de doações da *kleine luyden* (DULCI, 2020, p. 66-67). Foi no discurso inaugural – *Souvereiniteit in Eigen Kring* (Soberania em sua

Própria Órbita) – que Kuyper expôs sua teoria da soberania em seu próprio círculo, ou soberania de esferas. Para Kuyper a soberania seria: “a autoridade que tem o direito e o dever para exercitar o poder para quebrar toda resistência à sua vontade e para vingar tal resistência” (KUYPER, 1880, p. 3, tradução nossa) e não poderia ser exercida senão pelo próprio Deus, único e absoluto soberano, que delegaria sua autoridade a seres humanos. A autoridade se exerceria através de uma concepção indivisível de soberania, em que o Estado governava tudo além da natureza e do destino, penetrando todas as esferas, ou através da concepção de soberania de esferas, isto é, em que a autoridade que se faz obedecer dentro de determinada esfera, limitada por outras esferas. A estrutura de vida humana dar-se-ia em círculos, domínios, como o da moral, o doméstico e o da vida social, por exemplo. Cada domínio possuiria um soberano dentro dos limites de cada círculo. No da natureza o soberano exerceria poder sobre a matéria de acordo com leis fixas, mas cada um dos domínios, seja o pessoal, doméstico, social ou científico, obedeceria a sua própria “lei de vida”, não fora dos domínios de seu soberano, submetendo-se cada um desses círculos à sua própria cabeça. No domínio do pensamento a lei da lógica, no da consciência “O Santo”<sup>19</sup> dominaria, no da fé o indivíduo seria soberano. Dessas esferas e de sua interação emergiria uma vida rica, multifacetada e multiforme (KUYPER, 1880, p. 3-6).

Todavia, haveria um risco das esferas se “empurrarem” ou “invadirem” umas as outras, causando prejuízo ao progresso do todo. Por isso existiria o Estado, que deveria prover, “na medida do possível”, uma feliz interação entre as demais esferas dentro dos limites da justiça, conforme elas emergiam no “reino visível”, e proteger o indivíduo da dominação de sua esfera. A soberania estatal seria o poder que determinaria como se dão as justas relações das esferas visíveis da vida, e de proteger o indivíduo, tendo o direito de comandar e obrigar, e elevar-se-ia muito acima de todas as demais esferas, não existindo em nenhuma delas. A autoridade que exerce a soberania estatal define a justiça nas relações mútuas das demais esferas, contudo, esse que exerce a autoridade, o soberano do Estado, não poderia estabelecer como critérios dessa justiça a sua vontade ou escolha próprias, pois estaria vinculado à escolha de uma “Vontade Superior” expressa pela “natureza” e “*raison d’être*” dessas esferas. Também diz que essa autoridade estatal desce de Deus e “não confere, mas reconhece” (KUYPER, 1880, p. 6-7), devendo o que a exerce: “[...] fazer as rodas girarem como elas estão destinadas a girar. Não para oprimir a vida, nem para restringir a liberdade, mas para fazer possível um livre exercício da vida para e dentro de cada uma dessas esferas”

---

<sup>19</sup> Uma referência a Deus, provavelmente o Espírito Santo, a partir da concepção de Trindade Divina cristã.

(KUYPER, 1880, p. 7, tradução nossa). Kuyper acreditava que a soberania de esferas era parte essencial da ordem da criação, estaria no plano da vida humana e existiria desde antes da soberania do Estado (KUYPER, 1880, p. 8).

Parece haver nesses apelos ou referências ao Deus Criador do cristianismo, no discurso de Kuyper, um impasse para a viabilidade dessa força estatal ante as concepções de uma sociedade multívoca e plural. O Estado ainda estaria debaixo da soberania do Criador Transcendente, todavia, a prática de suas ideias toma uma espécie de estrutura expressa por uma “*raison d’être*” que parece ter um caráter universal e observável de algum modo ainda não muito claro. Kuyper discorre sempre em um contraste entre a autoridade de Deus e a dos homens, que desafia a soberania do Criador e tenta tomá-la para si. Ao que parece, somente com uma soberania inalcançada pelos homens em plenitude e como fonte legítima de todo o poder, e distribuída em delegação por esferas, seria possível uma vida livre, e consequentemente, uma liberdade religiosa poderia se expressar nas diversas esferas da sociedade, como nos partidos políticos, nas escolas e na liberdade dos pais em educarem seus filhos de acordo com suas confissões de fé, fossem elas transcendentais ou não. O ponto de vista de Kuyper, todavia, não se descola de suas próprias crenças fundamentais. Entretanto, as lutas dos antirrevolucionários não foram a base apenas para a liberdade dos cristãos, mas também para as discussões de liberdade educacional e outras formas de liberdade para as diversas persuasões, de crenças transcendentais ou não, como o liberalismo, o marxismo e até o islamismo. As diversas persuasões teriam liberdade para se organizar e influenciar a sociedade em todas as áreas e nas diversas esferas de comunidades sociais. Não havia uma grande diferença entre as religiões formais e outras crenças, na medida em que todos esses movimentos eram vistos como persuasões com base na fé de indivíduos e grupos que formavam seus sistemas de vida, ou assim chamadas por Kuyper, cosmovisões, ou biocosmovisões.

O primeiro reitor da *Vrije Universiteit Amsterdam* foi o próprio Kuyper. Ele esteve na faculdade de teologia até 1908. Dali também houve um esforço para reformar a igreja nacional, onde o ensino da teologia liberal combatida pelos antirrevolucionários tinha relevante espaço. Contudo, o empenho parecia ser insuficiente. Dulci explica que os créditos acadêmicos cursados naquela universidade não eram aceitos pelo governo, inviabilizando a admissão de candidatos oriundos dali ao ministério pastoral. Para Dulci, o que se deu foi um boicote declarado à instituição (DULCI, 2020, p. 74-75).

Nos primeiros anos da década de 1880 os partidos políticos se organizaram ganhando formalidade. O Partido Social Democrata teve seu primeiro congresso em 1882 e o Católico

um programa por volta de 1883. Havia clubes socialistas em algumas cidades e um jornal: “Direitos Iguais”. Em 1885 os clubes de eleitores liberais fundaram o Partido União Liberal (LANGLEY, 1984, p. 33) e os Antirrevolucionários elegeram seu primeiro representante para a Primeira Câmara<sup>20</sup> em 1886 (BERG, 1978, p. 155). Já no campo eclesial, Kuyper decidiu deixar a igreja nacional ainda em 1886 e 200 congregações o seguiram em protesto contra o controle do Estado sobre a igreja (DULCI, 2020, p. 76-77). Em 1892 esse movimento unificar-se-ia com as igrejas da *Afscheiding*, formando as *Gereformeerde Kerken in Nederland* (Igrejas Reformadas nos Países Baixos) (BERG, 1978, p. 135, 164).

O primeiro gabinete Antirrevolucionário-Católico Romano no Parlamento veio em 1888. Muito da vitória dos Antirrevolucionários deveu-se ao aumento do número de eleitores no ano anterior em decorrência de uma reforma na lei de sufrágio, alcançando um pouco mais das classes mais pobres e simplices. Naquele ano, depois de muito tempo, os Liberais estavam em minoria na Segunda Câmara ante os demais partidos, ocupando 44 assentos. Os outros foram 28 Antirrevolucionários, 26 Católicos, 1 Conservador e 1 Socialista, o primeiro no Parlamento Neerlandês. Langley explica que o gabinete formado conseguiu a aprovação da Lei da Escola de 1889, que dispunha que as escolas primárias que não pertenciam ao sistema público recebessem financiamento público proporcional ao número de professores e de alunos nas escolas em até trinta por cento do total dos custos. Outra conquista do governo foi a Lei do Trabalho de 1889, primeira lei trabalhista dos Países Baixos. A lei teve como base inspeções que se realizaram em fábricas ainda em 1886. O texto legal estabeleceu os doze anos como idade mínima para o trabalhador, um limite máximo na jornada de trabalho de onze horas diárias para mulheres e menores de dezesseis anos e restrição do trabalho noturno (BERG, 1978, p. 151-152; LANGLEY, 1984, p. 17, 33, 39-41).

Os calvinistas também haviam formado a associação de trabalhadores cristãos dos Países Baixos *Patrimonium*<sup>21</sup>, patrocinadora do Primeiro Congresso Social Cristão juntamente com o Comitê Nacional Antirrevolucionário. As reuniões seccionais contaram com homens e mulheres que discutiram princípios fundamentais e soluções propostas (BERG, 1978, p. 156). Tanto da *Patrimonium* quanto da mais alta classe da sociedade neerlandesa havia componentes ali, debaixo dos mesmos princípios, valores e pressupostos de fé, para conjuntamente deliberarem (KUYPER, 2020, p. 146).

---

<sup>20</sup> A Primeira Câmara possuía uma forma diferente de ingresso daquela cabida à Segunda Câmara, pois os seus representantes eram eleitos pelas legislaturas provinciais (BERG, 1978, p. 155).

<sup>21</sup> Dulci diz que a organização *Patrimonium* se reunia para providenciar boas e pagáveis moradas para os trabalhadores (DULCI, 2020, p. 146 – nota de rodapé).

No discurso de abertura Kuyper faz críticas e reconhece pontos de contato com diversas correntes de pensamento, inclusive com a social democracia e o socialismo. Ao modo de Prinsterer, acreditava que o problema em questão era um resultado irônico da própria Revolução Francesa, que proclamara a liberdade, a igualdade e a fraternidade, mas gerara um ambiente contraditório pondo em xeque seus próprios princípios e criando o cenário instável e de insatisfação que se apresentava. Ele critica os pressupostos e visão de mundo revolucionários e seu método, mas reconhece que as questões levantadas eram legítimas. Em sua reflexão, a partir da qual não se deveria buscar organizar a sociedade, mas desenvolver o princípio da organização idealizada por Deus para a natureza humana, Kuyper expõe mais uma vez a questão da soberania de esferas, pela qual a questão social não encontraria uma solução legal a não ser pelo respeito à dualidade “Estado e sociedade”. Dado que cada um tem sua soberania, deve o Estado abrir caminho para a livre iniciativa da sociedade. Não lhe pertenceria o papel da sociedade ou do lar, mas o de ordenar a justiça, e quando houvesse colisão entre esferas, havendo transgressão ou violação do domínio de uma esfera por outra, o de decidir pelo que é justo, fazendo o mais forte recuar. Também não deveria conceder seguro legal a um e a outro não. Um código para o comércio exigiria um para o trabalho. Ele defendeu princípios que remeteriam à previdência, seguridade social e organização sindical e combateu as jornadas de trabalho abusivas (KUYPER, 2020, p. 93-147).

Os anos de 1891 a 1896 foram marcados por propostas de ampliação do sufrágio e uma ruptura do Partido Antirrevolucionário. Kuyper defendia uma proposta que exigia uma reforma constitucional, mas em nome da viabilidade, resolveu apoiar aquela dos Liberais, ampla demais para uma parcela do partido, que, sendo minoria, resolveu deixar a agremiação em 1894. Esses mais à frente fundariam o *Vrije-Antirevolutionaire Partij* - VRA (Partido Antirrevolucionário Livre). Kuyper também concorre e volta à Segunda Câmara nas eleições daquele ano (BERG, 1978, p. 164-170). Todavia, em 1896 Kuyper e a *Patrimonium* ficaram em oposição ao projeto dos Velhos Liberais, que apresentou uma proposta de redução mais significativa dos encargos econômicos exigidos para o direito ao voto do que as prévias. Alegavam divergências dos princípios que eram reforçados pela proposta. Não obstante, o projeto de lei foi aprovado e o número de eleitores dobrou (LANGLEY, 1984, p. 53-55).

Nas *Stone Lectures* (Palestras Stone) de 1898 no Seminário de Princeton, EUA, publicadas no Brasil como Calvinismo, Kuyper apresentou o calvinismo como uma *Weltanschauung* (cosmovisão), cujo princípio dominante era a soberania de Deus sobre o cosmos, em todas as esferas e reinos, visíveis e invisíveis, a qual irradiar-se-ia na humanidade em uma “tríplice supremacia”: no Estado, na sociedade e na igreja. Se por um lado o homem

teria uma natureza social, da qual adviria o impulso por associar-se e formar cultura, por outro, Kuyper sustenta a existência do pecado como razão para a existência do Estado. Sem o pecado não haveria necessidade de “magistrado” nem ordem do Estado (KUYPER, 2014, p. 86-88). O Estado seria uma estrutura artificial, que buscaria garantir o “curso seguro da vida” e a ordem de forma “mecânica”, não orgânica, e por isso contra ele as aspirações mais profundas da natureza humana rebelavam-se. Assim, poderia ser a fonte de abusos de poder por parte de quem o exerce e de revolta por parte da multidão. Haveria aí uma batalha entre autoridade e liberdade, pela qual a liberdade refrearia a autoridade degenerada em despotismo. O direito e o dever do povo de defender a liberdade dependeriam do princípio de que Deus instituíra os magistrados por causa do pecado (KUYPER, 2014, p. 90-95, 110).

O Estado tornaria possível a sociedade em um cenário em que haveria o pecado. Ele também defende a autoridade de Deus como a única legítima com o direito de governar sobre todos os homens, pois sem isso restaria o “direito do mais forte” ou o direito de uma maioria sobre uma minoria, independentemente de qualquer critério de correção. Kuyper também critica a concepção do contrato social, dizendo que um grupo de homens tampouco poderia, com base em um contrato, de seu próprio direito, constranger alguém a obedecer a um semelhante. Ele questiona a força obrigatória de um contrato assinado por antepassados sobre o indivíduo hoje, pois o indivíduo, com sua liberdade e coragem, poderia se posicionar contra qualquer um de seus semelhantes que lhe tentasse submeter (KUYPER, 2014, p. 88-89). Ele declara: “Não falo da família, pois aqui governam laços orgânicos, naturais; mas na esfera do Estado não cedo ou me curvo a qualquer um que é homem como eu sou” (KUYPER, 2014, p. 88), e também proclama que, ao contrário de quando o homem se curva diante de um semelhante, a obediência a Deus, fonte de toda autoridade, não retira a sua dignidade. Toda essa autoridade do Estado governaria pela “graça comum” de Deus contra a desordem e violência (KUYPER, 2014, p. 90).

Seguindo a ideia de soberania de esferas, Kuyper declara que a família, os negócios, a ciência, a arte e tantas outras, seriam esferas sociais que não devem sua existência ao Estado nem dele derivam a lei de sua vida, obedecendo cada uma a uma autoridade dentro de si mesma que governa pela graça de Deus, da mesma maneira como faria a soberania do Estado. Disto conceber-se-ia uma antítese entre sociedade e Estado. Deste modo, em vez de um conglomerado, a sociedade seria vista como estruturada em partes orgânicas, honrando-se cada parte e o caráter independe de cada uma. De um lado, haveria uma esfera mecânica do Estado, e do outro, uma esfera orgânica na qual estariam todas as esferas sociais. Um corpo orgânico com uma cabeça mecânica, ambos soberanos em suas soberanias inerentes e

somente debaixo do próprio Deus. Kuyper constata uma tensão entre essas duas maiores esferas, apontando um esforço da vida social para se libertar do governo, o que reverberaria na social-democracia e no anarquismo. Ele, contudo aponta um caminho alternativo, que reconheceria a soberania estatal, e estimularia a da sociedade, a saber, o governo constitucional, do qual os calvinistas teriam sido os primeiros a tomar posição. Pelo governo constitucional a relação das esferas não seria regulada pelo Executivo, mas pela lei pública constitucional, que seria produto do calvinismo. Devido à autoridade mecânica do Estado e sua própria função entre todas as esferas, haveria três possibilidades e deveres de interferência: para impor a obediência aos limites de cada esfera, em caso de conflitos entre elas; para defender pessoas individuais e fracas, em cada esfera, ante o abuso de poder dos outros; e para constranger o exercício das obrigações pessoais e financeiras para a “manutenção da unidade natural do Estado”. Todavia, não é ao magistrado, de forma unilateral, que cabe a decisão em nenhum desses casos. Sendo papel da lei a indicação de quais são os direitos de cada um, e o abuso de poder estatal deve ser impedido pelos “direitos dos cidadãos sobre seus próprios bolsos” (KUYPER, 2014, p. 98-104). Ele faz uma defesa de uma cooperação entre a soberania do Estado e a da sociedade, regulamentada pela constituição. O orador remete os seus fundamentos teóricos a João Calvino, no conceito de *magistratus inferiores*, e explica que o cavalheirismo, os direitos da cidade, os direitos dos grêmios e muito mais, teriam levado Calvino à defesa dos direitos do “Estado social”. Este teria sua própria autoridade civil e a feitura da lei deveria se dar pela cooperação desses *magistratus inferiores* com os altos magistrados (KUYPER, 2014, p. 104).

Quanto à soberania orgânica da sociedade, Kuyper busca demonstrar como o desenvolvimento da sociedade ocorre de forma natural e espontânea. A família e seu vínculo de consanguinidade e seu processo de formação e geração de filhos e os vínculos disso resultantes, que a fizeram reconhecida como esfera social primordial, a estrutura da natureza e do trabalho aplicado sobre ela, a esfera da ciência com a aplicação dos poderes de investigação e pensamento presentes no homem, a arte como produtividade dos poderes da imaginação, tudo isso, existiria e se desenvolveria de forma orgânica, sem necessidade da existência do pecado, pelo contrário, existindo apesar do pecado, pela “graça comum” de Deus, que refrearia os efeitos da queda na estrutura da criação. Nessas esferas surgiriam aqueles que se sobressaem por seus talentos, personalidades e pelas circunstâncias. Haveria assim, um exercício de domínio orgânico, não pela investidura do Estado sobre alguém, mas em virtude da própria “soberania da vida”, entendida como criada (KUYPER, 2014, 97-102).

No tocante à soberania na igreja, Kuyper posiciona-se em favor da liberdade de consciência dos indivíduos e da liberdade de multiformidade nas igrejas, que a partir da quebra da unidade institucional da Igreja Católica Apostólica Romana, surgiu de tantas formas entre os calvinistas. Contudo, ele não somente faz elogios ao calvinismo e sua história. A fogueira de Serveto<sup>22</sup>, a atitude dos presbiterianos para com os independentes e as restrições da liberdade de adoração e ‘incapacidades civis’ dos católicos romanos mesmo nos Países Baixos, são condenados por Kuyper (KUYPER, 2014, p. 106). Para o orador, esses posicionamentos anteriores viriam de Calvino e seus epígonos. Nisso Kuyper admite posicionar-se contra o privilégio do próprio calvinismo, isso porque, para ele, devia-se essa posição dos calvinistas não à novidade de seu sistema, mas a resquícios ainda do sistema católico romano. Também defendia que não deveria haver uma igreja do Estado. A perseguição por causa da fé era uma violência contra o próprio Deus e o mais horrível dos pecados, e, portanto, o Estado deveria proteger o indivíduo e sua liberdade de consciência, mesmo em face da igreja. Kuyper também chegou a reprovar publicamente a proteção do governo civil sobre a igreja na tarefa de defendê-la contra e extirpar toda forma de “idolatria” e “falsa religião” (KUYPER, 2014, p. 105-115).

É importante destacar como a proteção do indivíduo e de sua liberdade de consciência era para os calvinistas como Kuyper um ponto fundamental e nisso também residiria a liberdade religiosa. A defesa de Kuyper da inviolabilidade da consciência do indivíduo e de sua liberdade de crença religiosa são destacados como um princípio da Reforma em face do velho e rechaçado pensamento católico romano e isso não é sustentado em um discurso exclusivo ao cristianismo, mas alicerçado na soberania de Deus e do indivíduo, na esfera de sua individualidade. Kuyper aponta a violação da consciência como tirania e um abuso contra a soberania de Deus. A ideia tem apelo universal, e não é restrita ao cristianismo, embora seu contexto seja fortemente marcado pelo protestantismo e catolicismo romano, mas nada distante de outros sistemas de vida fundamentados em crenças muito diversas. Suas posições não são defendidas sobre um princípio de liberdade cristã, mas de crença religiosa e de consciência do indivíduo, a qual nenhuma organização religiosa poderia violar. Os princípios que sustentam uma igreja como organização religiosa serão expostos mais explicitamente por Dooyeweerd e outros antirrevolucionários e tais princípios acabam extensos a organizações não cristãs estruturadas com as mesmas características e elementos apontados e identificados

---

<sup>22</sup> Miguel Serveto (1511-1553) foi um médico, teólogo, astrônomo, astrólogo e filósofo espanhol denunciado por heresia contra a doutrina da Trindade e condenado à morte na fogueira em 1553, pelo Pequeno Conselho de Genebra, cidade que aderira à Reforma Protestante, em decisão que atendeu ao pedido do Consistório, o tribunal eclesiástico.

na teoria social de Dooyeweerd. Todavia, Kuyper nunca assumirá ou pretenderá uma postura neutra do terreno das discussões entre as diversas persuasões para uma proposta de vida comunitária. Ele sempre seria marcado por uma aberta e explícita posição cristã, que por seus próprios princípios, crenças e valores, entenderiam o indivíduo, sua consciência e suas crenças, bem como as comunidades unidas por persuasões, como invioláveis em sua liberdade de organização e expressões, tanto quanto os cristãos em geral, uma vez que o contrário disso seria anticristão. A ideia de uma defesa dessas liberdades por qualquer outro meio para além da crença cristã adiciona-se como secundária, embora ele mesmo acredite que não apenas no cristianismo se encontrem verdades e conclusões válidas para as questões sociais, políticas e existenciais, contudo, isso não dar-se-ia por serem outras crenças verdadeiras, mas porque a realidade criada e a graça de Deus possibilitam ao indivíduo, cristão ou não, a descoberta de verdades e produções válidas de ciência, arte e estruturas comunitárias, dentre tantas outras.

Kuyper entendia haver uma obrigação do Estado na proteção do indivíduo e sua existência como advinda da necessidade humana para a vida em comunidade e para a preservação da vida do indivíduo em uma realidade em que há a maldade e a perversidade dos homens. Para Kuyper, contudo, o Estado não existe para o indivíduo e como fruto do próprio interesse individual, mas como instrumento de controle sobre os indivíduos e sobre as diversas comunidades e formas de associação entre eles. Kuyper parece aderir até certa medida, á concepção hobbesiana de Estado, o qual só existe por conta a perversidade humana. Todavia, para Kuyper o Estado tem um papel relativo ao indivíduo, mas também resguarda ampla função entre as esferas sociais e para com elas. Em verdade, o indivíduo aparece em seu pensamento como uma das diversas esferas as quais teriam seu limite resguardado pelo Estado. Hobbes tem seu Estado surgido para preservar uma vida social mais rica e válida, e sem ele o homem tem uma existência miserável, assim como Kuyper enxerga, embora suas palavras não sejam as mesmas, mas o Estado produzido por Hobbes será absolutista e o Estado de Kuyper se opõe a isso na medida em que reconhece um papel limitado entre as várias esferas sociais e indivíduos, e não sobre elas e nem as englobando. Seu Estado não é supremo ou soberano sobre toda a vida social e sobre os indivíduos, seu Estado tem soberania de esfera e existe por causa da soberania de esferas, pois embora seja peculiar a sua função em face das esferas, por ser a esfera que mantém tal ordem, possui limites postos e reconhecidos, a saber, suas possibilidades de intervenção nas esferas e entre elas: para forçar o respeito mútuo entre esferas em conflito, para defender o indivíduo ante o abuso de poder dentro das esferas, e para todos constringer ao exercício das obrigações pessoais e financeiras para a manutenção da unidade do Estado. Essas três possibilidades dentro de outros limites

ainda: o magistrado não poderia, em nenhum desses casos, decidir unilateralmente, pois seria na lei que deveria estar indicado o direito de cada um; e deveria ser assegurado o direito dos cidadãos sobre “seus próprios bolsos” contra o abuso de poder governamental. Haveria também a necessidade de uma cooperação entre a soberania do governo e a soberania na esfera social, a qual seria regulamentada na constituição. Kuyper defende que o próprio Calvino teria defendido que a lei deveria ser feita em cooperação entre os magistrados de diferentes tipos de autoridades (KUYPER, 2014, p. 102-105). Em tudo isso Kuyper não parece estar buscando uma solução universal para uma sociedade plural, mas uma solução protestante para conflitos e desafios da pluralidade, o que desperta o questionamento sobre a aceitabilidade de suas ideias no cenário atual das sociedades ocidentais.

Kuyper defendia o que ele chamava de “velho plano calvinista”, o qual consistia em: “assegurar ao povo, em todas as suas classes e ordens, em todos os seus círculos e esferas, em todas as suas corporações e instituições independentes, uma influência legal ordenada na produção da lei e no curso do governo num sadio sentido democrático” (KUYPER, 2014, p. 104). O líder antirrevolucionário defendia que o calvinismo também não aceitava a ideia de uma onipotência estatal, nem a concepção de que não haveria direito acima das leis existentes e contra a ideia absolutista de que não haveria direitos constitucionais além daqueles resultantes do favor do príncipe. Todavia, ele insiste em não derivar tais ideias de direitos e liberdades da “força popular” ou da “grandeza humana”, mas da soberania de Deus. Kuyper permanece apelando sempre a uma fonte última transcendente do direito, o que, em que pese sua discordância do Estado absolutista, não se distancia por completo de autores como Jean Bodin. O que lhe parecia causar receio, porém, era o panteísmo por ele mencionado como uma ameaça mortal às liberdades civis e que crescia na Europa. Este não mais era o panteísmo do mundo antigo, mas as ideias que pareciam engendrar o ambiente político e os movimentos que culminaram nas duas Grandes Guerras Mundiais.

Kuyper tornou-se o primeiro-ministro do gabinete formado por Católicos e as facções Antirrevolucionárias em 1901. Ele também chegou a ser ministro de Assuntos Internos. Ante as preocupações dos partidos seculares quanto às liberdades civis, declarou que sua posição política não era teocrática, mas democrática (LANGLEY, 1984, p. 72-75, 81-84). Kuyper apresentou ao Parlamento um projeto de lei do ensino superior em 1903. A proposta dava às associações de ensino superior não públicas o direito de concederem diplomas (*effectus chills*) de igual validade para profissões governamentais, o que era exclusividade das públicas. Ademais, subsídios financeiros de fundos públicos seriam destinados a essas comunidades acadêmicas não estatais. Previa-se também a criação de uma universidade técnica. Cátedras

especiais representativas de associações acadêmicas não públicas seriam também criadas nas universidades públicas. Naquele tempo a *Vrije Universiteit Amsterdam* era a única associação acadêmica não estatal desse tipo. O projeto foi aprovado na Segunda Câmara, mas rejeitado na Primeira. Acusando a Primeira Câmara de já não representar a vontade popular, Kuyper pediu à Rainha Wilhelmina que a dissolvesse e convocasse novas eleições. A monarca o atendeu e o projeto foi novamente apresentado em 1905, após as eleições, e aprovado. Com o tempo foram surgindo novas associações acadêmicas de diferentes persuasões que desfrutaram dos mesmos benefícios. O velho antirrevolucionário deixa o cargo de primeiro-ministro naquele mesmo ano (LANGLEY, 1984, p. 104-105, 112, 128-129, 135).

Em 1917 o Parlamento seria pacificado em duas questões pela aprovação de duas revisões constitucionais: o financiamento igualitário com tributos públicos das escolas primárias públicas ou não públicas e o estabelecimento do sufrágio universal masculino e a representação proporcional, dentre outras alterações (LANGLEY, 1984, p. 154).

Kuyper morre em 1920 e dois nomes assumiram a liderança do Partido Antirrevolucionário, a saber, Alexander Idenburg e Hendrik Colijn, dois membros do Parlamento. Marcel Verburg (2015) explica que ambos já compartilhavam o encargo de liderança do partido com Kuyper havia anos (VERBURG, 2015, p. 37).

#### 2.4 UMA BREVE EXPOSIÇÃO DA VIDA E OBRA DE HERMAN DOOYEWEERD

Nascido em 7 de outubro na Amsterdã de 1894 – época de efervescência do Partido Antirrevolucionário – e falecido em 12 de fevereiro de 1977, Herman Dooyeweerd foi filho de um contador com a filha de um missionário. Os pais de Dooyeweerd pertenciam à *Gereformeerde Kerken in Nederland*. Verburg explica que as leituras do diário *De Standaard* e do semanário *De Heraut* na casa eram feitas em voz alta por seu pai (VERBURG, 2015, p. 1-3), de quem Dooyeweerd, na última entrevista de sua vida a um canal de televisão, disse ter sido um grato estudioso de Kuyper. Dooyeweerd recebeu uma educação reformada no ensino básico e ingressou em Direito na *Vrije Universiteit Amsterdam*. Esperava que, segundo suas próprias palavras: “certamente aprenderia a trabalhar a visão kuyperiana de vida, a qual Kuyper havia chamado ‘calvinista’. Isso havia tido uma grande influência sobre mim. Mas eu fiquei desapontado nesta expectativa” (DOOYEWEERD, 1977, p. 3-4). O teórico também explica que aquela comunidade acadêmica ainda não era uma universidade completa de fato, possuindo apenas três faculdades, e na faculdade de Direito apenas três professores, os quais eram Paul Fabius (1851-1931), Anne Anema (1872-1966) e Pieter Arie Diepenhorst (1879-

1953). Sobre essa época ele revela em sua entrevista última, de 1975 – e publicada em 1977, após sua morte –, que não compartilhava das visões sociais conservadoras de Fabius e que, por influência de Anema, tinha uma visão um tanto realista dos líderes antirrevolucionários como Prinsterer (DOOYEWEERD, 1977, p. 5-6).

Verburg (2015) explica que em 1916 Dooyeweerd já trabalhava como inspetor assistente numa repartição do Departamento de Tributos em Harlingen, Frísia. Em 1917 ele já finalizava seu doutoramento. O título da dissertação foi intitulada *De Ministerraad in het Nederlandsche staatsrecht* (O Conselho de Ministros no Direito Constitucional Neerlandês), acerca do papel do Conselho de Ministros (Gabinete), discutindo teorias de autores do pensamento político e jurídico, como Grotius, Locke, Montesquieu, Hegel, Georg Friedrich Puchta (1798-1846), Kant e Georg Jellinek (1851-1911), acerca das fontes da lei. O trabalho ganhou certa notoriedade e foi referido e elogiado por acadêmicos e políticos (VERBURG, 2015, p. 15-18).

Nos anos seguintes assumiu cargos como de editor adjunto na secretaria da repartição municipal de Leiden, oficial no Ministério do Trabalho e secretário de gravação de dois comitês. Em 1922 fez um discurso no prédio da Suprema Corte Neerlandesa, em uma reunião da Associação para a Filosofia do Direito. Ele falou de uma crítica metodológica e destacou pela primeira vez o termo “crítica imanente”, uma das categorias mais conhecidas de sua metodologia e pensamento crítico. A ideia de relação modal e de uma soberania do direito – no sentido de soberania de uma esfera do direito – também estavam em destaque ali. Defendeu uma distinção entre justiça e moralidade e afirmou ser impossível haver conflito entre elas, uma vez que ética e justiça eram soberanas em si mesmas e ocupavam “terrenos distintos”. A escola de Freiburg de Filosofia do Direito, e proponentes da escola neokantiana, como Emil Lask (1875-1915), Gustav Radbruch (1878-1959) e Georg Jellinek (1851-1911) também são criticados ali. Seis dias depois ele finalizou um manuscrito jamais publicado, em que pela primeira vez se atinha de forma mais extensa à crítica imanente (VERBURG, 2015, 18-23). Um trecho de seu manuscrito dispõe sobre o que ela seria:

Se uma crítica busca ser frutífera, ela deve começar por posicionar-se a si mesma no ponto de partida da teoria a que se propõe julgar; de outro modo, as pessoas acabam falando sem parar. Naturalmente, pode-se sempre dizer: “Meu ponto de vista não é o mesmo que o deste autor”, mas nada se ganha ao fazer isso. Não se supera o ponto de partida oposto ao se fazer isso. Uma crítica é frutífera apenas quando ela começa entrando na linha de pensamento do autor que está sendo considerado. Quando, com completa honestidade, tira as conclusões necessárias das premissas epistemológicas do autor; e quando, tendo apontado o que é insatisfatório nessas conclusões, esclarece o que é insustentável no ponto de partida do autor. Somente quando tudo isso tiver sido realizado, um caminho terá sido aberto para uma crítica transcendente baseada no ponto de vista próprio, uma crítica na qual o crítico tem o direito – desde que ele possa mostrar que suas próprias promessas levam a melhores conclusões –

de exigir reconhecimento universal para seu ponto de partida científico. Agora, eu não nego por um momento que um ponto de partida epistemológico é dirigido pela visão de vida da pessoa, e que a correção daquela visão de vida não pode ser provada de uma maneira lógica. Não obstante, como a validade objetiva da verdade deve ser sustentada mesmo sobre o terreno da visão de vida de alguém se este está a evitar cair sob o controle do relativismo e sua irmã gêmea, o ceticismo, então em casos em que a visão de vida e a visão de mundo estão entrelaçadas, todo erro objetivo na visão de vida deve levar necessariamente a um erro objetivo no pensamento. Bem, então, a importância da crítica imanente é especialmente esta, que se pode demonstrar a partir das conclusões insatisfatórias que seguem a partir de uma premissa dada, pelo menos isto, que implícito em algum lugar na premissa deve haver um erro objetivo, dado que, concedida uma coerência objetiva entre a visão de mundo e de vida<sup>23</sup>, pode-se concluir que há um erro objetivo em algum lugar na visão de vida que está correlacionado com ele (DOOYEWEERD *apud* VERBURG, 2015, p. 23, tradução nossa).

Percebe-se aí também uma primeira explicação de Dooyeweerd sobre uma crítica transcendente e a proposta para um método crítico que relaciona as duas críticas.

Entre os textos não publicados de 1922, Dooyeweerd também escreveu uma investigação crítica metodológica sobre a teoria normativa do direito de Hans Kelsen. Deste texto apenas as páginas 77 a 88 foram publicadas posteriormente, em 1926, no artigo *Calvinisme contra Neo-kantianisme*<sup>24</sup>.

Um dos projetos de Dooyeweerd era uma *Wissenschaftlehre der Wissenschaften*, ou ciência do sistema das ciências. Cada ciência teria uma modalidade básica, específica, desde as ciências naturais, para as quais essas modalidades seriam “o real”, até as ciências normativas, para as quais seria “o dever”. A modalidade básica da geometria seria o espaço; a da aritmética a quantidade; a da cinemática o movimento; a física teria sua modalidade no movimento, força e matéria; a psicologia teria sua modalidade especificada posteriormente por meio de categorias modais de *qualidade*; na biologia essas categorias ganhariam mais especificidade nas categorias modais de qualidade e organicidade, nas ciências normativas, do dever, ter-se-ia o dever moral como modalidade da ética, o dever jurídico da ciência jurídica, e seguir-se-ia a lista (DOOYEWEERD, 1926 *apud* VERBURG, 2015, p. 25-30).<sup>25</sup>

Na busca por soluções para os problemas do Direito ele traçou um percurso de retorno às raízes do que seriam as questões fundamentais não só para o direito como também para tantas outras áreas da realidade. Uma epistemologia seria necessária, mas ela parecia apontar para uma teoria descritiva da própria realidade e de sua estrutura, e mesmo uma verdadeira

---

<sup>23</sup> Nota de Dooyeweerd trazida na citação de Verburg: “Naturalmente, eu concordo que essa coerência não precisa sempre estar presente subjetivamente” (DOOYEWEERD, *apud* VERBURG, 2015, p. 23).

<sup>24</sup> A análise do texto não é objeto de interesse dos estudos do presente trabalho, que se concentra no pensamento político do autor, mas serve de referência para a compreensão das áreas de interesse de Dooyeweerd ao longo de sua vida.

<sup>25</sup> A lista foi posteriormente revisada e retificada para o estado que será exposto mais adiante.

teoria das ciências e do pensamento teórico, uma teoria da teoria, fundamentada, antes de tudo, em uma forte descrença da autonomia do pensamento teórico e em uma busca por coerência, não somente da linha de raciocínio e ponto de vista, como também para com a realidade que para ele, era inevitável, e deveria ser aceita como real.

Dooyeweerd tornou-se vice-diretor da *Kuyperstichting* (Fundação Dr. Abraham Kuyper), organizada em 1921 para prover ao partido liderança acadêmica, e propôs um método de investigação não neutro, mas guiado pelos princípios da teoria do conhecimento que Kuyper estabelecera. Ali já estava demonstrada a sua descrença e oposição a qualquer ideia de neutralidade científica. Também necessitar-se-ia fazer uso crítico das mais recentes investigações metodológicas na medida em que elas poderiam contribuir para esclarecer conceitos. Seguir-se-ia uma meticulosa investigação acerca daquilo que ele julgou ser o “problema fundamental” de toda a visão calvinista de lei e sociedade: a questão da soberania. Dever-se-ia demonstrar as conexões entre a doutrina calvinista da soberania e as relações entre igreja, Estado, sociedade, governo e aqueles a ele sujeitos. A visão calvinista de soberania deveria lançar novas fundações sobre as quais seriam reconstruídos o direito constitucional, internacional, criminal e civil e a economia. Os trabalhos de Julius Stahl, Prinsterer e Kuyper deveriam ser objetos de investigação para que se alcançasse muito mais do que eles haviam logrado, e Agostinho e Calvino não seriam esquecidos (DOOYEWEERD, 1973; VERBURG, 2015, p. 37-39). Não obstante suas contribuições para a academia e para outras correntes de pensamento com as quais possa dialogar, não se pode ignorar ter sido um projeto de influência cultural e política voltado para os fins do Partido Antirrevolucionário no contexto dos Países Baixos. O ponto central, contudo, estava na questão da soberania.

Dooyeweerd inicia seu trabalho como vice-diretor da fundação em 1 de outubro de 1922, em Haia, na antiga casa de Abraham Kuyper, onde estava sediada a fundação (VERBURG, 2015, 39-44). Aqueles anos em Haia seriam de vultosa importância para sua filosofia. Em sua entrevista de 1975 o pensador defende uma originalidade em sua teoria, que segundo ele, não teria precedentes. Ele explica como teria chegado a certas percepções e categorias fundamentais:

Soa um tanto estranho, mas é realmente assim: a direção na qual desenvolvi minha filosofia e minha enciclopédia da ciência jurídica não tem precursores. Ainda posso reconstruir como obtive sua ideia básica. Eu morava em Haia e, no verão, quando o tempo era bom, costumava caminhar ao anoitecer entre as dunas. Durante uma dessas caminhadas nas dunas, obtive a inspiração de que as várias maneiras que experienciamos, as quais estão relacionadas a vários aspectos da realidade, são modais em caráter e que deve haver uma estrutura dos aspectos modais em que sua coerência mútua está refletida<sup>26</sup>. A descoberta do que chamei de “os aspectos modais

---

<sup>26</sup> Ou: em que suas coerências mútuas estão refletidas.

de nosso horizonte de experiência” foi meu ponto de partida – também para minha visão da enciclopédia da ciência jurídica.

Então comecei a testar a ideia e ela de fato pareceu levar a descobertas surpreendentes. Pois as ciências estão cheias do que chamo de “conceitos básicos analógicos”, os quais assumem um significado diferente em cada ciência e, no entanto, só podem ser compreendidos em uma coerência mútua de significado. Você pode ter de aplicar essa ideia no conceito de número, no conceito de espaço, no conceito de força e assim por diante (DOOYEWEERD, 1977, p. 1-2, tradução nossa).

Embora possa ser inovadora tal direção que toma o autor em sua teoria e obra, não foram seus conceitos fundamentais surgidos de forma alienada de toda a leitura, conhecimento de categorias e análises críticas das tradições filosóficas e de pensamento nas quais não só transitava como também estava inserido. A ideia, ou descoberta, dos aspectos modais pode ter soado para o próprio autor como uma inspiração, e de fato possui uma originalidade, pois declaram categorias filosóficas fundamentadas na observação da realidade a partir de leis ordenadoras com implicações ontológicas a partir de um ponto de vista que vindica ser de uma nova tradição de pensamento protestante, não se identificando como positivista e nem com a metafísica, que se baseia em uma ideia de essência, mas não surgiu como uma raiz que brota de semente nenhuma, ou *ex nihilo*<sup>27</sup>. Como visto, foram gestados ao longo de anos, e com influências diversas. Sabe-se que Dooyeweerd iniciou sua busca a partir da ciência jurídica e seu anelo por saber como uma cosmovisão calvinista articulava-se naquele ramo teórico, e a partir de então imergiu nos problemas de definição do objeto daquela ciência, bem como realizou incursões na lógica, epistemologia e ontologia. Mais adiante buscou respostas da tradição calvinista para problemas em diversas áreas da política, da cultura e da sociologia – o que o próprio pensador explicita e mesmo declara –, mas também da estética, da física, e de tantas outras. Sabe-se também que estava inserido em um contexto em que o calvinismo ocupava um espaço de relevância política, social e na cultura em geral, mas que não possuía um sistema filosoficamente ordenado de ideias, embora fosse um sistema ou modo de vida já estabelecido. Não só isso, o ponto de partida do autor era de uma filosofia abertamente confessa de seus pressupostos e não intentava ocultar-se sob um véu de suposta neutralidade, em sentido contrário ao de outras cosmovisões que acusava de se apresentarem no cenário e disputa por influência cultural, social e política como neutras.

Em todas essas incursões, embora Dooyeweerd tivesse diante de si a sociedade neerlandesa como projeto partidário, suas buscas exigiram uma abrangência muito mais ampla e genérica, uma vez que essa sociedade já era modernizada e já eram amplas suas

---

<sup>27</sup> Expressão latina que significa “do nada” ou “a partir do nada”.

demandas e debates. Assim os debates e diálogos de Dooyeweerd terão influência mais forte no seu país em um primeiro momento, mas tanto os seus objetos de pesquisa quanto seus problemas o levarão não só às questões gerais e até universais, como a interlocuções internacionais em diversos continentes, não só o Europeu. O próprio calvinismo lhe exigia respostas gerais, como era a estrutura da própria pregação calvinista, para todos os povos, embora tenha tido sua maior influência na formação do norte da Europa e das Américas. Os debates de Dooyeweerd estavam voltados principalmente para sociedade ocidental, não apenas para a neerlandesa, ainda que fosse o povo neerlandês o mais imediatamente alcançado e influenciado, tanto por meio do partido, quanto das tantas outras instituições onde atuou junto ao movimento antirrevolucionário, ou neocalvinista.

De fato não era somente o impulso pela verdade que o guiava, mas um sério compromisso com seus valores, crenças e cultura de origem calvinista. Havia em Dooyeweerd, e não só nele, mas também em todo o seu ambiente cultural, um verdadeiro projeto de implementação de um sistema de vida que se declarasse calvinista e que fosse capaz de articular suas ideias dentro de todas as áreas da vida humana, e disso a academia e toda a discussão acadêmica não poderiam permanecer alheias, formando uma corrente de pensamento distinta de todas as outras, inclusive da metafísica e do escolasticismo, que fundamentavam o catolicismo romano e que pareciam não resistir às reflexões modernas, principalmente após o kantismo. Não era somente a busca da verdade que interessava, mas a construção e implementação de um projeto político calvinista que tomava as ideias reformadas como essa verdade a ser validada, legitimada e até demonstrada. A sua jornada pela lógica, epistemologia, psicologia e até mesmo por um substrato para a ciência e lei jurídicas, atravessá-lo-ia por meio de escolas de pensamento, desde o neokantismo, a fenomenologia de Husserl e o realismo crítico, que pareceu ter exercido certa influência na sua crítica às teorias neokantianas e fenomenológicas.

Albert M. Wolters (2019) credita ao neocalvinismo neerlandês e à filosofia alemã do tempo de Dooyeweerd os postos de fatores de maior relevância de influência sobre o pensador. Wolters observa que, embora qualquer calouro das faculdades dos Países Baixos fosse capaz de ler em língua inglesa, francesa ou alemã, era a filosofia alemã que detinha maior influência sobre a academia e cultura neerlandesas e logo após a graduação de Dooyeweerd as cátedras de filosofia das quatro principais universidades ali estavam tomadas pelo neokantismo. Até mesmo dentro da *Vrije Universiteit*, o teólogo W. Geesink, responsável pelo ensino de filosofia, afastou-se pouco a pouco do aristotelismo para aproximar-se do pensamento de Kant e seus sucessores. Ademais, o neokantismo possuía

relativa monta no pensamento jurídico. Dooyeweerd, no entanto, por sua raiz neocalvinista kuyperiana, não poderia ser um seguidor da ideia de autonomia do pensamento teórico, uma vez que inconciliável com a ideia de que toda ciência possui uma raiz religiosa, o que não necessariamente significaria ou estaria atrelado a uma religião formal e confessional, pois essa raiz religiosa seria, na verdade, um ponto de partida de crenças fundamentais e postulados que o indivíduo aceitaria sem a necessidade de demonstração. Em sua *Nova Crítica do Pensamento Teórico*, obra cujo primeiro volume é voltado para uma crítica à epistemologia de Kant e o que ficou conhecido como o “mito da neutralidade religiosa no pensamento teórico”, o autor neerlandês buscou formular seu próprio conceito de religião como: “o impulso inato do eu [*selfhood*] humano para dirigir-se para a verdadeira ou uma pretensa Origem absoluta de toda a diversidade temporal de significado a qual se encontra focada concentricamente em si mesma” (DOOYEWEERD, 1984, p. 57).

Roy Clouser, filósofo das religiões e autor de *O Mito da Neutralidade Religiosa: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel no pensamento teórico* (2022), buscou esclarecer o conceito de religião de Dooyeweerd explicando que:

Primeiramente, quando Dooyeweerd trata de uma “crença religiosa”, ele se refere a uma crença que adota algo como “a origem absoluta” de tudo o mais – não importa o modo como esse algo é concebido. O termo “religiosa”, portanto, não é primariamente uma referência ao culto, a um credo formal, ou participação numa organização religiosa. É, antes, uma referência à orientação individual no que diz respeito ao que o indivíduo entende ser aquilo do qual todas as coisas dependem (CLOUSER, 2010, p. 119).

Essa dependência é existencial, é condição para a existência. Aliás, em seus estudos sobre as religiões, Clouser identifica a crença em uma realidade incondicional da qual tudo o mais é dependente como central a todas as religiões, sendo, na verdade, a única característica comum a todas elas. Ele ainda explica que na concepção de Dooyeweerd essas crenças são: “um produto antes da experiência de uma pessoa, que de provas ou argumentos – embora seja preciso ter em mente que tais crenças podem ser suposições inconscientes, assim como compromissos sinceros” (COUSER, 2010, p. 119). Ainda, essas experiências que engendram tais crenças podem ter o conteúdo variado, como apresenta ele o exemplo de Calvino, um reformador protestante, que dizia ser persuadido de que a Escritura procedia de Deus sem o decreto da Igreja da mesma maneira como se distingue “a luz das trevas, o branco do negro, o doce do amargo”, e Paul Ziff (1920-2003), um filósofo e artista norte-americano que dizia ser materialista “não por conta dos argumentos”, mas porque a realidade lhe parecia “irresistivelmente física” (COUSER, 2010, p. 119). Para Calvino o próprio Deus, origem e princípio de tudo, teria de ser necessariamente princípio de si mesmo (CALVINO, 2008) e

não se pode esquecer que Dooyeweerd era um calvinista, nascido, criado e educado no calvinismo e comprometido com essa visão de mundo e da vida.

Assim, embora Dooyeweerd estivesse comprometido com a visão de mundo calvinista, sua concepção de religião não se limitava ao cristianismo, mas correspondia a uma ideia que carregava elementos que além de não serem exclusivos do cristianismo, poderiam ser observados em quaisquer conjuntos de crenças fundamentais que davam explicação para a realidade e a vida, o que para ele, estaria por trás de qualquer análise teórica da realidade, a menos que se quisesse enveredar pelo mais completo ceticismo ou relativismo pleno. Religião, portanto, seria a crença em uma origem absoluta focada concentricamente em si mesma e independente e da qual tudo depende em sua existência, sendo essa “Origem” uma realidade incondicional, ou incondicionada, à qual tudo o que existe está condicionado em sua existência, sendo ela ainda o ser que é princípio de si mesmo, e produto antes da experiência da pessoa do que de provas ou de argumentos. Esta realidade incondicionada, que é e não significa<sup>28</sup>, pode ser a própria realidade temporal material para um materialista, por exemplo. Para alguém que não crê em uma realidade incondicionada transcendente resta a crença imanente em uma realidade incondicionada, que por sua vez, não significa, pois é. Esta realidade incondicionada imanente é pressuposto para toda e qualquer análise da realidade e é pressuposta como realidade incondicionada para quem a tem como tal. Portanto, o conceito de religião de Dooyeweerd não se restringe às assim chamadas religiões formais, que se organizam e assim se declaram como tais, e nem mesmo a crenças em transcendência, mas abrange uma vasta possibilidade de crenças que são pressupostas e estão impregnadas em qualquer indivíduo que se põe a analisar a realidade em um esforço teórico de pensamento. Por isso, para o autor, não existe neutralidade religiosa e daí se segue a inexistência de qualquer análise teórica descomprometida e puramente racional, ou o que ele chama de “autonomia da razão” ou “razão autônoma”.

Wolters entende que a visão da filosofia como uma *Wissenschaftslehre der Wissenschaften*, ocupando o lugar de uma espécie de superciência enciclopédica, teria sido originária do neokantismo. Wolters ainda ressalta uma afinidade de Dooyeweerd com a escola neokantiana de Heidelberg, que possuía Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Ricket (1863-1936) como líderes. Tal afinidade explicaria sua interpretação de Kant, que salienta o significado da dialética transcendental e a legitimidade suprema da metafísica. Há também em Dooyeweerd uma distinção entre leis normativas e leis nômicas, a qual estaria em Wilhelm

---

<sup>28</sup> Acerca da compreensão de ser e significado ratar-se-á mais adiante.

Windelband (1848-1915), da escola de Baden, em um ensaio de 1882 chamado *Normen und Naturgesetze* (Normas e leis da natureza). Assim, o neokantismo deixou sua marca (WOLTERS, 2019, p. 162-166). A forte ênfase no sujeito ordenador da realidade encontrou um movimento contrário na fenomenologia.

A fenomenologia de Husserl propunha-se como uma virada ao objeto e força oposta a algo que denominava *psicologismo*, e que buscava reduzir o raciocínio e pensamento analítico a mecanismos psicológicos, como o caso da associação, por exemplo. Essa filosofia teve sua influência na filosofia de Dooyeweerd, o que também acaba por ser vigorosamente perceptível. Basta que se aponte, na toada de Wolters, a ênfase dada à realidade do objeto, a ideia de função-objeto, que parecia ser presente no início em Husserl, bem como a ideia de relação sujeito-objeto e sua semelhança com a ideia de intencionalidade de Husserl e a atitude que se empenha em respeitar e compreender os diferentes aspectos da realidade de forma a evitar e combater os reducionismos, que Wolters diz ser a “atitude fenomenológica de Dooyeweerd para com o dado em toda a sua variedade de nuances”. Quanto a isto, a compatibilidade para com a ideia calvinista de criação e sua ordem e leis cósmicas é tal que seria realmente excessivamente complexa a tarefa de distinguir onde está a influência de cada uma dessas correntes em separado. Até mesmo o processo de análise modal através de uma abstração científica lançaria mão de um termo de Husserl, qual seja, *epoché*, que significaria “colocar entre parênteses”. A oposição entre intencional e ôntico e a concepção de intuição de Dooyeweerd, que conhece diretamente os momentos nucleares dos aspectos da realidade, também estariam sob influência de Husserl (WOLTERS, 2019, p. 167-168).

Todavia, para Dooyeweerd o sujeito conhecedor da realidade era inerentemente religioso. Isso veio a ser não apenas determinante em sua filosofia no tocante à construção de seu próprio sistema filosófico como também em sua análise de todo sistema filosófico, como inerentemente religioso e motivado por pressupostos religiosos. Outra das mais importantes contribuições de Kuyper para sua compreensão do que seria o coração, ou centro da existência humana, que não poderia ser o intelecto em si e nem os sentimentos e emoções, mas a parte no ser humano em que toda a sua existência estava concentrada em um único ponto, onde a vida ainda não está em expressões diferenciadas, também chamado por Dooyeweerd de “ego” ou “ego central”, em um claro diálogo com Kant e até mesmo com a psicanálise de Freud. Isso também mudou sua visão sobre o autoconhecimento.

Para ele o verdadeiro “eu” humano não seria a função moral, ou a razão, nem os sentimentos, nem o entendimento, e nem mesmo a função da fé, pois esses seriam aspectos e funções da realidade e de nossa experiência da realidade, relativos ao “centro religioso” da

existência. Quando inquirido sobre sua posição quanto aos cientistas deverem evitar um posicionamento neutro e terem preocupações com a consequência de seu trabalho, Dooyeweerd diz não ter nenhuma dúvida de sua concordância com isso, e faz alusão aos físicos e outros cientistas das ciências naturais que se recusaram a trabalharem no desenvolvimento da primeira bomba atômica. O dito: “Apenas seguindo ordens” seria para Dooyeweerd “bem diabólico” e grandes crimes teriam sido cometidos com escusas do gênero (DOOYEWEERD, 1973).

Dooyeweerd também foi professor das disciplinas de Filosofia do Direito, Enciclopédia do Direito e Direito Neerlandês Antigo na faculdade de Direito da *Vrije Universiteit Amsterdam* de 1926 a 1965. Em 1930 Dooyeweerd contribuiu para um conjunto de ensaios que foram publicados em comemoração aos cinquenta anos daquela universidade em 1931. Seu texto estava intitulado como *De structuur der Rechtsbeginselen en de methode der Rechtswetenschap in het licht der Wetsidee* (A estrutura dos princípios legais e o método da ciência do direito à luz da ideia de lei). No ano seguinte o professor lançou a obra *De Crisis der humanistische staatsleer in het licht eener Calvinistische kosmologie en kennistheorie* (A crise da teoria política humanista à luz de uma cosmologia calvinista e teoria do conhecimento), cujo título em inglês é *The Crisis in Humanist Political Theory as Seen from a Calvinist Cosmology and Epistemology*<sup>29</sup> (VERBURG, 2015, p. 87-99, 131, 147-150).

Entre 1935 e 1936 foi publicada a sua *magnum opus*. O trabalho já estava pronto havia anos, desde 1929, e tinha um primeiro título, o qual era *Philosophie der Wetsidee* (Filosofia da Ideia Cosmonômica<sup>30</sup>). Logo teve seu título modificado para *Wjisbegeerte*<sup>31</sup> *der Wetsidee* (Filosofia da Ideia Cosmonômica). A obra de três volumes foi uma sistematização filosófica do pensamento de Dooyeweerd. Ali é possível ver uma cosmovisão baseada em pressupostos calvinistas centrados na soberania de Deus sobre toda a realidade, mas também influências das mais variadas, não sendo um aplicação de uma teologia calvinista e nem uma filosofia descomprometida com os fins políticos dos antirrevolucionários, pois nem mesmo Dooyeweerd escapa de suas acusações de impossibilidade de neutralidade. Como já

---

<sup>29</sup> Esta é a edição utilizada nas pesquisas do presente trabalho. Não há tradução da referida obra para a língua portuguesa até o momento.

<sup>30</sup> Ou Filosofia da Ideia de Lei. A palavra neerlandesa de “*wetsidee*” tem o significado literal que pode ser traduzido por “ideia de lei” ou “ideia-lei”, ou mesmo “ideia-legis”. Aqui optou-se pela expressão mais utilizada no Brasil, que busca enfatizar o sentido de lei da ordem cósmica, referindo-se a uma descrição da realidade como ordenada por leis.

<sup>31</sup> Talvez pelo título parecer mais compatível com o meio cultural neerlandês, uma vez que *wjisbegeerte* é a tradução de “filosofia” para o neerlandês em uma versão mais literal. Toma-se o significado etimológico da palavra e encontra-se um “paralelo” na língua neerlandesa, ao contrário de *philosophie*, que preserva a raiz grega em transliteração e adaptação ao neerlandês e seu alfabeto e é uma assimilação de uma palavra de origem estrangeira.

esclarecido, para o pensador de Amsterdã seus pressupostos eram tão completamente religiosos quanto de quaisquer outros pensadores, fossem eles escolásticos, humanistas, positivistas, materialistas, ou quaisquer outros. O título ganhou seu reconhecimento, aprovação e resenhas em periódicos de diversos tipos. Verburg lista várias reações, aprovações e críticas. Foi muito bem recebido e elogiado pelo líder político do Partido Antirrevolucionário J. J. van Dijk, que recebera o exemplar do primeiro volume (VERBURG, 2015, p. 150, 213-216). A obra demonstra, no entanto, como Dooyeweerd, apesar de calvinista, não era um pensador restrito aos conceitos que os calvinistas em geral sustentavam, principalmente ancorados em uma teologia reformada, e não exatamente comprometidos com os métodos investigativos da filosofia. No *Jornal Neerlandês para Filosofia e Psicologia* apareceu a resenha do filósofo social e do Direito Dr. J. J. von Schmid, para quem o sistema apresentado trazia *insights* elucidativos tanto para os de mesma cosmovisão do autor como para de diferentes (VERBURG, 2015, p. 209-212).

J. Glenn Friesen, um de seus críticos, explica que em 1936 Valenteijn Hepp (1879-1950) publicou a primeira de uma série panfletos com críticas a Dooyeweerd, Vollenhoven e outros, que chamou *Dreigende Deformatie* (A Ameaça da Deformação). As acusações de Hepp ensejaram uma longa investigação da curadoria da universidade quanto às ideias de Dooyeweerd e Vollenhoven. De acordo com Hepp, a obra de Dooyeweerd sofria de uma “doença de originalidade” e negligenciava a continuidade histórica com o pensamento de tradição reformada. Dooyeweerd defendeu-se dizendo que sua marca não era um desejo de originalidade, mas um desejo pela origem, e que sua filosofia estava ligada ao desenvolvimento do pensamento filosófico e científico por milhares de amarras, dado que pensador algum estava alienado do desenvolvimento histórico do pensamento (FRIESEN, 2016).

Friesen questiona onde estariam as fontes de Dooyeweerd, se seu trabalho não era original, e revela que o próprio Hepp teria traduzido alguns trabalhos de Dooyeweerd para a língua alemã na esperança de encontrar as fontes originais de suas ideias. À curadoria da universidade Dooyeweerd respondeu com uma longa demonstração de continuidade entre as ideias de Kuyper e as suas próprias, inclusive com um longo apêndice cheio de citações de trechos de Kuyper em sua resposta. Para Friesen, todavia, faltou-lhe a revelação de suas fontes e só fora possível realizar tal demonstração de conexões porque Kuyper também teria sido influenciado pelo filósofo alemão católico romano Franz Xaver von Baader (1765-1841) e sua “teosofia cristã”. Esta seria, para Friesen, a origem das ideias do sistema da filosofia cosmonômica. Consequentemente, Hepp estaria correto em suas incursões na língua alemã em

busca das fontes de Dooyeweerd. Baader teria desenvolvido uma *Ganzheitsphilosophie*, ou “filosofia da totalidade”<sup>32</sup>, que por sua vez, teria influenciado vários nomes no início do século XX. Dois deles seriam Edmund Husserl e Nicolai Hartmann (1882-1950).

Friesen classifica a tradição de filosofia da totalidade por algumas características, a saber, que para ela a totalidade é mais que uma soma de partes, opondo-se à concepção atomista que enxerga a realidade como partes individualistas reunidas mecanicamente para interagirem umas com as outras, pois haveria, em sentido diverso, uma interação orgânica entre os indivíduos e a totalidade, como um organismo em que as partes são relacionadas com um centro, e a totalidade conteria unidade, interioridade e um significado (FRIESEN, 2016). Para Friesen, uma suposta ideia de que a filosofia de Dooyeweerd é puramente calvinista não encontra lastro na realidade de suas fontes, jamais reveladas ou admitidas por Dooyeweerd (FRIESEN, 2016). A tese de Friesen parece fazer sentido, pois Dooyeweerd, além de ser um leitor das produções dos alemães, resguarda forte semelhança em sua teoria da realidade com vários dos pontos elencados por ele, pois para Dooyeweerd a realidade estaria ligada a um centro supratemporal e todo indivíduo humano teria, de semelhante modo, um eu central ao qual todas as expressões humanas seriam relativas.

Quanto a Hartmann, Wolters explica que fora sucessor de Paul Natorp (1854-1924) na escola de Marburgo, de tradição neokantiana. Hartmann teria tido uma trajetória parecida com a de Dooyeweerd. Em 1921 publicou sua obra *Metaphysik der Erkenntnis* (Metafísica do Conhecimento), um título provocativo, diz Wolters, uma vez que Kant era tido como inimigo da metafísica. Na obra, Hartmann, sob influência da fenomenologia, rompe com o idealismo neokantiano e defende um realismo epistemológico, realizando uma reversão da “virada copernicana” kantiana. Outrossim, em seus primeiros trabalhos, Hartmann teria desenvolvido as bases do que mais tarde ficaria conhecido como sua *Schichtentheorie* (teoria dos níveis), ponto central de sua ontologia. Em 1935 um vasto trabalho tornou conhecida essa teoria, pela qual a realidade se dava em níveis ou estratos ontológicos que estariam uns sobrepostos aos outros. Também esses estratos não se reduziriam uns aos outros. Wolters acentua, não sem razão, a semelhança dessa teoria da realidade com a de Dooyeweerd. Dooyeweerd sempre

---

<sup>32</sup> De acordo com Friesen a “filosofia da totalidade” é uma tradição filosófica que remete a nomes como o teólogo católico germânico Meister Eckhart (1260-1328), o teólogo luterano alemão Jacob Boehme (1575-1624), e ao filósofo católico alemão Franz Xaver von Baader (1765-1841) e que teria passado por um resgate nos anos 1920 através de nomes como o filósofo e sociólogo conservador austríaco Othmar Spann (1878-1950), o pai da fenomenologia, o filósofo e matemático alemão Edmund Husserl (1859-1938), o filósofo neokantiano alemão da tradição de Marburgo Ernst Cassirer (1874-1945), o filósofo alemão Nicolai Hartmann (1882-1950), ora identificado como fenomenologista, ora neokantiano e ora um representante do realismo crítico, o biólogo e filósofo alemão Hans Driesch (1867-1941) e o psicólogo e filósofo alemão Felix Krueger (1874-1948) (FRIESEN, 2016).

teria negado qualquer sugestão de que sua teoria teria dependido da *Schichtentheorie*, e argumentava que a obra somente fora publicada muito tempo depois da sua *Wijsbegeerte der Wetsidee*. Wolters, não obstante, diz que um exame na obra mais antiga, *Metaphysik der Erkenntnis*, deixa espaço para dúvidas acerca da negação do autor neerlandês. Wolters entende que, de uma forma ou de outra, o fato de que Dooyeweerd teria formado sua própria versão da ideia de forma independente é inquestionável (WOLTERS, 2019, p. 169-170).

Outra fonte importante para entender Dooyeweerd foi Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger publicou sua obra *Sein und Zeit* (Ser e Tempo) em 1927. Segundo Wolters, conta-se que Dooyeweerd teria lido a obra do alemão por treze vezes antes de dizer que a havia compreendido e que, sendo a história verdadeira ou não, é possível perceber sua densa leitura e também uma interação com a obra através de seus grifos e comentários de margem em um exemplar pessoal do livro<sup>33</sup>. Haveria uma possível conexão entre os dois autores na ideia de tempo cósmico, pois o conceito dooyeweerdiano de tempo cósmico foi apresentado por volta da época em que teria lido Heidegger, isto é, fins da década de 20 do século XX (WOLTERS, 2019, p. 169-170). Ao que parece, houve alguma fertilização das ideias de Heidegger no conceito de Dooyeweerd, não necessariamente no sentido de este ter aceitado as ideias daquele, mas que os *insights* e problemas de Heidegger possam ter levado Dooyeweerd a pensar nas questões relativas ao tempo de forma diferente do ordinariamente conhecido. A ideia de tempo cósmico de Dooyeweerd é de fato incomum. A própria questão de *Dasein* (ser-á) pode ter instigado Dooyeweerd em seu empenho para uma resposta cosmonômica, como será visto adiante, ao se tratar do tempo cósmico nas categorias de sua visão da realidade.

Em 3 de outubro 1936 Dooyeweerd faria uma palestra para a juventude antirrevolucionária. O conteúdo de sua fala seria a ideia cristã do Estado, como foi o título que recebeu: *De Christelijke Staatsidee*. (FREIRE; RAMOS in DOOYEWEERD, 2014, p. 37). Posteriormente uma mais extensa versão seria publicada. Ali Dooyeweerd usou o termo “aspecto” e o relacionou com a expressão “esferas de leis”, esclarecendo suas diferenças e interações (VERBURG, 2015, p. 224-225), e deixando mais exposto o ponto de partida ontológico de sua teoria social, política e jurídica, assunto que será melhor exposto mais adiante. O discurso chegou à publicação no Brasil em 2014, sob o título de *A Ideia Cristã do Estado*, como um capítulo do livro *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*.

Naquele mesmo ano as opiniões de Dooyeweerd quanto ao fascismo e ao nazismo aparecem de forma ainda mais ressaltada, embora isso tenha ocorrido poucas vezes. Quando

---

<sup>33</sup> Wolters comenta que até seu tempo o exemplar estaria presente na *Dooyeweerd Collection*, no *Institute for Christian Studies*, em Toronto, Canadá (2019).

da ocasião de uma palestra do Dr. J. C. Baak sobre os fundamentos do fascismo em uma reunião da Associação Nacional para a Filosofia do Direito em 19 de dezembro daquele ano, Dooyeweerd reprovou Baak por sua insuficiência crítica quanto ao fascismo. A forma como Baak considerava a visão fascista de Estado de forma abrangente como uma teoria de *rechtsstaat* (Estado de Direito) incomodou a Dooyeweerd, que entendia que o único critério sustentável para distinguir tal *rechtsstaat* de um *machtsstaat* (Estado de Poder) era o reconhecimento ou não de limites jurais à autoridade do Estado (VERBURG, 2015, p. 222-223). Neste sentido, as suas próprias palavras:

A ideia de um Estado totalitário certamente não tem lugar para a esfera jurídica de soberania. Esta visão do Estado pode reconhecer direitos apenas *dentro do* Estado, mas nunca *ao lado* ou em última análise, *contra* o Estado. Isto coloca o Estado para além e acima do direito, porque o sentido do direito não permite uma competência absoluta e juridicamente ilimitada. Agora, subjetivamente falando, é possível desenvolver uma ideia do direito como adaptado à ideia de “Estado total” do fascismo e do Nacional Socialismo. Mas então, em minha opinião, não mais faz sentido sustentar um contraste entre o *rechtsstaat* e o *machtsstaat*. A ideia do *rechtsstaat* ficou tão elástica que cobrirá virtualmente *qualquer* concepção do Estado (DOOYEWEERD *apud* VERBURG, 2015, 223, tradução nossa).

Tal posição foi mantida por Dooyeweerd por toda a sua vida, como claramente repete os mesmos argumentos na entrevista de 1973. Quando diz que os mais terríveis crimes são cometidos excusando-se pelo “diabólico” dito: “apenas seguindo ordens”, é logo interpelado pelo entrevistador, que diz: “Sim, e ‘o poder faz o direito’ é outro velho ditado”. O entrevistado explica que nesse momento a justiça estaria sendo reduzida ao poder, o que destruiria a justiça. Uma vez que o direito estivesse igualado ao poder, e poder violento, não haveria espaço para o direito (DOOYEWEERD, 1973).

Prosseguindo seus trabalhos sobre epistemologia ele publicaria um artigo em *Philosophia Reformata* intitulado *De niet-theoretische vóórordelen in de wetenschap; critiek op een oncritische critiek* (Os pressupostos não teóricos na ciência; crítica de uma crítica não crítica). Verburg explica que a intenção de Dooyeweerd não era atacar o fato de que os que propunham a autossuficiência da razão defendiam sua doutrina como verdadeira, mas a tirania com que tentavam desqualificar todos os críticos de tal doutrina como não científicos e não acadêmicos. A filosofia de Dooyeweerd também havia sido desprezada como não científica por ter ele, supostamente, se comprometido com a teologia reformada. Dooyeweerd devolve com o questionamento sobre o quanto a distinção de graça e natureza – que Dooyeweerd entendia como estrutural no pensamento escolástico e que mantinha a crença na autonomia da razão – era determinante em seu pensamento teórico. Dooyeweerd também afirmou haver diferença entre a religião cristã e a teologia. O artigo foi entendido em parte como uma

resposta à análise do Dr. J. C. Franken, professor de filosofia da Universidade de Utrecht, sobre sua *Wijsbegeert der Wetsidee*, que o acusava de ter atrelado sua filosofia à teologia reformada. Para ele a crítica de Franken não fora científica porque ele havia falhado em avaliar o problema transcendental fundamental de todo pensamento teórico, e em decorrência, estava transformando uma pressuposição suprateórica, a saber, a autossuficiência da ciência, em um critério interno com vistas à definição de se algo deveria ser considerado como ciência. (VERBURG, 2015, 273-274).

O artigo *De transcendentale critiek van het wijsgeering denken; een bijdrage tot overwinning van het wetenschappelijk exclusivisme der richtingen* (A crítica transcendental do pensamento filosófico; uma contribuição para a superação do exclusivismo científico das escolas) foi publicado em 1939. Ali Dooyeweerd continuou a formular sua crítica do pensamento filosófico. Ele diz que havia um esforço exclusivista daqueles que tentavam tornar seu ponto de partida pessoal fundamentado na autonomia e autossuficiência interior do pensamento teórico uma espécie de “código” ou “senha” para todos aqueles que quisessem ser praticantes de filosofia. Para ele, o princípio de que uma crítica filosófica frutífera havia sido esquecido por esses a quem acusava de sectarismo, vez que quando um problema é tomado em discussão minuciosa, toda crítica de outros deveria ser tomada como autocrítica, ou seja, toda vez que uma crítica a alguma teoria fosse formulada ela deveria ser experimentada em seus fundamentos na própria teoria que fundamenta a crítica, isto é, para não ser achada em incoerência ou contradição. Uma afirmação crítica sobre uma teoria deveria ser testada na teoria daquele que elabora a crítica. Por exemplo, se a teoria a ser criticada tem um ponto de partida religioso e isso é matéria de objeção, é preciso saber se a sua crítica não parte também de um fundamento religioso e se há alguma forma de elaborar uma crítica sem partir de um fundamento religioso. Se uma teoria é criticada pela validade dos dados que a fundamentam, por serem, por exemplo, incoerentes para com a estrutura da realidade empírica, é preciso saber se a teoria crítica não é contraditória aos dados da estrutura da realidade empírica. Ele também afirma que a comunidade intelectual de escolas filosóficas radicalmente diferentes era fundada em uma comunidade histórico-cultural e que teria agradado a um poder superior à arbitrariedade humana que “nela nascêssemos” e “fôssemos educados”. Este argumento, todavia, serve aos que acreditam nos mesmos pressupostos religiosos, uma vez que esse “poder superior” transmite uma ideia de transcendência ou espiritualidade, mas não aos que não possuem a mesma crença. Apesar disso, é possível enxergar que a crença de Dooyeweerd em tal poder superior não representava uma ameaça à pluralidade de ideias na academia,

independentemente de seu fundamento transcendente ou imanente, uma vez que sua crença pessoal validava e valorizava tal pluralidade e a existência do diálogo e discussão plurais.

Propõe ainda uma forma de manter essa comunidade sobre uma “saudável fundação”, mas a resposta acerca de que fundação seria essa, não estaria sobre um fundamento científico ou “universalmente válido”, abandonando toda pressuposição teórica na filosofia, o que manteria o círculo vicioso de insistência em um ponto de partida comum pertencente ao domínio da cosmovisão, excluindo de tal comunidade os que não partilham da mesma cosmovisão, ou dos mesmos pressupostos religiosos, mesmo quando esses últimos reconhecem e buscam tal comunidade e condenam o tal isolamento filosófico. A isso ele chama de “tirania intelectual”. Sua proposta de crítica transcendental do pensamento consistiria em uma investigação interna do ponto de partida de cada filosofia, isto é, dos pressupostos suprateóricos do pensamento presentes em toda filosofia, em cada escola. Tal crítica contribuiria para a promoção da tolerância e diálogo no meio intelectual (VERBURG, 2015, p. 274-277). É a investigação e demonstração de que toda filosofia tem um ponto de partida religioso e de como esse ponto de partida interfere e interage com toda a teoria desenvolvida pelo teórico ou pela escola, o que não deixa de fora as raízes religiosas do próprio teórico que se propõe a executar tal investigação.

Verburg explica que ainda em 1938 Dooyeweerd também se tornou o presidente da Associação Reformada para o Cuidado dos Doentes, que operava o Hospital Juliana em Amsterdã. Durante os anos de 1940 e 1945 e a ocupação dos Países Baixos, na ocasião da Segunda Grande Guerra, a produção de Dooyeweerd não parou, embora em meio a tantas dificuldades, inclusive momentos de precariedade que afetaram o hospital. Aliás, os arquivos e a biblioteca da Fundação Dr. Abraham Kuyper, que foram reunidos por Dooyeweerd, não escaparam da intervenção e do confisco dos invasores alemães. Em 1942 ele publicou suas 32 teses de antropologia filosófica a partir da filosofia da ideia de lei sob o título *De leer van den mensch in de Wijsbegeerte der Wetsidee* (A doutrina<sup>34</sup> do homem na Filosofia da Ideia de Lei). Disso e de sua vontade de escrever mais profundamente sobre as estruturas fundamentais do pensamento ocidental viria a publicação *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* (Reforma e Escolasticismo na Filosofia). Dooyeweerd foi também impulsionado pelos debates com professor Hepp e o próprio autor explica que seu trabalho era motivado pela disputa com o pensamento escolástico dentro da própria *Vrije Universiteit Amsterdam* (VERBURG, 2015, p. 43, 229-259, 287-289, 295-297, 302-308, 360-363).

---

<sup>34</sup> Esta foi, obviamente, a palavra mais aproximada na língua portuguesa que se achou para *leer*, relativa ao verbo *leren*, que pode ser entendido como aprender, pois é relativo ao que se pode apreender intelectualmente.

O primeiro volume de sua *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* apareceria em 1949 e o segundo, embora finalizado, não foi publicado em língua neerlandesa na época, mas apareceu em língua inglesa em *The Collected Works of Herman Dooyeweerd*. Em nota no volume II os editores informam que partes do segundo e terceiro volumes foram provenientes de artigos publicados em *Philosophia Reformata*, entre 1943 e 1950, e, segundo o desejo do autor, várias versões revisadas de capítulos que estavam guardadas nos Arquivos de Dooyeweerd também teriam sido incluídas. O volume III jamais foi concluído, pois após a guerra Dooyeweerd observou certa mudança na *Vrije Universiteit Amsterdam* que lhe desinteressou da necessidade de concluir, ficando em mais ou menos a metade do que intentava o autor escrever. Restaram sete capítulos e a intenção de se escrever sobre uma antropologia filosófica à luz a ideia cosmonômica de forma mais exaustiva. O projeto de tradução e publicação foi realizado pelo *Dooyeweerd Centre for Christian Philosophy* em *Redeemer University College*. É outra de suas grandes obras comparáveis à sua *Wijsbegeerte der Wetsidee* em vastidão e número de páginas (VERBURG, 2015, p. 302-308, 360-363).

A terceira da tríade das grandes obras havia sido iniciada ainda nos anos 1930. Seu trabalho no campo específico do Direito. Naquele período uma versão inicial de mais ou menos 100 páginas da introdução ao seu curso em enciclopédia de ciência jurídica já ganhava impressões periódicas, que, aliás, foram até 1967, e que servia de material pedagógico para seus alunos. Dooyeweerd intencionava apresentar a ciência jurídica de uma forma distinta daquela apresentação das outras universidades, pois que o direito era visto a partir da filosofia cosmonômica, com sua distinção exclusiva do aspecto jurídico determinado por um núcleo de significado próprio, mas também em todas as suas relações com tantas áreas da vida, proporcionadas pela integralidade da realidade dos variados aspectos modais, ou modos nos quais a realidade se apresenta, e das ciências relativas a tais aspectos. Era um esforço de Dooyeweerd para testar sua teoria em uma primeira ciência específica. A obra passaria por uma revisão iniciada durante a guerra e ganharia mais e mais páginas, mas ao mesmo tempo, o autor se ocupava com a versão em língua inglesa de sua maior obra. Assim, o trabalho de revisão foi retardado e após sua aposentadoria o autor tentou chegar ao seu cumprimento, sem êxito, contudo. Embora não finalizada a revisão e expansão, alcançou ainda o número de 659 páginas (VERBURG, 2015, 171-173, 314-319) e seu processo de tradução para a língua inglesa está em curso, tendo já dois volumes publicados e o terceiro em tradução. A obra recebeu o nome de *Encyclopedie der Rechtswetenschap*, que em língua inglesa tem o nome de *Encyclopedia of the Science of Law* (Enciclopédia da Ciência do Direito). Entre os autores clássicos com os quais Dooyeweerd dialoga na obra, pode-se destacar Bodin, Hobbes, Locke,

Hume, Pufendorf, Rousseau, Kant, Grotius, Leibniz e Hans Kelsen – um dos maiores teóricos do direito moderno (1881-1973), dentre tantos outros juristas, filósofos e teóricos da política.

Durante a Segunda Guerra as autoridades invasoras exigiram que todo estudante universitário realizasse a conhecida “declaração de lealdade” ao nazismo. Poucos de sua universidade o fizeram. Dooyeweerd também viu as atividades de aulas e de ensino da *Vrij Universiteit Amsterdam* serem interrompidas. Ele então escreveu cartas para seus alunos que foram levados para trabalharem na Alemanha encorajando-os a se manterem firmes em suas crenças, o que foi recebido e respondido por alguns deles com gratidão, afeto e confirmação de que assim permaneceriam (VERBURG, 2015, p. 313-314).

Com a saída dos invasores em 1945 um grande movimento e espírito de união e reconstrução nacional se deu nos Países Baixos. Dooyeweerd tornou-se editor-chefe do semanário dedicado a assuntos sociais e culturais *Nieuw Nederland* (Novos Países Baixos). Em sua posição, o pensador defendeu a existência das organizações confessionalmente cristãs e que a eliminação das linhas divisórias e das antíteses religiosas não criavam unidade nacional, mas permanecia defendendo que cada corrente de pensamento buscasse entender os pontos de vistas alheios como uma necessidade que se impunha. Por três anos o autor escreveu naquele jornal em caráter popular e o montante maior de seus artigos ali acabou publicado em neerlandês em 1959 sob o título *Vernieuwing em Bezinning om het reformatorschh grondmotief* (VERBURG, 2015, p. 337-343) e ganhou mais dois parágrafos em nova edição em 1963. Em inglês ganhou publicações a partir de 1979, com nome de *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options* (STRAUSS in DOOYEWEERD, 2015, p. 9-10). No Brasil ganhou uma edição em língua portuguesa em 2015 com o título de *Raízes da Cultura Ocidental*.

Em 12 de abril de 1948 Dooyeweerd foi eleito membro da *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Academia Real Neerlandesa de Ciências). Foi instalado em 13 de setembro. Serviu como secretário-tesoureiro da Divisão de Letras de 1954 a 1964. Nos anos de 1950 a 1951 Dooyeweerd foi pela segunda vez reitor da *Vrije Universiteit*. No dia 20 de outubro de 1950, data de aniversário dos 70 anos de fundação daquela universidade, ele fez seu discurso como reitor. O tema escolhido foi a disputa pelo conceito de soberania nas ciências jurídica e política na modernidade e o conceito de soberania de esferas como uma resposta para a solução do debate. O discurso foi expandido e publicado em neerlandês com o título: *De Strijd om het soevereiniteitsbegrip in de moderne Rechts – em Staatleer* (A disputa pelo conceito de soberania no Direito moderno – em Doutrina do Estado). No Brasil foi publicado sub o título *A Disputa sobre o Conceito de Soberania*, como um dos capítulos do

livro *Estado e Soberania: ensaios sobre cristianismo e política*, em 2014 (VERBURG, 2015, p. 357-358, 367-368). No discurso o autor dialoga com autores clássicos do pensamento político moderno, como Bodin, Grotius, Hobbes, Pufendorf, Rousseau, Locke e Montesquieu, com autores clássicos do pensamento protestante, como Calvino e Althusius, com o pensamento exposto na Convenção de Viena (1814-1815), com a Escola Histórica de Direito de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), com os juristas e teóricos alemães e poloneses do Direito Karl von Gerber (1823-1891), Paul Laband (1838-1918), Otto von Gierke (1841-1921), Georg Jellinek (1851-1911), Hugo Preusz (1860-1925) e Hermann Heller (1891-1933), com o jurista neerlandês Hugo Krabbe (1857-1936), os austríacos Hans Kelsen (1881-1973) e Alfred Verdross (1890-1980), o jurista francês Léon Duguit (1859-1928), o sociólogo russo Georges Gurvitch (1894-1965) e até mesmo o filósofo neoescolástico francês Jacques Maritain (1882-1973) (DOOYEWEERD, 2014).

De acordo com Verburg, em 1950 Dooyeweerd enfrentou novas críticas, destacando-se a do norte-americano Dr. Dirk Jellema (1924-1982), filho do filósofo William Harry Jellema (1893-1982). Dirk Jellema ensinava no Departamento de História na *University of West Virginia* e depois iria ensinar história na *Calvin College*. Os artigos que publicou se chamavam *The Philosophy of Vollenhoven and Dooyeweerd* (A Filosofia de Vollenhoven e Dooyeweerd). Comparando as filosofias de Dooyeweerd e Vollenhoven com a de Nicolai Hartmann, Jellema dizia ser a filosofia de Dooyeweerd uma síntese entre calvinismo e fenomenologia. Dooyeweerd e Vollenhoven teriam buscado um meio de aproveitar tal promissora filosofia a favor do calvinismo (VERBURG, 2015, p. 375-377). Dooyeweerd acabou por responder a Jellema em uma nota de rodapé adicionada à sua obra magna em língua inglesa:

Esta também é uma diferença cardinal entre a teoria das esferas de leis modais e a teoria das “esferas do ser” desenvolvida por Nicolai Hartmann depois da publicação da minha primeira trilogia neerlandesa. As “categorias ontológicas” de Hartmann não têm nada a ver com as “estruturas modais de significado” essenciais. Estas pressupõem a coerência temporal integral de significado entre todos os aspectos modais da realidade empírica. As “esferas do ser” de Hartmann não são concebidas como aspectos modais de significado. Sua dicotomia entre o ser material e o ser ideal (*geistiges Sein*) é governada pela ideia cosmonômica dualista do pensamento humanista. E assim é sua “Ética”, concebida como um “*materielle Wertphilosophie*”. Isto pode ser suficiente para refutar a realmente surpreendente tese de D. Jellema, Ph. D. da University of West Virginia, de acordo com quem a teoria das esferas modais é uma acomodação da “*Schichtentheorie*” de Hartmann ao ponto de vista cristão. (Cf. seu artigo *Dooyeweerd and Hartmann in Calvin Forum*, maio 1954) (DOOYEWEERD, 1984 - II, p. 51).

Esta versão do trabalho do teórico neerlandês viria a partir de 1953, com o primeiro dos volumes. Os próximos seriam publicados em 1955 e 1957. A obra possuiu três volumes

principais, em que é desenvolvida a teoria do autor, e um volume chamado *Index*, com notas e referências que dão acesso aos outros três volumes. A versão é ainda maior que aquela presente em língua neerlandesa e seu terceiro volume foi traduzido pelo próprio Dooyeweerd, enquanto que os outros tiveram a sua supervisão no esforço de tradução. A expansão da obra tem como mais importante marca a inclusão de sua crítica transcendental no volume I. Por sua crítica a Kant e à autonomia da razão no pensamento teórico, a obra teve seu título alterado, recebendo o nome de *A New Critique of Theoretical Thought* (VERBURG, 2015, p. 389-397).

Dentre as muitas viagens de Dooyeweerd algumas se destacam, como a aquela realizada à França em 1957. Dentre vários espaços acadêmicos em que deu palestras naquele país, foi também recebido na Faculdade de Letras na Sorbonne, onde palestrou em *Salle Louis Liard*. Foi apresentado por Paul Ricoeur e falou sobre os movimentos progressivos e regressivos na história, referindo-se aos movimentos de impulsos progressistas e reacionários, com o título *Mouvements progressifs et régressifs dans l'Histoire; conférence donné à la Sorbonne, Paris* (Movimentos progressivos e regressivos na História; palestra proferida na Sorbonne, Paris). Outra viagem de relevo foi aos Estados Unidos da América e Canadá em 1958. Ali deu palestras em vários lugares, dentre os quais se destacam *Calvin College*, *Wheaton College*, *University of Pennsylvania*, *Realist Society at Harvard*, *Boston University Philosophy Club*, e *University of Toronto*. As palestras dessa viagem geraram a obra que Dooyeweerd nomeou *The Twilight of Western Thought* em 1960, reimpressa em 1965 com o subtítulo: *Studies in the pretended autonomy of philosophical thought* (VERBURG, 2015, p. 399-401). Em 2010 chegou ao Brasil com o nome de *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*.

O último ano de Dooyeweerd na *Vrije Universiteit Amsterdam* foi entre 1964 e 1965, quando completou seus 70 anos, e finalmente se aposentou dos trabalhos ali. Em 16 de outubro de 1965 Dooyeweerd faria seu discurso de despedida no auditório de *Woestduincentrum* em Amsterdã-Oeste. Diz Verburg, que o lugar estava cheio, e o orador discursou sobre o motivo-básico-reformacional-ecumênico de sua filosofia e os fundamentos daquela universidade. O professor retornou brevemente àquela casa e deu aulas de 1966 a 1967 (VERBURG, 2015, p. 449-453, 457-458).

Dooyeweerd foi, portanto, um pensador cristão, por assim dizer, plenamente confesso. Toda a sua teoria era plena e confessamente guiada por sua cosmovisão, enraizada em pressupostos profundamente religiosos. Era essa sua concepção de sua própria filosofia. Sua raiz religiosa, contudo, segundo sua teoria, não era mais religiosa do que de qualquer outro teórico que tenha existido ou passado pelas gloriosas laudas da filosofia ou de toda a história

do pensamento teórico. Toda a sua concepção de realidade era profundamente enraizada no cristianismo de raiz reformada. Por estranho que possa popularmente parecer, sua religião era antes de tudo, o que lhe impulsionava em seu trabalho de erudição. No prefácio de *A New Critique of Theoretical Thought*, Dooyeweerd escreveu acerca de uma felicidade e paz que o acompanhavam em seu trabalho científico (DOOYEWEERD, 1984). Todavia, não era sua teoria da realidade e nem mesmo o seu pensamento político, puramente enraizado nos pressupostos do pensamento e visão de mundo protestantes, por assim dizer. Dooyeweerd era também fortemente influenciado por uma miríade de autores modernos e desafiado por uma vasta comunidade de referências no mundo da filosofia e do pensamento político. Por mais que suas elaboradas defesas possam parecer ocultar, não é possível excluir tantos autores e até métodos que não foram engendrados pelos cristãos reformados, mas por teóricos engenhosos das mais diversas correntes de pensamento, e que permanecem como referências no panteão da história do pensamento teórico. Tal pureza é derribada logo que surge o esforço em compreender seu pensamento, pois impossível o é, caso se queira aprofundar em suas categorias, sem a busca pela compreensão das teorias com as quais dialogou e que se fazem manifestas como candeias para iluminar o que parece turvo na escuridão e na neblina.

Pode-se dizer, entretanto, que o impulso religioso de sua cosmovisão o guiou por toda a vida em forte compromisso com os fins do cristianismo reformado como conhecido desde o seu seio familiar, levando-o pela escola e, mais tarde, pela academia. Sua busca e intenções foram claramente confessas e desde a entrada na universidade intencionava a articulação daquilo que viria a ser a expressão do calvinismo kuyperiano na ciência do Direito. Todas as suas buscas e incursões nas várias escolas filosóficas visavam esse fim. Não só era comprometido com os fins do partido, como se esforçou para dar a ele uma forma típica determinada pelos princípios do calvinismo, não apenas de Kuyper e Prinslerer, ou de Calvino, mas de um calvinismo capaz de contribuir com soluções para problemas não somente no campo político, social e cultural, mas também no campo teórico, sempre a partir da ideia calvinista de soberania, como ver-se-á de forma mais clara adiante.

Dooyeweerd não aspirava a carreira política, mas sua trajetória não foi pouco política, uma vez que trabalhou não só na formação de políticos e de novos pensadores reformados e antirrevolucionários em distintos campos teóricos, como também teve ele mesmo, uma forte presença na sociedade civil organizada, através de sua carreira no sistema de saúde e assistência social, reintegração de apenados, escrita de artigos em periódicos acadêmicos e populares, e em sociedades de intelectuais e cientistas. Contudo, em seus últimos anos, quando perguntado em uma entrevista de 1973, como ele pensava que estaria a sua filosofia

em cinquenta anos, respondeu não saber, e que poderia ter desaparecido, mas que não se importaria com isso, se ela tivesse feito o seu trabalho, e que naquele momento atuava como uma força libertadora para muitos, com ideias sendo espalhadas pelo mundo.

Embora Dooyeweerd tenha sido um pensador cristão calvinista confesso, isto é, um religioso confesso, e não tenha aceitado qualquer ideia de neutralidade religiosa no esforço teórico, suas contribuições podem fertilizar o campo do saber teórico, assim como as contribuições de tantos outros autores que não confessavam a sua mesma fé e tinham uma compreensão muito diversa acerca da neutralidade religiosa no esforço teórico, foram relevantes para seu pensamento e teoria. Isso se dá porque não se propôs ao debate entre e para cristãos apenas, mas ao diálogo e ao debate entre pensadores das mais diversas tradições de pensamento e persuasões, ou pressupostos, fossem eles de caráter imanente ou transcendente. Ademais, sua proposta de diálogo filosófico não era sustentada pela infrutífera e simplista ideia de uma exposição de conceitos e visões de mundo diversas em uma mera postura de respeito mútuo. Apesar do respeito mútuo como condição de possibilidade do diálogo, ele manter-se-á no debate fundamentado na sua ideia de aspectos modais da realidade, que, embora sejam um conceito seu, estão baseados na observação de uma estrutura dada e inevitável. Para ele, e nisso com razão, ao que parece, não há como escapar da existência dos aspectos da realidade, de uma ordem da realidade em aspectos de leis, sejam elas as leis da natureza ou leis normativas, embora possam ser interpretadas e até propostas de acordo com as diversas bases de fé ou pressupostos suprateóricos do indivíduo que conhece, analisa e dialoga.

Se a interpretação e a análise sofrem a interferência dos pressupostos religiosos, aquilo que permanece antes da análise, a saber, os aspectos de leis naturais e os aspectos normativos, exigem reconhecimento, e é a partir dessa realidade comum que se estabelece o diálogo, a menos que, como ele dispõe, se queira cair no ceticismo ou relativismo completos, sem possibilidade de qualquer diálogo ou debate. As suas críticas têm por finalidade o diálogo, e não a eliminação de seu adversário, e é nisso que ele parece se orientar para se manter no terreno comum a todos os que buscam o conhecimento teórico, embora suas crenças de fé possam ser inteiramente rejeitadas, ao contrário do que pensa sobre sua suposta descoberta dos aspectos modais da realidade, que para ele parecem condição irrefutável de uma ordem transcendente. O imanentista terá restrições à interpretação religiosa sobre tais aspectos, diferentemente de um teísta, por exemplo, mas os aspectos estruturam uma realidade em debate, ainda que de um lado se tenha o idealista e do outro o realista, ou o adepto da

fenomenologia, ou o adepto do giro copernicano kantiano e o seguidor da ideia de centralidade no objeto.

### **3 A TEORIA DAS ESFERAS DE SOBERANIA DE DOOYEWEERD: UMA TEORIA DA LIBERDADE DAS COMUNIDADES CIVIS**

#### **3.1. A TEORIA MODAL DA REALIDADE DE DOOYEWEERD**

O conceito dooyeweerdiano de soberania não pode ser compreendido sem a ideia calvinista proclamada por Van Prinsterer, expandida por Kuiper e sistematizada e desenvolvida por Dooyeweerd, agora como “esferas de soberania”. Esta concepção rege o pensamento de Dooyeweerd e é condição *sine qua non* para a compreensão de seu conceito de soberania em sua expressão política e jurídica. Toda a epistemologia, antropologia filosófica e até mesmo sua teoria social, jurídica e política são diretamente guiadas por concepções enraizadas na ideia calvinista de soberania em sua própria esfera e da ideia de lei, ou ideia de cosmonomia. Um breve apanhado de conceitos fundamentais em meio a tantos neologismos produzidos por Dooyeweerd faz-se demandado para a mais adequada compreensão de sua teoria e, por fim, de sua resposta ao problema da soberania.

Para esses calvinistas neerlandeses a soberania deveria ter uma fonte que extrapolasse o arbítrio humano. É esse o legado que Dooyeweerd receberá em sua formação, e isso o levará por toda a vida em uma investigação minuciosa das estruturas da vida e da realidade como um todo. Para ele a soberania de esferas estaria alicerçada em um princípio universal que permeia a realidade e tem uma dimensão particular na sociedade, que aqui será o ponto central.

##### **3.1.1 Os aspectos modais da realidade**

Para Dooyeweerd tudo o que existe e se apresenta no horizonte da experiência existe em diversas modalidades que remetem ao “como” da realidade, *id est*, modos únicos que não se confundem, embora estejam todos relacionados uns aos outros de modo articulado e coerente. O teórico os lista em quinze: o numérico, o espacial, o do movimento extensivo, o de energia, o biótico, o de sentimento e sensação, o lógico, o histórico, o de significação simbólica, o de intercurso social, o econômico, o estético, o jurídico, o moral, e o da fé ou crença. Esses modos seriam também considerados aspectos da experiência da realidade. Assim, ele os chamou de “aspectos modais” (DOOYEWEERD, 2010, p. 54-55). Poder-se-ia dizer que as perguntas iniciais para sua investigação eram: “O que existe?” e “Como existe?” A primeira é uma questão que remete às totalidades integrais que se apresentam na

experiência de conhecimento pré-teórico e que serão explicadas de maneira sucinta mais adiante. A segunda é uma questão relacionada aos modos nos quais existem essas totalidades que se apresentam na experiência ordinária e seriam a base da investigação científica, da análise relativa ao conhecimento teórico, pois as diversas ciências seriam investigações da realidade a partir de seus aspectos modais, estivessem os teóricos cientes ou não disso.

Os aspectos modais eram aludidos, sempre que possível, de maneira a lembrar que se referiam a modos de ser. Assim, o aspecto biótico era referente à organicidade da realidade, o histórico à historicidade e o jurídico à justicidade ou juridicidade, e assim por diante. Portanto, algumas vezes em que o autor fala em vida, poder ou justiça, ele está se referindo ao modo de ser orgânico, formativo ou jurídico. As leis modais seriam típicas desses modos de ser. Segue-se que, as leis físicas seriam aquelas da fisicalidade da realidade, as bióticas referentes à organicidade e as sensoriais à sensorialidade ou perceptibilidade, e assim por diante. As nomenclaturas como organicidade, fisicalidade, juridicidade, e assim por diante, eram escolhidas para explicitarem que os modos de ser não eram definidos em isolado, mas em uma coerência, uma relação, com todos os demais. Um fenômeno natural, por exemplo, não é a fisicalidade, mas tem um modo físico, ou um aspecto físico, ou uma fisicalidade, mas também pode ser visto a partir de sua espacialidade, ou seu aspecto quantitativo, como exemplos. Um fenômeno sensorial, não seria a sensorialidade ou perceptibilidade em si, mas tem um aspecto sensorial ou perceptivo, assim como tem aspectos diversos desses. Ver-se-á melhor a questão adiante.

Segundo o professor de Amsterdã, os aspectos modais não devem sua existência e origem uns aos outros, não podem ser reduzidos ou confundidos uns com os outros e não interferem ou alteram, ou mesmo anulam, uns aos outros, pois regidos por leis próprias de suas “esferas de leis soberanas”, as quais não podem ser derivadas de leis próprias de outras esferas de leis e nem reduzidas a elas, tampouco interferem, alteram ou anulam quaisquer leis de esferas de leis de aspectos modais diferentes. Ademais, para Dooyeweerd, haveria uma coerência inseparável entre todos os aspectos da realidade e uma expressão própria de todos os aspectos da realidade em cada um de forma própria (DOOYEWEERD, 2015, p. 58). Ao se referir a uma coerência, Dooyeweerd quer dizer que os aspectos modais não se anulam e que, mais que isso, cada aspecto é identificado na sua relação com todos os outros aspectos.

Os aspectos foram organizados em uma ordem em que cada um serviria de substrato para o seguinte, que seria considerado superstrato do anterior, indicando que um aspecto pressupõe necessariamente o seu anterior para ser possível sua identificação, o que não ocorre no caso inverso. Por exemplo, a manifestação da vida orgânica pressupõe uma ordem físico-

química, já a ordem físico-química não pressupõe a organicidade. O poder formativo pressupõe a capacidade de análise e planejamento do aspecto lógico. Um sujeito histórico-cultural precisaria necessariamente ser analítico e capaz de planejar e isso pressupõe percepção. Sem a percepção e os sentidos não é possível o pensamento. A percepção, por sua vez, pressupõe um aparato biológico que lhe torne possível (KALSBECK, 2015, p. 84-85).

Os aspectos modais também possuem manifestações próprias em relação aos seus respectivos superstratos no que Dooyeweerd chama de enriquecimento. Por exemplo, o aspecto físico pode existir sem o aspecto biótico, mas estruturas de carbono só são encontradas no que é vivo (sujeito no aspecto biótico). Certas estruturas da vida orgânica como o sistema nervoso, só podem ser encontradas em animais capazes de perceber, mas não em vegetais ou outras formas de vida<sup>35</sup>. Assim, Dooyeweerd diz que os superstratos enriquecem os substratos. O sentido de poder histórico-cultural é enriquecido pelo aspecto simbólico, da mesma maneira que não há linguagem ou símbolos que não pressuponham um poder formativo. Esse aparato modal é o ferramental que Dooyeweerd utilizou para sua análise da sociedade.

### *3.1.1.1 A irreduzibilidade e universalidade modais e suas leis e normas*

Para Dooyeweerd os aspectos modais não poderiam ser confundidos uns com os outros. Suas leis próprias resistem a essas confusões e uma vez que se possa, como explica Kalsbeek, reduzir as leis de um aspecto a leis da esfera de outro aspecto da realidade, aquele deveria ser considerado uma variação deste, ou mesmo inexistente, desaparecendo da escala modal (KALSBECK, 2015, p. 76-80)<sup>36</sup>.

Todavia, os vários aspectos da realidade também preservam uma coerência mútua. Embora específicos, eles se interligam, não sendo possível identificá-los senão em coerência

---

<sup>35</sup> Embora Dooyeweerd não admita um surgimento progressivo dessas estruturas, Kalsbeek propõe sua possibilidade em consonância com uma teoria evolutiva ou pelo menos uma teoria em que essas estruturas apareceram em momentos distintos. Essa ordem de surgimento não invalidaria a teoria de substratos e superstratos.

<sup>36</sup> Spier explica que as tentativas de redução de aspectos a outros, ou de leis modais a outras, engendrariam as diversas contradições insolúveis, ou antinomias, encontradas, por exemplo, na confusão entre as leis do aspecto físico e aquelas do aspecto espacial em um dos paradoxos de Zenão, o de “Aquiles e a tartaruga” (SPIER, 2019, p. 51-52), como interpretou o professor Dooyeweerd (DOOYEWEERD, 1984 - II, p. 103). Dooyeweerd dizia que essas antinomias eram causadas pelo pensamento teórico envolvendo-se a si mesmo em autocontradições em julgamentos teóricos por formar uma concepção errônea no tocante à coerência na diversidade modal das leis (DOOYEWEERD, 1984 - II, p. 37). Aliás, no segundo volume de sua obra maior, o autor busca esclarecer e discutir diversas tentativas de redução de aspectos modais, como o intento de Sigmund Freud de reduzir o aspecto pístico ao sensorial (DOOYEWEERD, 1984 - II, p. 313), ou a tentativa de se reduzir o aspecto simbólico, ou mesmo o social, ao formativo (DOOYEWEERD, 1984 - II, p. 221-227), dentre tantas outras. Todavia, a explicação das antinomias e a análise delas não são essenciais para os fins deste trabalho.

com os demais. A estrutura de cada aspecto modal expressa, por assim dizer, essa coerência universal. Essa universalidade e coerência mútua poderia ser ocasião para leituras reducionistas da realidade (DOOYEWEERD, 2015, p. 60-61). Não é porque existe um desenvolvimento histórico que a historicidade poderia ser tomada como orgânica no sentido biótico, ou biológico. Da mesma forma, o fato de existir versão jurídica de poder não significa que o direito não tenha um sentido próprio, reduzindo-se ao poder formativo, histórico. Haver uma percepção de justiça não significaria que a juridicidade fosse sentimento ou percepção, mas a percepção ou sentimento de justiça seriam indicativos da existência tanto do aspecto sensorial quanto do jurídico. O sentimento ali tem um sentido único que não é sentimento em si, assim como a juridicidade, que não é a justiça em si.

Cada aspecto modal “espelharia” de forma única todos os outros, dando um sentido próprio a cada uma dessas manifestações e expressando em cada uma delas algo em comum, que indicaria aquilo que Dooyeweerd identificaria como núcleo de sentido, ou sentido nuclear<sup>37</sup> do aspecto em questão. Esses “espelhamentos” são chamados de analogias. Nas analogias o núcleo de um aspecto refere-se ao núcleo de sentido de outro aspecto. Quando o núcleo de um aspecto se refere ao núcleo de um aspecto inferior (anterior) a analogia é retrocipatória, também chamada de “retrocipação”, e quando se dá no sentido contrário é antecipatória, também denominada “antecipação” (DOOYEWEERD, 1984 - II, p. 74-75; 2010, p. 57-59; 2020, p. 63)<sup>38</sup>. Guilherme de Carvalho diz que nas analogias “um sentido semelhante ao núcleo de sentido de cada uma das esferas modais é identificado no interior da esfera modal em consideração” (CARVALHO, 2006, p. 35).

Exemplos de analogias seriam o sentimento de justiça e o poder jurídico. Nem o sentimento de justiça é sentimento em si, tampouco é justiça, e nem o poder jurídico é o poder formativo tomado em si mesmo, e muito menos é a justiça, mas todas essas analogias guardam conexões com os significados próprios de cada aspecto considerado, e não existe sentimento de justiça sem sensorialidade e sem justicidade, assim como não existe poder jurídico sem poder e nem sem justicidade.

Dois tipos de leis imperariam nos aspectos modais, a saber, as leis da natureza e as leis normativas, ou normas. As leis da natureza não poderiam ser violadas, ou seja, seriam

---

<sup>37</sup> Ou “nuclear”. Refere-se ao núcleo, àquilo que distingue o aspecto de todos os demais. É o que seria próprio do aspecto em si e que não pode ser definido de forma absoluta.

<sup>38</sup> Tal denominação é um tanto confusa em seus escritos, pois em alguns deles, como *Filosofia Cristã e o Sentido da História*, aqui referenciado, as analogias retrocipatórias serão chamadas meramente de “analogias modais”, não havendo a denominação: “analogias retrocipatórias” ou “retrospectivas” ou afins, caso de *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*. As analogias antecipatórias, todavia, possuem essa denominação em ambos os escritos (DOOYEWEERD, 2010, p. 57-59; 2020, p. 63).

involuntariamente obedecidas, ao passo as normas necessitariam sofrer positivação, podendo ser violadas pelo homem. Na escala modal, as leis que vão do aspecto quantitativo ao sensorial são do primeiro tipo, enquanto as supersensoriais são de caráter normativo (WOLTERS *in* DOOYEWEERD, 2020, p. 175). As normas seriam supersensoriais, ou suprassensoriais, porque seriam padrões de avaliação, e somente poderiam ser empregadas por sujeitos capazes de fazer distinção racional (DOOYEWEERD, 2015, p. 86).

### **3.1.2 As estruturas de individualidade**

Na experiência ordinária – conhecimento pré-teórico – os aspectos modais são apenas implicitamente experimentados em coisas concretas, eventos, ações, relações sociais, *et cetera*. Por outro lado, a resposta da primeira questão sobre a realidade: “O que existe?”, isto é, as próprias coisas concretas, eventos, ações, relações sociais, entre outras, ou seja, as totalidades individuais, de acordo com Dooyeweerd, basear-se-iam em princípios estruturais concretos. Nesses princípios agrupar-se-iam os diferentes aspectos da realidade cósmica temporal em uma particularidade individual. Não obstante cada totalidade individual funcionasse em todos os aspectos da realidade, um olhar atento perceberia uma estrutura peculiar em cada uma, revelando um agrupamento específico dos aspectos modais. Esta seria a estrutura de individualidade (DOOYEWEERD, 1984 - III, p. 78; 2014, p. 80-81).

A estrutura de individualidade é dada pela organização dos aspectos em uma totalidade individual de forma orientada por um deles. Ao analisar uma rocha é possível ver que toda a sua estrutura é guiada por um aspecto, o físico-químico. Embora a rocha possa ser analisada a partir de relações que envolvem as leis do aspecto biótico ou sensorial, como por exemplo, fazendo parte da digestão de um pássaro ou da quebra de uma castanha para um símio, ela não é um sujeito biótico ou sensorial. O mesmo se dá com a água, que pode ser ingerida, fazendo parte de uma relação biótica, não sendo ela mesma um sujeito biótico, mas apenas quantitativo, espacial, cinemático e físico-químico. Um vegetal, por exemplo, seria também sujeito no aspecto biótico, mas não no sensorial-perceptivo, embora possa ser analisado a partir de uma relação perceptiva quando o cão, sujeito nesse aspecto, percebe a árvore em sua frente e dela se desvia ou quando uma vaca sente o cheiro de determinada erva e a escolhe como alimento. Em todas as estruturas de individualidade há algo em comum, a saber, são orientadas por um aspecto, aquele último aspecto no qual cada uma funciona como sujeito (DOOYEWEER, 2014, p. 80-82).

É importante esclarecer que as estruturas de individualidade não são entendidas a partir de um ponto de vista metafísico. Elas não são uma essência metafísica. Ele combate veementemente essa visão, considerando-a um exagero especulativo de dados da experiência pré-teórica, ou ingênua. A experiência de identidade das coisas estaria na experiência ordinária, pré-teórica, como tudo se apresenta como totalidades individuais, ainda que em mudança. As várias ciências especiais não poderiam dar uma explicação do todo individual em sua integralidade, mas fariam um aprofundamento a partir do isolamento de um objeto tomado na experiência ordinária, a partir de pontos de vista vinculados a aspectos modais ou analogias. Os conhecimentos obtidos pela química e biologia, por exemplo, fornecem um aprofundamento teórico da experiência ordinária, e esclarecem sobre os processos nos quais os todos individuais, que expressam os seus diversos aspectos cósmicos ordenados por uma estrutura de individualidade, sofrem mudanças. Todavia, esses mesmos conhecimentos não podem eliminar a experiência ordinária (DOOYEWEERD, 1984 - III, p. 3, 79-80). Como ver-se-á, Dooyeweerd busca identificar princípios estruturais nas formas de associação humanas para entender como se dão e como o poder é exercido ali.

Há algumas terminologias um tanto ambíguas utilizadas por Dooyeweerd. Dentre elas Roy Clouser destaca “função-sujeito” e “função-objeto”. Elas lhe servem para designar os modos em que as totalidades individuais são sujeitos ou objetos em relações com sujeitos, respectivamente. Clouser comenta que as leis aspectuais teriam sempre propriedades que lhes são correlatas. Elas ligariam o sujeito cognoscente com o objeto cognoscível e cada coisa concreta na realidade teria propriedades relativas a cada lei aspectual de forma simultânea. Na opinião de Clouser, Dooyeweerd usara equivocadamente os termos “função-sujeito” e “função-objeto” para o que dever-se-ia chamar “propriedades ativas” e “propriedades passivas”, respectivamente. Essas seriam as duas maneiras nas quais uma totalidade individual poderia existir e operar sob as leis de um aspecto (CLOUSER, 2010, p. 5-6).

Em uma estrutura de individualidade, todas as funções anteriores são “tipicamente direcionadas” pela função que qualifica aquela estrutura. Por exemplo, todas as funções de uma árvore são organizadas para o que Dooyeweerd chama de sua finalidade. Ele diz: “Nessa estrutura interna, nenhum movimento é sem propósito. Movimentos químicos, catalíticos são tipicamente apontados para a finalidade da vida da árvore. Eles são individualmente direcionados para a função da vida orgânica” (DOOYEWEERD, 2014, p. 82). Essa função que organiza a estrutura é chamada “função-guia”, que por ser a mais elevada em que a totalidade individual é sujeito, é a mesma função que a qualifica, a função qualificadora (DOOYEWEERD, 2014, p. 83).

No caso das “coisas culturais”, aquelas resultantes do poder, ou controle formativo humano, sua estrutura de individualidade dar-se-ia de forma um tanto distinta. Elas possuiriam também uma função fundante típica referente ao processo de formação pelo qual são produzidas e a sua função-guia pode ser diferente de sua função qualificadora. A função-guia seria determinada pelo plano que guiou a formação daquela estrutura. Uma casa familiar, por exemplo, fundada no aspecto formativo da realidade, recebe uma forma específica com a finalidade de abrigar pessoas de uma família, com cômodos sendo construídos para esse fim. Portanto, a casa, fundada no poder humano de formação cultural, tem sua função-guia no aspecto social, ou seja, é socialmente guiada. Em geral, obras de arte, artefatos, utensílios, totalidades produzidas pelo engenho humano a partir de seu poder formativo sobre a natureza, são historicamente fundados, isto é, fundados no aspecto formativo, cujo núcleo de significado é o poder formativo. As estruturas de individualidade da sociedade<sup>39</sup>, em sua maioria, também possuem no aspecto formativo a sua função fundante típica (CLOUSER, 2010, p. 13-14).

Haveria também uma diferença entre dois tipos de coisas. Os tipos primários seriam as coisas que funcionariam como sujeitos apenas nos aspectos pré-lógicos e seriam dados na realidade, como matéria inorgânica, vegetais e animais. Já os secundários funcionariam como sujeitos em todos os aspectos e necessitariam ser positivados, isto é, realizados através uma ação formativa humana. Estes últimos são aqueles das estruturas sociais (DIAS, 2019, p. 65).

### **3.1.3 A encapse**

A teoria modal de Dooyeweerd fornece também uma contribuição para o entendimento de como as estruturas de individualidade se dão em diversas formas de conexão, provendo uma verdadeira realidade de entrelaçamentos e de composições de totalidades compostas de partes. Para ele existiria uma ordem estrutural na maneira como tudo se compõe, sendo possível a sua classificação analítica de um ponto de vista modal. Ao observar o mundo é possível ver composições e entrelaçamentos em tudo. Nenhuma estrutura de individualidade existe sem conexões com seu entorno. Desde o ambiente onde se está inserido, até em uma obra de arte, desde as moléculas e átomos até as relações sociais, tudo se organiza em conexões. Dooyeweerd classifica essas conexões como de dois tipos, a relação de

---

<sup>39</sup> Essas estruturas serão melhor explanadas adiante.

um todo e suas partes, também chamada de “relação parte-todo”, e a relação de encapsee<sup>40</sup>, ou encapsulamento.

A forma de classificação de Dooyeweerd tem certa contribuição de Aristóteles, pois como explica Roy Clouser, o filósofo grego possuía dois critérios para afirmar se algo era parte de um todo, a saber, se participa na organização interna do todo e se incapaz de vir a existir ou operar à parte do todo. Dooyeweerd propõe um terceiro critério de natureza modal e firmado nas estruturas de individualidade. Ele diz que para algo ser parte de um todo também precisaria compartilhar a mesma qualificação aspectual do todo. Sendo assim, uma pedra não é parte de um jardim da mesma maneira que um órgão é parte do corpo humano. Embora a pedra integre a organização interna do jardim, mas não dependa dele para existir, há de se observar que, a pedra e o jardim que ela compõe não possuem a mesma função qualificadora, não se configurando a pedra como parte de um todo, e sim como uma estrutura encapsulada na estrutura do jardim (CLOUSER, 2010, p. 10).

Assim também é a relação entre o caranguejo ermitão e sua concha, uma aranha e sua teia e até uma ave e seu ninho. As estruturas culturais, resultantes do poder formativo também podem ser assim analisadas. A escultura de Hermes e Dionísio de Praxiteles (sec. IV a. C.) é usada por Dooyeweerd como exemplo. A escultura seria qualificada pelo aspecto estético e o mármore, material utilizado, é qualificado pelo aspecto físico-químico. Ali o mármore não é parte da escultura, mas está encapsulado pela ação formativa humana que dá forma à estrutura guiada pelo aspecto estético. O mármore não tem sua estrutura original eliminada, mas está encapsulado na escultura (DOOYEWEERD, 1984, p. 638-639).

A questão da dependência para a existência, não é, todavia, algo muito simples de ser explicado, entrando no terreno muito mais intuitivo, pois o próprio Dooyeweerd reconhece uma conexão tal entre todas as estruturas existentes que toda a realidade é, em certo nível, interdependente. Por isso não há que se falar em substância independente alguma, como na metafísica. O cosmo, todavia, isto é, a realidade como um todo, não tem uma estrutura de individualidade própria como um todo individual. Na verdade, a realidade seria uma coerência universal entrelaçada de todas as estruturas de individualidade (KALSBECK, 2015, p. 229-232). Essa problemática acabaria reforçando a introdução do critério modal da função qualificadora para a compreensão dessas conexões.

A encapsee é também importante para se analisar as relações sociais, que adiante serão demonstradas como estruturas sociais a partir da análise modal. A teoria da encapsee é o

---

<sup>40</sup> O termo é derivado do verbo grego transliterado por “*enkaptein*” e quer dizer “*incorporar*” (KALSBECK, 2015, p. 163).

fundamento de Dooyeweerd para explicar sua recusa a uma ideia de que o ser humano está em conexão com as estruturas sociais como parte de um todo, visto de modo atomístico ou de forma que sua individualidade seja relativa ao Estado, ou à igreja ou outra estrutura qualquer, de caráter universalista. Para Dooyeweerd, o ser humano integra as estruturas sociais não como parte de um todo, mas como uma totalidade encapsulada em relações sociais e comunitárias, que por sua vez, relacionam-se entre si também por entrelaçamentos encápticos, e não como partes de um todo maior. Ainda que nasça em uma família e dela dependa para existir, nem mesmo dela o ser humano é parte, pois a família tem sua própria qualificação (CLOUSER, 2010, p. 10). Assim, Dooyeweerd se distingue da metafísica do ser humano parte da comunidade política ou parte de qualquer outro todo.

Pode-se observar que essa posição é fortemente contraposta ao que defenderam os contratualistas, isto é, o indivíduo como átomo formativo do Estado, ou mesmo a visão aristotélica da família como parte da *polis*. Os indivíduos também não transferem sua liberdade para um soberano, dando-lhe poder absoluto, como pensava Hobbes, nem são vistos como unidades do Estado, que confiam sua liberdade a um soberano, como em Locke se dá com o poder Legislativo. Aqui estaria o cerne de uma nova concepção de soberania que não parte do pressuposto individualista e nem universalista do fundamento do Estado.

Há vários tipos de entrelaçamentos encápticos, mas para os fins deste trabalho, a breve exposição se faz suficiente.

### **3.1.4 O aspecto histórico da realidade: poder formativo**

A compreensão de Dooyeweerd acerca da história, do aspecto histórico e de seu núcleo de significado, será fundamental para o entendimento de sua teoria social e política e, assim, para a compreensão de sua visão política de esferas de soberania. Para Dooyeweerd o aspecto histórico da realidade temporal constitui o “como”, o caráter modal, da história, que por sua vez, encontra certa dificuldade de definição teórica. Na atitude pré-teórica, ordinária, é comum se dizer que a história é aquilo que aconteceu no passado. Para o autor, a definição é correta, uma vez que parte da atitude ingênua da experiência, na qual não se consideraria o aspecto histórico em particular, mas o “quê” concreto, a estrutura de individualidade que se apresenta em uma totalidade individual. Nesse nível de experiência história refere-se aos eventos concretos que aconteceram no passado (DOOYEWEERD, 2010, 142-143). Uma vez que as estruturas de individualidade perpassam todos os aspectos da realidade, uma visão historicista, para Dooyeweerd, seria a redução de todas as modalidades ao aspecto histórico,

ao que se opunha completamente, contudo, não para descartar a história ou o fato histórico, mas para considerá-la em sua multiplicidade. Uma definição a partir das categorias das ciências naturais também não seria o seu caminho (DOOYEWEERD, 2020, p. 61-62).

A definição de Dooyeweerd para o núcleo de significado do aspecto histórico da experiência foi: “o livre controle formativo” (DOOYEWEERD, 2020, 64-65), decorrendo-se disso que a atividade cultural seria a de dar forma ao material, com livre controle sobre ele, distinguindo-se, primeiramente, das atividades pelas quais surgem na natureza as formas duradouras, como cristais de rochas, favos de mel ou a teia da aranha, as quais se dão através de processos naturais e dos instintos, movidos de acordo com esquemas e leis fixos e imutáveis (DOOYEWEERD, 2015, p. 81), e em um segundo momento, de todos os outros aspectos normativos, os suprassensoriais, sem lançar fora a coerência e elo de ligação entre todos os aspectos, o que garantiria as suas tantas analogias.

O aspecto formativo exigiria o aspecto lógico como substrato, como já dito, dado o fato de ser um modo controlado, de acordo com um plano elaborado e variável (DOOYEWEERD, 2010, p. 149). O controle formativo lógico não seguiria leis de caráter histórico, sendo governado por princípios peculiares do aspecto lógico. O pensamento pré-teórico, por outro lado, estaria vinculado às impressões sensoriais que remetem ao aspecto sensorial, substrato do lógico. Por tal razão, chamar as formas de pensamento lógico de “cultura” não seria satisfatório. O autor explica que no primeiro lugar de sua “formação lógica”, o pensamento teórico teria um desenvolvimento histórico. O pensamento teórico também teria um caráter “controlador” direcionado pelo livre controle formativo. O aspecto imediatamente superior ao histórico seria o simbólico, ou linguístico. Não poderia haver linguagem sem formas linguísticas, como também não poderia haver direito sem formas jurídicas, como as leis, regras, regulamentos, vereditos e acordos (DOOYEWEERD, 2020, p. 65-66). O desenvolvimento histórico seria o desenvolvimento do poder formativo<sup>41</sup> da humanidade sobre o mundo e sobre a sua vida social<sup>42</sup> (DOOYEWEERD, 2010, p. 147, 150-152).

Para Dooyeweerd há duas direções nas quais o aspecto histórico se revela. Em uma face o poder formativo sobre as pessoas, que dá forma cultural à existência social, e na outra, a forma controlada de modelar materiais naturais, coisas, ou forças, para fins culturais, as

---

<sup>41</sup> O desenvolvimento histórico, ou desenvolvimento do poder formativo, seria uma analogia entre o aspecto biótico e o histórico-formativo-cultural. Lembrando que o desenvolvimento histórico não é o mesmo que desenvolvimento orgânico da vida, mas o desenvolvimento tem seu sentido original no aspecto biótico.

<sup>42</sup> Outra analogia, esta entre os aspectos social e biótico. Lembrando que vida social é distinta de vida orgânica, objeto da biologia.

quais o autor conecta respectivamente com os vocábulos alemães: *Personkultur* e *Sachkultur*. O autor destaca a dependência da segunda em relação à primeira, dado que os fenômenos culturais limitam-se à sociedade humana em seu desenvolvimento histórico. As pessoas humanas aprendem a educação sociocultural que recebem em suas mentes em uma forma sociocultural, por sua vez, e a partir disso, realizam a formação cultural de materiais ou forças naturais. Tanto uma como a outra face do aspecto do poder formativo pressuporiam ideias influentes em um projeto que pessoas ou grupos influentes na história buscam concretizar na sociedade. Sempre haveria, de acordo com o autor, uma relação intencional com essas ideias implicada pelo poder formativo de pessoas ou grupos que têm influência na sociedade. As ideias precisam assumir uma forma sociocultural para exercerem poder formativo nos relacionamentos da sociedade. Não haveria uma significância cultural nas ideias em si mesmas, porém, ao exercerem poder formativo na sociedade, elas adquirem significância histórica. É somente nas estruturas dos relacionamentos sociais, que por sua vez, em princípio, funcionam em todas as esferas de lei, que se podem concretizar essas ideias (DOOYEWEERD, 2010, p. 150-151).

Para Dooyeweerd é a noção de desenvolvimento que torna o estudioso da ciência da história capaz de descobrir coerências internas na sucessão temporal de fatos e mudanças históricas, pois a condição histórica corrente da sociedade estaria atrelada às fases anteriores de sua história pelo processo de desenvolvimento histórico. Sem isso a ciência da história restaria degenerada em uma “coleção mista de relatos do passado” (DOOYEWEERD, 2010, p. 152). Não haveria qualquer “*insight* sintético” em um dado processo histórico. Essa noção analógica, ou multívoca, de desenvolvimento no modo histórico-cultural da experiência humana, estaria atrelada à noção de vida sociocultural, que por sua vez, não poderia ser reduzida a uma metáfora. O sentido de vida e desenvolvimento não esgotar-se-ia no modo biótico, mas teria manifestações em todos os outros aspectos modais. Como analogia, o significado particular do desenvolvimento histórico teria um lugar entre as demais analogias e seu significado próprio não poderia ser revelado senão na coerência com as demais, uma vez que o significado de cada aspecto é também encontrado na mesma coerência mútua. Se o desenvolvimento histórico é uma analogia biótica no sentido cultural da histórica, referir-se-ia antes ao desenvolvimento em seu sentido biótico, mas isso não se daria de forma direta. O aspecto histórico é fundado diretamente no aspecto lógico de diferenciação das experiências, sem o qual não haveria possibilidade alguma de experiência histórica. Também seria a analogia lógica no aspecto histórico que concederia uma determinação posterior ao conceito analógico de desenvolvimento histórico (DOOYEWEERD, 2010, p. 152-155).

De fato, a concepção de história de Dooyeweerd realmente parte da pressuposição da existência de um aspecto lógico, ou seja, o poder formativo exigiria racionalidade para planejamento, não sendo a cultura comparável ao uso de ferramentas por animais, por exemplo, que seria, para ele, qualificado no aspecto sensorial-perceptivo, assim como a sociedade humana não se compararia à associação animal porque esta também seria qualificada pelo aspecto sensorial. Assim, o autor parece não se ater muito bem aos sentimentos, aos valores e à própria violência como tendo papel na história, exceto por uma interligação com o aspecto lógico. Seja uma guerra ou uma catástrofe natural, Dooyeweerd só admitiu que um fato pudesse ter importância histórica na medida em que seus efeitos fossem sentidos na cultura humana. Isso não excluiria da história uma atitude passional, por exemplo, mas somente na medida em que tivesse impacto na cultura humana. A gradação desse impacto, no entanto, ou a sua medida, de modo algum estão claros na teoria (DOOYEWEERD, 2015, p. 80-81).

Outra questão de relevância para Dooyeweerd é a distinção entre o poder e a força bruta<sup>43</sup>, ou violência. O poder “espiritual do evangelho”<sup>44</sup>, o poder da espada do governo, o poder da arte, o da ciência, o do capital, o do sindicato e o da organização patronal, são alguns exemplos de Dooyeweerd de como o poder se dá de formas “essencialmente” diferentes. Contudo, o poder ao qual o autor se refere não seria a força bruta, independentemente da estrutura concreta na qual a formação histórica de poder possa revelar-se. Para ele o “motor do desenvolvimento cultural” é o poder. O ponto de indagação central, todavia, era de como esse poder é direcionado (DOOYEWEERD, 2015, p. 84-85).

Como aspecto fundado imediatamente no modo lógico, a modalidade histórica possuiria um caráter normativo, ou seja, seria regida por leis normativas, e não as leis naturais, de caráter nômico. As normas históricas não se confundem com os fatos históricos, a elas relacionados. As ideias de “histórico” e “reacionário” ou “a-histórico”, remeteriam ao sentido normativo do aspecto histórico, uma vez que não se poderia atribuir ao “reacionário” um sentido pejorativo sem sequer presumir uma norma específica para o desenvolvimento histórico. O contraste entre histórico e reacionário seria uma analogia modal do princípio lógico de contradição, que, por sua vez, constituiria uma norma lógica para o pensamento (DOOYEWEERD, 2020, p. 66-67).

---

<sup>43</sup> Analogia entre o aspecto do poder formativo e o físico. Tratar-se-á novamente adiante.

<sup>44</sup> O poder espiritual do evangelho pode ser entendido aqui como um exemplo, referindo-se ao poder qualificado pelo aspecto pístico. Não se pode esquecer a influência calvinista em expressões do pensador.

Da mesma maneira que todas as normas de esferas a partir do aspecto lógico seguem um princípio de distinção lógica e contradição, aquelas que se dão a partir do modo histórico exigem uma forma. Assim, da mesma maneira como se pode falar em lógico e ilógico; histórico e a-histórico, ou progressivo e reacionário; educado e mal-educado, ou mesmo decente e indecente, *et cetera*; linguisticamente correto e incorreto; estético e inestético; frugal e perdulário; legal e ilegal; moral e imoral; crente e descrente (DOOYEWEERD, 2010, p. 155-156), as normas da história e as supra-históricas exigem formação humana e formas. Exemplo disso são as normas de linguagem, as formas econômicas, normas de estilo, formas jurídicas de leis, os decretos, estatutos e regulamentações. Haveria assim, uma coerência inquebrantável com o aspecto histórico, embora não sejam elas normas históricas. A lei positiva, no sentido de direito positivo, em sua formação humana, não seria de natureza histórica. A formação do legislador demanda poder legal, e competência jurídica, o que se distinguiria da formação histórica, na qual estaria pressuposto o poder de quem dá forma aos princípios históricos. Reduzir o poder legal, jurídico, ao poder histórico, seria, portanto, abolir a justiça (DOOYEWEERD, 2015, p. 86-87).

Dooyeweerd faz também suas considerações sobre a tradição. De acordo com ele, o poder é demandado por toda formação histórica, assim como não haveria formação histórica sem luta. Duas forças opõem-se nessa peleja, de um lado a vontade progressista do modelador da história e do outro o poder da tradição, isto é, o poder da conservação, contrário a todo empenho de rompimento com o passado. Do lado da tradição está toda a herança cultural, comunal, que se adquiriu com o passar das gerações. A tradição molda os seres humanos como membros de uma área cultural, e significativamente, de maneira inconsciente. O indivíduo é criado na tradição e começa a aceitá-la como algo dado, não realizando sobre ela juízo de valor intrínseco. O autor afirma que a tradição é um poder comunal que atrela o presente ao passado e que está estendido ao longo das gerações. O formador da história, ao tentar inovar, enfrentará um grande poder. Não há cultura e impossível o desenvolvimento histórico sem a tradição. Para Dooyeweerd, se toda nova geração decidisse apagar o passado para tudo reiniciar, nada resultaria disso, e o mundo tornar-se-ia um deserto caótico. Em contrapartida, por exigência do desenvolvimento histórico, uma cultura não deveria permanecer inerte, ela deve desdobrar-se (DOOYEWEERD, 2015, p. 88). Em meio ao conflito deve haver espaço para que as forças se acomodem:

O progresso e a inovação ocupam um lugar de direito na História, ao lado da tradição e do poder de conservação. Na luta de poder entre as duas forças, a vontade progressista do fundador da História deve inclinar-se diante da *norma de continuidade histórica*. O espírito revolucionário de reconstrução, que procura descartar o passado inteiramente, deve acomodar-se às formas vitais da tradição na

medida em que elas se conformam com a *norma histórica do desenvolvimento histórico* (DOOYEWEERD, 2015, p. 88).

O processo de desenvolvimento histórico-cultural só poderia ser desvelado, ou descerrado, aberto, nos momentos antecipatórios – terminologia também usada para se referir às analogias antecipatórias<sup>45</sup> – do aspecto histórico, ou seja, somente em uma direção de tempo prospectiva, o que implica dizer que as sociedades humanas permaneceriam em condição rígida e “primitiva”<sup>46</sup> até que nela sejam revelados os momentos antecipatórios do aspecto histórico-cultural (DOOYEWEERD, 2010, p. 158-159). Nas palavras do próprio Dooyeweerd, o aspecto histórico-cultural “aprofunda seu sentido modal descerrando seus sentidos antecipatórios ao apontar para adiante, para os aspectos pós-históricos” (DOOYEWEERD, 2020). Seria quando uma dada sociedade começasse a apresentar antecipações dos aspectos pós-históricos, de caráter normativo, no aspecto histórico, também normativo, que o desenvolvimento histórico dar-se-ia. Nisso Dooyeweerd adere a uma concepção de história dada pelo poder formativo a partir de uma antecipação linguística, pois o aspecto simbólico, o da comunicação por meio de sinais que têm um sentido simbólico, seria o superstrato imediato do aspecto do poder formativo. A linguagem pressuporia o poder formativo, e é primeiramente na linguagem que surgiria um aprofundamento do poder formativo, descerrando-se em um desenvolvimento histórico, pois para Dooyeweerd não haveria história sem uma memória preservada em crônicas, registros ou outras formas, ainda que a forma oral (DOOYEWEERD, 2020). Soma-se a isso a analogia do intercuro cultural, antecipação do aspecto social, ou de interação social, no histórico. Para ele o intercuro cultural entre diferentes nações, portanto, internacional, permitindo a ação formativa de nações umas nas outras em um intercâmbio de vida, seria também parte do desenvolvimento histórico, e movimentos contrários a isso eram entendidos por ele como reacionários. Para ele as consequências do isolamento cultural para nações altamente desenvolvidas seria uma forma de se verificar que o intercuro cultural seria critério normativo de desenvolvimento enraizado na estrutura modal do processo de abertura histórica. Surgiriam nesse processo, como falar-

---

<sup>45</sup> Algumas vezes Dooyeweerd se refere às analogias como momentos antecipatórios ou momentos retrocipientes ou retrospectivos, e ao núcleo de cada aspecto como momento nucleal ou nuclear.

<sup>46</sup> Como se vê, Dooyeweerd utiliza uma categoria já superada pela antropologia contemporânea, pois de marca claramente evolucionista e bem distinta das concepções normativas dele mesmo sobre a história. O próprio Dooyeweerd chegou a dizer: “Eu prefiro ainda indiferenciada e fechada” (DOOYEWEERD, 2013, p. 68) para essa categoria, talvez pelo fato de ser muito mais próxima de analogias relativas à vida orgânica e a leis naturais. Também é preciso lembrar que o autor enfrentava as polêmicas dos Países Baixos de seu tempo e era herdeiro de uma tradição protestante, oposto ao modelo de sociedade e de Estado católico medieval, que para ele era supressor das liberdades individuais, e assim a terminologia “primitiva” poderia acentuar sua oposição, até mesmo no campo político, ao modelo de Estado que considerava totalitário. De uma forma ou de outra, o fato é que ele jamais abandonou completamente o termo, sendo recorrente em seus escritos.

se-á melhor adiante, esferas diferenciadas na sociedade com poder formativo, com um constante risco de conflito de poderes entre elas. Para que houvesse um relacionamento harmonioso entre elas, uma harmonia cultural, antecipação do aspecto estético no histórico, que só poderia ser garantida se o processo de desenvolvimento histórico cumprisse com o princípio normativo da economia cultural, que proibiria qualquer expansão do poder formativo de uma esfera particular à custa de outras (DOOYEWEERD, 2020).

### **3.1.5 A abertura e o processo de diferenciação na sociedade**

Dooyeweerd entende que as sociedades as quais, a partir de sua análise modal, chama de “rígidas” e “primitivas”, apresentam um caráter totalitário, pois incluem seus membros em todas as esferas de sua vida pessoal e nelas a existência temporal do indivíduo estaria em completa dependência de sua pertença à família ou ao clã. Seriam elas sociedades indiferenciadas, uma vez que o uma diferenciação cultural em esferas particulares de poder formativo como as da ciência, das artes, do comércio e indústria, do Estado e da igreja<sup>47</sup>, e assim por diante, ainda não existiria. Uma única comunidade cumpre as tarefas que em uma sociedade diferenciada seriam cumpridas por diversas organizações particulares formadas. Ali uma tradição rígida, comumente deificada e guardada pelos líderes do grupo, manteria o monopólio do poder formativo. Na formação dessas comunidades o processo de desenvolvimento exibiria somente analogias de fases bióticas de nascimento, amadurecimento, adolescência, envelhecimento e declínio, e elas dependeriam apenas de comunidades populares e tribais pelas quais se sustentariam, podendo desaparecer sem deixar qualquer traço na história da humanidade (DOOYEWEERD, 2010, p. 159-160).

Quando em uma cultura indiferenciada surgem ideias progressistas, vindas de dentro ou, na maior parte das vezes, pelo contato com outra cultura, diferenciada, as forças dos que guardam a tradição e dos que buscam o progresso entrariam em conflito. Seguir-se-ia um processo de acomodação entre as forças da tradição e as das ideias progressistas, resultando em uma abertura cultural que terá como característica a destruição do poder indiferenciado (DOOYEWEERD, 2010, p. 161).

---

<sup>47</sup> Note-se que, como já esclarecido em sua biografia, Dooyeweerd é um teórico distintamente cristão reformado de um contexto neerlandês, todavia, a estrutura de individualidade que dá forma à igreja pode ser aplicada a outras comunidades de fé não necessariamente cristãs. Aliás, tal estrutura de individualidade pode revelar-se extremamente abrangente. O autor não é desconhecedor de comunidades não cristãs de fé, todavia, inegável o quanto o nome da igreja será presente na história ocidental e o quanto uma visão reformada se distinguirá de uma católica romana quanto à posição da igreja na sociedade.

O conceito dooyeweerdiano de diferenciação não é o mesmo de Comte e Spencer, segundo ele. O critério da diferenciação e integração, de acordo com o professor Dooyeweerd, era aceito por muitos sociólogos. Servia-lhes para a distinção entre sociedades altamente desenvolvidas e “primitivas”. Sem embargo, era visto como uma consequência da divisão de trabalho, e se havia tentado uma explicação de uma forma científico-natural em analogia à diferenciação crescente da vida orgânica nos organismos mais “desenvolvidos”. Dooyeweerd, contudo, não entendia o termo “diferenciação cultural” nesse mesmo sentido, que chamou de “pseudo natural-científico”. O processo ao qual se referia era, segundo seus escritos, uma diferenciação nas estruturas típicas dos diferentes relacionamentos sociais que aparecem em uma sociedade:

Uma tribo ou clã primitivo revela traços misturados de uma família estendida, uma organização de negócios, um clube ou uma escola, um Estado, uma comunidade religiosa e assim por diante. Em uma sociedade diferenciada, por outro lado, todas essas comunidades são fortemente distinguidas umas das outras, de forma que cada uma delas pode revelar sua própria natureza interna, a despeito do fato de elas guardarem todo tipo de inter-relacionamento. Cada uma dessas comunidades diferenciadas tem sua própria esfera típica de poder formativo histórico-cultural, cujos limites internos são determinados pela natureza interna da comunidade à qual pertencem (DOOYEWEERD, 2010, p. 162).

Aqui Dooyeweerd lança os fundamentos sociais e políticos de sua teoria das esferas de soberania. O autor busca uma explicação modal para a origem do que os pensadores de sua tradição já haviam proclamado à sociedade, a saber, de que haveria uma diversidade, ou pluralidade, de esferas sociais de soberania, e de que essa diversidade, por razões de liberdade, deveria ser respeitada, por cada indivíduo e por cada esfera social em particular. A teoria social e política das esferas de soberania de Dooyeweerd exibirá uma complexidade modal, uma vez que tenta explicar o poder e a sociedade a partir de uma realidade de mesmo caráter. A lei, as esferas de leis, os princípios normativos e os modos de ser, bem como os princípios estruturais, somam-se a tantos outros conceitos na tentativa de destrinchar o exercício do poder soberano a partir de uma compreensão modal de esferas de soberania, não ignorando a discussão sobre o conceito de soberania ao longo da história do pensamento político ocidental.

Como se verá, há certa compatibilidade entre algumas ideias de Dooyeweerd e a visão moderna de Estado, principalmente aquela dos contratualistas, pois para Dooyeweerd, as ideias do contratualismo foram de grande relevância para o surgimento do Estado como Dooyeweerd o vê. Inclusive, a própria definição de Estado do autor é uma visão que se poderia chamar de moderna, não fosse pelo seu enfoque diferenciado a partir da teoria modal, e não das premissas de um contrato social a partir de uma reunião de indivíduos. A sua

elaboração de como surge o Estado não é a mesma contratualista, mas busca descrever até mesmo o que impulsiona movimentos como esse na história e na formação da sociedade a partir de sua teoria da abertura e diferenciação social, pois o próprio contratualismo é um movimento de novas ideias com o impulso da diferenciação.

### **3.1.6 As esferas de soberania em Dooyeweerd – pontos preliminares**

Dooyeweerd sistematizou uma teoria social fortemente marcada pelo movimento antirrevolucionário e os seus impulsos e reivindicações na sociedade neerlandesa, mas também altamente influenciada por diversas escolas filosóficas e de pensamento político. Seus interesses imediatos no campo político eram ligados ao partido e seus fins, mas também a Dooyeweerd foi confiado buscar traçar fins para o partido de acordo com perspectivas ou respostas encontradas para os problemas daquela sociedade em progressiva diferenciação, como todo o Ocidente, em consonância com os princípios fundamentais e pressupostos do partido e dos calvinistas, ou neocalvinistas<sup>48</sup>, além de dar uma liderança acadêmica ao partido e ao movimento antirrevolucionário.

Todavia, nessa busca, aliada ao seu interesse por respostas acadêmicas para problemas gerais, Dooyeweerd se vê em um diálogo amplo na tradição do pensamento teórico em diversos campos do saber científico. A resposta de Dooyeweerd, tanto no engajamento político em uma nação ocidental e que caminhava para uma cada vez maior diferenciação e pluralidade de ideias, quanto no acadêmico, pode contribuir para a academia como um todo, na medida em que propõe reflexões não restritas ao seu entorno imediato, mas se volta para problemas persistentes na teoria da soberania e das liberdades políticas. Os impulsos de liberdades registrados na história dos calvinistas neerlandeses não poderão ser ignorados. Esse grupo lutou contra a perseguição e pela liberdade religiosa tanto no momento em que foi combatido quanto no momento em que foi tutelado, quando sua própria igreja perdeu para eles a sua identidade protestante calvinista e passou a ser um instrumento do controle do Estado de impulso absolutista, suprimindo direitos até de outros grupos, como os católicos romanos. Ali o impulso neocalvinista neerlandês se levantou em reivindicação pelas liberdades próprias e de outros, talvez como uma forma de convergir forças para fins de benefício mútuo.

Nesse debate de liberdades e poderes, de forças que se chocam, surgiu uma nova forma de pensar a soberania, uma nova teoria de soberania que problematiza o poder do

---

<sup>48</sup> Mais propriamente os calvinistas daquele novo movimento que se formara nos Países Baixos.

Estado a partir da pluralidade de esferas de poder na sociedade civil, que, não excluindo a soberania do Estado, apresenta uma perspectiva na qual cada comunidade preserva o seu quinhão de liberdades segundo suas peculiares, ou típicas, características, a partir do reconhecimento de sua forma única de expressão social humana e de contribuição a essa vida em sociedade. Desde Prinsterer e Kuiper até Dooyeweerd, e o diálogo inegável desses autores com correntes filosóficas variadas, as reflexões formuladas irão sempre além da sociedade neerlandesa ou dos problemas de seu grupo político, mas é Dooyeweerd, sem dúvidas, o sistematizador e maior formulador daqueles conceitos e que trouxe essa reflexão. É necessário considerar, antes de tudo, o que o autor entendia por esferas de soberania.

Para Dooyeweerd, a sociedade se dava em relações sociais ordenadas por princípios estruturais permanentes que formavam esferas normativas resultantes do poder formativo humano, ou seja, da história. A história, contudo, não forma uma realidade cultural que ignora qualquer estrutura. O que o autor busca identificar, a partir dos modos possíveis de formação cultural, são estruturas e formas sociais em uma sociedade estruturada sobre uma pluralidade de expressões sociais. Nisso, o Estado, mais destacado objeto da Ciência Política, terá um papel central insubstituível. Aliás, cada esfera exerce uma função que, se tomada por outra, resulta em um movimento reacionário, ou seja, contra-histórico, e em um empobrecimento de sentido totalitário na sociedade, pois como entendia o autor, fazia parte do desenvolvimento histórico a diferenciação social em comunidades com esferas de soberania próprias que estavam ordenadas por seus próprios princípios estruturais de natureza modal. Se uma comunidade tomava para si um poder próprio de outra, deixava de existir, em um sentido prático, aquela comunidade que tinha aquele sentido próprio. Dessa forma, a função que era exercida pela comunidade eliminada seria agora instrumentalizada para os fins daquela que a dominou. Por exemplo, se a educação perde seu sentido próprio, dominada pelo mercado, de função econômica, agora já não há uma escola propriamente, mas essa comunidade começa a exibir um funcionamento de uma empresa, não havendo mais a escola, com uma estrutura própria, mas uma empresa ou um braço do setor econômico da sociedade. Isso seria um movimento contrário à diferenciação social, portanto, reacionário, do ponto de vista do autor, pois a sociedade resta menos diversificada do que outrora fora.

## 3.2 A TEORIA SOCIAL E POLÍTICA DE DOOYEWEERD

### 3.2.1 As estruturas sociais modais

Dooyeweerd possui uma teoria social e política que, como anteriormente dito, só pode ser adequadamente compreendida a partir de seus conceitos modais da realidade. Ele construiu um vocabulário próprio da sua teoria modal. Entretanto, para fins desta exposição no âmbito da Ciência Política, e para melhor compreensão do leitor, não se expõem aqui todos os seus conceitos e termos específicos, nem todos os seus neologismos. Buscar-se-á, na medida do possível, utilizar uma forma de exposição que não apele tantas vezes a um vocabulário tão próprio da filosofia, e mais, de seu sistema em específico, evitando um excesso de novos termos. Quando necessário, principalmente para demonstrar a compreensão modal sobre as questões, ela será enfatizada a partir do uso de termos já explicados de forma introdutória. Não se fará também uma busca de demonstrações acerca da possível coerência de cada conceito seu em relação ao seu sistema e à realidade, como por exemplo, uma explanação da razão de o aspecto histórico dever ser entendido como poder formativo, ou do porquê de se considerar uma estrutura de individualidade como real e não mero produto da abstração mental humana. Debates importantes, mas que não configuram como foco do presente empenho.

Desta feita, ver-se-á como Dooyeweerd examina a realidade social a partir de sua teoria modal e como a partir disso busca encontrar os limites para uma sociedade em que o poder seja exercido em uma conjuntura plural, conservando a liberdade das comunidades a partir da conservação do que chama de esferas de soberania, e como essas esferas de soberania coexistem com a soberania do Estado e mesmo a reformulam, dando-lhe novos contornos, os contornos modais de suas características próprias específicas para os seus fins típicos, em que pese o fato de o Estado ter um papel especial diante de toda a ordem das esferas de soberania. Dito de outro modo, as esferas de soberania das comunidades coexistem com a soberania do Estado, contribuindo para uma vida social em que há uma visão de liberdade de comunidades civis.

O professor de Amsterdã tenta explicar a sociedade a partir de estruturas sociais permanentes onde a soberania seria exercida. Em continuidade à sua postura não reducionista, o pensador tentou formular as concepções universais de estruturas sociais sem desprezar a história. De acordo com Juliana Bolzan Sebe Dias, em sua dissertação de mestrado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, o filósofo também não aceitou a rigidez de teorias de estruturas sociais estáticas, como no pensamento ontológico de Platão. Para Dooyeweerd, na estrutura social haveria princípios invariáveis de natureza modal, que por sua vez seriam positivados pela ação formativa humana. É aí que o livre poder formativo se expressa, nas “formas sociais” variáveis, a depender de diversos fatores do ponto de vista histórico (DIAS,

2019, p. 64-65). A liberdade do poder formativo humano está claramente adstrita às possibilidades da realidade, ao possível dentro da estrutura modal, ou seja, aos possíveis modos de ser das relações sociais, e ao necessário, isto é, ao que não pode ser evitado.

Kalsbeek explica que esses “tipos estruturais invariáveis” ou “princípios típicos estruturais” eram apresentados pelo pensador como “leis normativas estruturais” (KALSBECK, 2015, p. 168). Já as formas sociais, seriam, segundo Dooyeweerd, as formas que os princípios sociais assumiriam no processo de sua posituação pela ação formativa-cultural humana (DOOYEWEERD, 1984, p. 173).

É importante dizer que, embora Dooyeweerd considerasse haver em cada relação social um princípio que permanece, não obstante o desenvolvimento histórico, ele não quis com isso eliminar o fator histórico da formação social. Também não quer dizer que as estruturas que ele sugere como permanentes e imutáveis sempre estiveram manifestas em todas as fases do desenvolvimento humano. O que ele queria dizer era apenas que a natureza interna<sup>49</sup> desses tipos de relações sociais identificados na realidade empírica não poderia ser dependente de condições históricas variáveis da sociedade, uma vez que sempre que apareciam, pareciam estar vinculados a princípios estruturais sem os quais não se poder experienciá-los de uma maneira social<sup>50</sup>. Isso também não significaria uma detração de algo relativo à variabilidade das formas sociais nas quais os princípios estruturais se concretizam (DOOYEWEERD, 1984, p. 170-171). Haveria, por assim dizer, algo que permanece para além de nomenclaturas e de contextos culturais. A investigação de Dooyeweerd acerca dessas estruturas permanentes não será do ponto de vista de leis naturais, mas a partir de um ponto de vista modal.

Antes de tudo algumas classificações de Dooyeweerd devem ser pertinentes para a compreensão mais precisa de seu vocabulário. Quatro classificações básicas são importantes para isso. Primeiramente, ele faz distinção entre comunidades e relacionamentos intercomunais e interpessoais, que além de correlatos seriam condições de possibilidade da vida em sociedade. As comunidades unem as pessoas como membros de um todo social com relativa estabilidade em um vínculo mais duradouro, envolvendo o exercício de autoridade e de sujeição, como no Estado, família, sindicato, clube, associação patronal e igreja ou alguma outra comunidade religiosa formal (de mesmo princípio ordenador<sup>51</sup>), por exemplo. No segundo caso as pessoas e as comunidades interagem entre si de três formas possíveis: a

---

<sup>49</sup> Entenda-se “natureza interna” como essa estrutura permanente, não como uma essência metafísica.

<sup>50</sup> Ou modo social da experiência, ou no aspecto social, de acordo com sua estrutura normativa.

<sup>51</sup> Este termo será explicado mais adiante.

cooperação amigável, a competição mútua ou a inimizade, sem uma autoridade, mas em coordenação, e sem o mesmo nível de estabilidade presente nas comunidades, sendo bem mais precária a relação nesse caso (DOOYEWEERD, 1955, p. 135; KALSBECK, 2015, p. 168-171). São exemplos os relacionamentos entre Estado e igreja<sup>52</sup>, Estado e cidadão, entre advogado e cliente, entre amigos, entre Estados, além de tantos outros.

Dooyeweerd também distingue entre comunidades institucionais e não institucionais, ou de associação voluntária. Nas instituições o indivíduo se torna membro a despeito de sua vontade, geralmente no nascimento. Nas comunidades não institucionais, também chamadas de associações voluntárias, o indivíduo se associa ou se desassocia por livre vontade. Uma pessoa é brasileira, neerlandesa ou russa, via de regra, independentemente de sua vontade, e não facilmente se desliga de um Estado nacional. Todavia, muito mais facilmente uma pessoa se liga ou se desliga de um clube, de um partido político, de uma escola, ou uma associação artística, por exemplo. Para Dooyeweerd, também o casamento, a família e a igreja consistiram em instituições. Tal visão se devia ao seu pressuposto de criação, pois o autor tinha em seus pressupostos de fé a ideia da criação, e de uma origem divina direta dessas instituições, mas não somente isso, no tocante à igreja ele também previa que a membresia ou associação de um indivíduo em uma comunidade religiosa formal gerasse um vínculo permanente altamente discutível, mesmo do ponto de vista de sua fé. Não se poderia simplesmente passar a fazer parte da membresia de uma comunidade religiosa formal, em regra, pela simples vontade, assim como a sua saída não seria simples ato de vontade. As igrejas reformadas de origem calvinista também realizavam o pedobatismo, isto é, o batismo infantil, pela vontade e confissão dos pais, já membros da comunidade religiosa formal, o que parece ter sido usado como parâmetro universal nessa classificação, como se toda comunidade religiosa formal assim funcionasse. A despeito disso, o autor avança em elementos plenamente aplicáveis à teoria política contemporânea, pois quer sejam encaixadas como instituições ou como associações voluntárias, essas comunidades permanecem sujeitas à sua estrutura modal própria e com esferas de soberania determinadas por esses princípios estruturais. Além disso, Dooyeweerd contribui para a reflexão da liberdade dessas comunidades e do indivíduo nelas associado. O teórico também entendia que as instituições e associações voluntárias

---

<sup>52</sup> Importante dizer que o relacionamento de Estado e igreja sobre o qual Dooyeweerd está a falar não é restrito ao seu contexto cultural e à luta política de seu grupo ante o controle estatal sobre a igreja, um dos casos que ensejaram a formação do movimento neocalvinista, ou ante o controle eclesial sobre o Estado, contra o qual a Reforma Protestante havia lutado, mas ia além disso. A igreja aí é citada simplesmente para fins de exemplificação da relação entre duas comunidades, pois para Dooyeweerd todas as comunidades se relacionam, não necessariamente em forma de domínio. Portanto, haveria relação entre comunidades religiosas formais e o Estado, pois sem isso não se poderia falar sequer em previsões legais de uma acerca da outra ou mesmo em coexistência, limites entre seus poderes típicos e harmonia social, e é nesse sentido que aí está disposto.

permanecem apesar da troca contínua, adição ou subtração de membros. Sua continuidade individual permanece, pois assim as experimentamos na experiência pré-teórica do pensamento (KALSBEEK, 2015, p. 171-183, 204-212).

As próximas duas classificações já resguardam forte conexão com a teoria modal. Se há um processo de diferenciação social, como já descrito, as comunidades e relacionamentos também podem ser diferenciados ou indiferenciados a depender do desencadeamento desse processo em uma dada sociedade (CHAPLIN, 2011, p. 119-124). O primeiro caso é o que se dá em sociedades que possuem comunidades ou relacionamentos interpessoais ou intercomunais que cumprem suas funções específicas em esferas particulares de poder soberano. No caso de sociedades indiferenciadas, não haveria a manifestação dessas esferas particulares como a distinção entre Estado, igreja, família, clubes, universidades ou associações para pesquisa científica, sindicatos, empresas, orquestras, teatros, circos, entre outras, de acordo com finalidades e expressões mais específicas ante os aspectos da vida. Em geral, em sociedades indiferenciadas, ou pouco diferenciadas, haveria maior concentração de poder nas mãos de poucos, que cumprem diversas funções e mantêm a autoridade em um único ou poucos indivíduos que governam sobre o todo ou grande parte da vida de seus súditos, como é o caso de chefes tribais que cumprem as funções de sacerdócio, de líder político e jurídico, de dono e senhor sobre as decisões econômicas de investimentos, trabalho, compras e provisões, e de pai de família e patriarca supremo com ingerência sobre todos os núcleos familiares ali, não havendo comunidades específicas de esferas soberanas diferentes para o desenvolvimento e expressão de diversos aspectos da vida humana em coletividade. A diferenciação se dá pelo surgimento de comunidades historicamente qualificadas, as comunidades organizadas, em distinção da família ou do clã (DOOYEWEERD, 2010, p. 159-162). As sociedades germânicas antes da chegada do direito romano no século XV, e mais precisamente, antes da Revolução Francesa, as comunidades medievais, como a casa senhorial, o feudo e as guildas, eram, para Dooyeweerd, exemplos de comunidades indiferenciadas, pois nelas havia a concentração de poderes nas mãos de uns poucos que, por essa titularidade de senhorio exerciam poderes amplos em quase todas as esferas da vida (DOOYEWEERD, 2015, p. 68-69), que não encontravam uma manifestação em comunidades de finalidades específicas. É possível que nesses casos a sociedade esteja imersa em uma única comunidade que abrange o todo da vida.

Ao mesmo tempo em que o processo de diferenciação social revela comunidades indiferenciadas e diferenciadas, também apresenta outra característica percebida por Dooyeweerd. Como o processo de diferenciação é resultante do poder formativo, é possível

dizer que uma grande parte das comunidades que são encontradas nas sociedades diferenciadas são comunidades organizadas, isto é, resultantes da organização, relativa ao poder de dar forma. Elas surgem no processo histórico pelo poder formativo humano. As que não surgem dessa maneira também podem estar ocultas no emaranhado de relações subsumidas nas sociedades indiferenciadas, e, portanto, invisíveis enquanto não se dá a diferenciação. Todavia, isso não quer dizer que resultantes do poder formativo. Essas são classificadas como comunidades naturais (DOOYEWEERD, 1984, p. 653-654).

Vê-se então que o processo de diferenciação revela destinações e maneiras de surgir específicas das relações sociais, e mais precisamente das comunidades. Não há comunidades que não tenham um modo de surgimento, assim como não há comunidades que não possuam um modo de existir vinculado a uma destinação específica na sociedade e por ela seja reconhecida, ainda que intuitivamente, e ainda que não tão claramente descrita pela experiência ordinária. De algum modo esse dois fatores têm um apelo universal e assim poderiam dar uma ideia ou concepção de estrutura para as relações sociais. Dooyeweerd terá uma linguagem modal para isso, qual seja, “princípio ordenador”, ou “princípio estrutural”, que nada mais é do que aquilo que distingue as comunidades e relações sociais em geral a partir de sua fundação e destinação, compreendendo que esse princípio estrutural tem importância para uma sociedade de esferas de soberania de comunidades livres.

Para Dooyeweerd todas as estruturas sociais das comunidades existiriam em estruturas de individualidade, na medida em que poderiam ser percebidas como totalidades individuais na experiência ordinária e analisadas a partir de uma estrutura modal. A maneira como uma estrutura social funciona é determinada por um princípio ordenador, que por sua vez, é conferido por uma função-guia e uma função fundante. A função-guia corresponderia à finalidade da estrutura social – que não seria o mesmo que os fins que o ser humano tenta alcançar em sua relação com essas organizações (KALSBECK, 2015, p. 188-189).

Haveria, de acordo com a qualificação modal, ou seja, a função-guia, seis tipos radicais de estruturas sociais: as socialmente qualificadas, como clubes e fraternidades; as economicamente qualificadas, como indústrias e corporações de negócios; as esteticamente qualificadas, como teatros e orquestras; as juridicamente qualificadas, como o Estado e as organizações políticas internacionais; as eticamente qualificadas, a exemplo da família, do casamento, dos sindicatos, dos partidos políticos, e das instituições de caridade; e as comunidades religiosas, pisticamente qualificadas (DIAS, 2019, p. 65).

A função fundante seria aquela sobre a qual a sua função-guia repousa, a função que determina a maneira como uma comunidade surgiu. As comunidades naturais,

compreendendo apenas o casamento, a família nuclear e a família cognada, seriam bioticamente fundadas, isto é, não surgiriam em dado momento da história pelo poder formativo, mas sempre teriam existido e seriam resultantes da manifestação do aspecto biótico, pois fundadas no vínculo consanguíneo e reprodutivo<sup>53</sup>. As comunidades organizadas, que englobariam todas as outras estruturas da sociedade, e que surgiram no desenvolvimento histórico no processo de diferenciação social, seriam historicamente fundadas (KALSBECK, 2015, p. 169). Haveria na realidade social condições de possibilidades para a posituação das estruturas sociais. Para que elas aparecessem não bastaria a vontade humana, mas certas condições, imperativos normativos<sup>54</sup>. Spier diz que o princípio estrutural é abordado por meio da conexão indissolúvel entre função fundante e qualificadora (SPIER, 2019, p. 81).

Tais estruturas devem ainda ser analisadas a partir de suas relações, tomando a teoria da encapse como ferramenta para a compreensão das questões envolvidas. O entrelaçamento encáptico é condição de existência de muitas estruturas sociais (DIAS, 2019, p. 65). Seguindo o princípio não reducionista, tanto concepções individualistas quanto universalistas de sociedade eram combatidas pelo autor. É nesse ponto que os subsídios para uma soberania de esferas ficam mais evidentes. Para entender isso é importante observar as críticas de Dooyeweerd às visões de sociedade que ele considerava universalistas e individualistas. De acordo com o professor neerlandês, essas duas perspectivas, reducionistas em sua visão<sup>55</sup>, estavam na história do pensamento social e político desde os antigos gregos e eram opostas entre si. Os relacionamentos interindividuais e intercomunais e a relação encáptica e partetudo seriam erroneamente interpretados por essas duas perspectivas. A natureza e o papel do Estado também seriam equivocadamente compreendidos por essas duas linhas de pensamento. No universalismo uma comunidade subsumiria todas as outras e até mesmo o indivíduo seria visto como parte de um todo único. Já no caso do individualismo tudo se construiria a partir e para o indivíduo, sendo ele o elemento de real importância na constituição da comunidade política.

---

<sup>53</sup> Importante ressaltar aqui mais uma vez que a estrutura das comunidades e sua categorização nunca estão fora de questão e análise. Assim também a função fundante do casamento e da família podem ser objetos de inquirição, de investigação e novas propostas. Embora não seja esse o objetivo do trabalho, vale ressaltar que Dooyeweerd não passou pelas discussões mais recentes das teorias da família, principalmente aquelas que parecem apresentar o paradigma afetivo como fundamento para essas comunidades. Entretanto, a existência de comunidades bioticamente qualificadas, as quais Dooyeweerd já identificava, não são necessariamente excluídas por novas teorias. Se a nomenclatura da família se expande para englobar comunidades sobre o paradigma do afeto ou se se exclui do termo família o paradigma do aspecto biótico, isso não significa necessariamente que comunidades que existam sobre um ou outro aspecto deixariam realmente de existir por simples força da linguagem ou que seu reconhecimento não seja devido.

<sup>54</sup> Importante lembrar que normas e leis naturais não são idênticas. As normas, ao contrário das leis naturais, necessitam da ação positivadora humana.

<sup>55</sup> Na visão de Dooyeweerd.

Dooyeweerd entendia que as comunidades diferenciadas, dotadas de princípios ordenadores distintos e, portanto, de funções distintas, não se colocavam em uma relação de um todo com suas partes umas em relação às outras, mas estariam encaptivamente entrelaçadas entre si, de modo que seria impossível não haver uma interação e ligação entre elas, mas sem que umas fizessem parte de outras. A teoria da encapse é uma das principais chaves para se entender a organização de uma sociedade em esferas de soberania, pois lança uma alternativa plural que enxerga o que está posto, isto é, a diversidade de esferas da vida manifesta em comunidades e interrelações diferenciadas, como é o caso presente na sociedade moderna, e propõe uma reflexão de identificação, compreensão e respeito às fronteiras de cada esfera. Essa elaboração sistematiza o que Kuyper já proclamava acerca de limites entre essas esferas. Todavia, nisso Dooyeweerd teceu as suas críticas, tanto a Kuyper quanto a Prinsterer.

A falta dessa percepção e consciência daquilo que definia o princípio ordenador de cada esfera social, bem como dos entrelaçamentos encápticos, foi o que teria levado tanto Prinsterer quanto Kuyper a erros na compreensão das esferas de soberania na sociedade. Em suas lutas, Prinsterer teria sido o primeiro a usar a expressão “soberania em sua própria esfera”, reivindicando o princípio da soberania das esferas não apenas para a igreja, as famílias e as escolas, mas também para as províncias. Para Dooyeweerd essa reivindicação não fazia sentido, uma vez que as províncias e municipalidades não se constituiriam em esferas soberanas. Essas seriam partes do Estado em uma relação parte-todo. Dooyeweerd explica que os fundamentos da soberania de esferas em Prinsterer tinham influência de Stahl e da Escola Histórica Alemã, que por meio de sua ala germanista, especializada no estudo do direito dos povos germânicos, recepcionara a concepção de Estado para o bem comum defendida pelos pensadores da Revolução Francesa e inspirada no direito romano e na *res publica* romana e harmonizara essa ideia com a antiga ideia de autonomia das esferas da vida, o que se teria dado pela justificativa do bem comum como limite para as ações das diversas esferas da vida, e assim, a necessidade de incorporá-las no Estado sob uma visão totalitária (DOOYEWEERD, 2015, p. 69-70).

Desta feita, a reivindicação de Stahl e de Prinsterer confundia dois conceitos, o de soberania de esferas e o de autonomia. Dooyeweerd também denuncia que Stahl e Prinsterer confundiram o comércio e a indústria com municipalidades e províncias como sendo todos membros orgânicos da vida nacional. Essa vida nacional, por sua vez, estava atrelada aos conceitos de “espírito do povo” (*Volksgeist*) e “destino nacional” (*Schicksal*), de raízes românticas e provindos da Escola Histórica Alemã, que interpretava todas as comunidades

como partes do Estado. Ainda não havia uma clara ideia de soberania de esferas como um conceito diferente de autonomia. Ainda assim, diz Dooyeweerd que eles tinham clareza das distinções básicas entre Estado, igreja e família e que se opunham à interferência do Estado na vida interna dessas esferas da sociedade (DOOYEWEERD, 2015, p. 70).

Kuyper também incluiu as municipalidades e as províncias entre as esferas de soberania que enumerara, como a família, a escola, a ciência, a arte e o empreendimento econômico. Dooyeweerd explica que na relação parte-todo as partes autônomas recebem sua autoridade do todo ao qual pertencem. O todo delega sua autoridade às suas partes, fazendo-as autônomas. Portanto, a autonomia é a autoridade delegada para a parte pelo todo (DOOYEWEERD, 2015, p. 70-71). Não é assim, contudo, quando se trata dos entrelaçamentos encápticos de comunidades cujas estruturas sociais se constituem em esferas de soberania. Por isso, o uso do termo “autonomia” como alguns autores têm feito para descreverem a teoria das esferas de soberania, como em “autonomia relativa”, além de ser impreciso e não fazer jus à teoria, demonstra sério desconhecimento do próprio conceito central que dá nome ao sistema. Ademais, perde-se o impulso central da construção do edifício neocalvinista, sem o qual não se compreende o pensamento social dooyeweerdiano, a saber, a busca pela liberdade das comunidades sociais.

### 3.3 CONCEITO DE ESFERAS DE SOBERANIA EM DOOYEWEERD

#### 3.3.1 Definição do conceito

Para Dooyeweerd a soberania consistia em competência original para positivar leis de caráter normativo. Todavia, uma esfera original de competência jamais poderia ser fundada no direito positivo, pois ao contrário, essa ordem de direito positivo pressuporia tal competência original, o que parece fazer sentido, uma vez que sempre que se busca a fonte de uma norma que rege o comportamento em sociedade, essa busca será por uma autoridade com competência para tal, e essa competência seria delegada ou derivada, ou original. Todo o direito positivo não poderia ser mais que uma fonte de competência derivada. Uma autoridade fonte das normas que estabelecem o comportamento em sociedade ou em comunidade é necessária para que haja normas de comportamento nesse âmbito (DOOYEWEERD, 2014, p. 119-120). O traço distintivo da teoria das esferas de soberania de Dooyeweerd é que busca esferas originais de competência legal em princípios ordenadores de caráter modal, isto é, identificados por meio dos aspectos modais da realidade, e nas implicações desses princípios

ordenadores nas relações entre tais órbitas identificadas e definidas de acordo com sua função na realidade social da vida humana. Esse traço leva a uma série de desdobramentos na história, na sociedade, e precisamente no exercício do poder e liberdades.

Para Dooyeweerd a soberania é o poder original circunscrito em uma órbita original de competência jurídica, e que encontra um critério universal na natureza<sup>56</sup> das estruturas sociais determinada por princípios ordenadores invariáveis de acordo com os aspectos modais da realidade. Assim ele diz sobre a soberania:

A despeito de até onde se possa subir em qualquer hierarquia possível de competências derivadas formadas de acordo com as regras do direito positivo, no fim se chegará à competência original a partir da qual a hierarquia tem sido derivada. O que, então, é a base desse poder legal jurídico como a pressuposição de todo o direito positivo?

O poder legal jurídico só pode ser fundado e materialmente definido pela natureza interna, pelo princípio estrutural interno da esfera social na qual é executado, cujo princípio é independente de qualquer juízo humano. Como um poder jurídico original – que não é derivado de qualquer outra esfera temporal da vida –, ele pode ser chamado de soberano, contanto que esse conceito de soberania seja imediatamente circunscrito “em sua órbita própria” (DOOYEWEERD, 2014, p. 120).

O problema da legitimidade de quem faz as normas para a vida em sociedade o levou à busca desse poder original que pudesse ser válido em sociedades tão complexas, diferenciadas e plurais. Assim, o princípio das esferas de soberania buscava dar uma resposta universal a essa questão sem ignorar o livre poder formativo humano e o desenvolvimento histórico. Contudo, ia além das demandas de liberdade individual, pois buscava uma liberdade de comunidades e outras estruturas sociais umas ante as outras.

Ele diz que: “a ‘soberania em sua própria órbita’ é um princípio ontológico<sup>57</sup> universal, que só ganha expressão legal especial no aspecto jurídico da realidade”, e esse princípio revelaria dois estados de coisas, a saber, a irredutibilidade mútua e o entrelaçamento indissolúvel dos aspectos modais, que se manifestam tanto na estrutura dos aspectos em si quanto nas estruturas de individualidade em que esses aspectos estão “unidos em uma ligação integral e são agrupados e individualizados em formas tipicamente distintas em um todo individual” (DOOYEWEERD, 2014, p. 121).

---

<sup>56</sup> Como já dito, não seria uma natureza no sentido metafísico, mas num sentido modal.

<sup>57</sup> A expressão “ontológico” não deve ser interpretada como relacionada a uma ontologia do ponto de vista metafísico, de tradição escolástica, aristotélica ou platônica, nem a uma essência ou natureza metafísica, mas a uma teoria da realidade, uma explicação da realidade a partir da experiência pré-teórica. É importante lembrar que Dooyeweerd defendia que o pensamento teórico não podia desprezar a experiência ordinária, pré-teórica dos todos individuais (o que) para assim realizar a análise teórica que pressupunha os modos de ser da realidade (como).

### 3.3.2 O aspecto jurídico da realidade

Também se percebe que para a compreensão política da teoria das esferas de soberania, o aspecto jurídico da realidade se faz importante e necessário. O pensador defende que o princípio das esferas de soberania só ganha expressão legal especial nesse aspecto. Esse modo de ser é aspecto normativo de criação de normas de justiça. É preciso que se diga que para Dooyeweerd não há uma essência da justiça em sentido metafísico. O que ele considera em sua análise é a justicidade da realidade, ou o modo jurídico normativo de ser da realidade. Algo que se positiva, que se realiza nas relações humanas. Portanto, a justiça à qual se atém é aquela encontrada nas diversas analogias do aspecto jurídico, é o ponto central que dá sentido a todas as suas analogias (CARVALHO, 2006, p. 38-39).

O núcleo do aspecto jurídico, isto é, o que esse aspecto significaria especificamente em norma, seria, segundo Dooyeweerd, a retribuição (neerlandês: *vergelding*; alemão: *Vergeltung*). Todavia, como nenhum aspecto da realidade existe de maneira independente de todos os demais, é preciso entender que o conceito definido aí por “retribuição” deveria considerar os substratos e superstratos do aspecto jurídico da realidade. Considerando sua posição na escala modal, com o termo “retribuição” Dooyeweerd queria dizer o “balanceamento<sup>58</sup> e harmonização de interesses individuais e sociais” (DOOYEWEERD, 1984, p. 129). Isso implicaria um padrão de proporcionalidade que regularia a interpretação legal dos fatos sociais e suas consequências sociais fáticas, a fim de manter o equilíbrio jurídico por meio de uma reação justa: as consequências legais do fato relacionado a um fundamento jurídico (DOOYEWEERD, 1984, p. 129).

Esse conceito dooyeweerdiano de retribuição, ou seja, do que seria o aspecto jurídico da realidade, não estaria restrito ao ramo do direito penal, apenas com consequências jurídicas negativas aos fatos jurídicos. Ele alcança todos os ramos do direito, delimitando o campo do jurídico em geral. Assim, haveria um lado negativo, mas também um positivo na retribuição, pois busca devolver o equilíbrio e a harmonia nas relações sociais entre os interesses, sejam eles públicos ou privados, comunais ou interindividuais, evitando excessivas e extravagantes execuções de reivindicações especiais, fossem elas comunais ou interindividuais (DOOYEWEERD, 1955, p. 130-136).

Hebden Taylor afirma que a ideia de justiça de Dooyeweerd seria a mesma de Calvino, pois a justiça seria o fundamento do amor, uma vez que protegeria o fraco contra o

---

<sup>58</sup> No sentido de dar equilíbrio.

forte e restauraria o equilíbrio dos interesses sociais, quando estes são perturbados pelos “malfeitores” (TAYLOR, 1969, p. 301). É fato que abrange a questão dos malfeitores, mas a ideia de justiça é mais ampla, pois engloba interesses em conflito, para além da “ação do malfeitor”. Os interesses de um dado grupo social em face de outro, os interesses divergentes entre vizinhos, entre empregados e empregadores, e até o interesse público e o privado, ou os particulares, podem estar em choque, assim como os interesses de certa comunidade em relação a outras.

Dooyeweerd explica que as relações jurídicas são determinadas pela estrutura modal geral do aspecto jurídico em todas as estruturas sociais, como Estado, igreja, relações internacionais, comércio, *et cetera*. Sabe-se que o aspecto jurídico apresenta uma série de analogias em conexão com todos os outros aspectos modais, analogias essas que são qualificadas pelo núcleo do aspecto jurídico. Dentre elas, uma se destaca na questão da soberania, o poder jurídico, que para Dooyeweerd é exatamente a competência. A competência seria uma analogia entre o aspecto jurídico e o do livre poder formativo, ou controle (histórico, cultural). Ele defende que esse poder jurídico, ou competência, é o pré-requisito para toda a construção humana<sup>59</sup> dos princípios do direito em uma forma concreta, isto é, em normas positivas (DOOYEWEERD, 2014, p. 121-122). Assim se faria a conexão entre o aspecto jurídico e o poder, ou controle cultural, que por sua vez é: “o momento nuclear modal do aspecto histórico como concernente ao desenvolvimento cultural” (DOOYEWEERD, 2014, p. 122).

### **3.3.3 As esferas de soberania – órbitas originais de poder jurídico**

O processo de desenvolvimento cultural, ou desenvolvimento histórico, teria como critério normativo<sup>60</sup> a diferenciação da sociedade. Isto significa que o poder formativo se manifesta na diferenciação social em uma série de comunidades e relações, positivando normas e formando novas estruturas sociais que, embora tenham um princípio estrutural estável, ou duradouro, advindo dos aspectos modais, ganham formas específicas e variáveis

---

<sup>59</sup> Somente o ser humano é sujeito nesses dois aspectos: formativo e jurídico, aspectos esses que são superracionais, isto é, estão acima do aspecto lógico, ou analítico, ou seja, da análise e planejamento, e, portanto, o pressupõem como substrato. Falar que o ser humano é sujeito no aspecto jurídico pressupõe também que seja sujeito no aspecto analítico, formativo, linguístico (ou simbólico), social, econômico e estético, além dos aspectos primários, aqueles referentes às leis naturais.

<sup>60</sup> Critério normativo significa critério para se julgar se um movimento é progressista ou reacionário, se uma sociedade está em desenvolvimento ou em retrocesso. O critério é normativo porque para haver desenvolvimento deve haver ação humana, pois a história não é uma força natural, regida por leis naturais, e sua analogia com o aspecto biótico não é uma lei natural, pois tem caráter normativo.

na realidade empírica de acordo com cada contexto cultural. Contudo, sobrevivem e podem ser identificados ali os princípios estruturais modais, ou princípios ordenadores, como Dooyeweerd também chamava, pois cada comunidade cumpre uma função demandada pela própria realidade social. Para o teórico neerlandês o que importa não é se uma comunidade se identifica como igreja ou Estado ou como empresária, por exemplo, mas que princípio ordenador a rege, qual é a sua função-guia, e como se dá sua conexão com sua função fundante, quais tipos sociais podem ser identificados ali e que relações tem com outras estruturas sociais.

O poder jurídico, a competência legal, seria fundada nas relações históricas de poder e qualificada pelo aspecto jurídico, do direito, entretanto esse poder de criar o direito jamais seria absoluto ou exclusivo, mas baseado em uma série de órbitas originais de competência existentes nas relações jurídicas de circunscrição e equilíbrio mútuos. Essa seria a expressão quantitativa do poder de formar o direito. Assim como na ciência do direito os conceitos fundamentais possuiriam uma analogia quantitativa, o conceito de competência também deveria tê-la (DOOYEWEERD, 2014, p. 123).

Deste modo, ele faz sua defesa de uma sociedade com órbitas plurais e diferenciadas de competência: “A vida jurídica na qual apenas um sujeito de direito iria atuar não é mais viável que a vida jurídica verdadeira na qual será dada apenas uma órbita original de competência para a formação do direito. Mesmo em uma sociedade indiferenciada, isso é impossível” (DOOYEWEERD, 2014, p. 123). Todavia, até então, as elaborações do conceito de soberania herdado de Bodin<sup>61</sup> e advindo da tradição do pensamento político moderno desenvolvido ao longo dos séculos, não haviam considerado as estruturas modais dos diversos aspectos da realidade social, impossibilitando a identificação das estruturas típicas das diferentes esferas sociais, que, por sua vez, teriam essas estruturas modais como base. Isto teria feito com que a soberania tivesse sido concebida como característica específica do Estado, pois o princípio estrutural do Estado, uma das tantas estruturas sociais, não teria sido considerado (DOOYEWEERD, 2014, p. 123).

Dooyeweerd se aproxima de Rousseau no reconhecimento de comunidades que detêm jurisdição própria e das quais os indivíduos voluntariamente participam. Rousseau, entretanto, relativamente ao Estado, pensava em uma liberdade do corpo, sendo cada membro do corpo um associado, uma parte da soberania do grupo, e não do indivíduo entendido como um todo completo e independente. Dooyeweerd desloca esse princípio do Estado para a sociedade

---

<sup>61</sup> E este de Beaumanoir.

civil. cada comunidade ou associação da sociedade civil seria soberana, teria jurisdição própria na medida em que os indivíduos participam delas de forma livre e voluntária, como diversos corpos, mas preservando sua individualidade, pois essa associação nas comunidades não se daria como partes de um todo maior, mas como totalidades encapticamente entrelaçadas.

A aproximação, contudo, não iguala as duas teorias. No caso de Dooyeweerd, a metáfora do corpo serviria apenas na medida em que a membresia não tornasse a pessoa parte de um todo, mas um indivíduo encapticamente entrelaçado e retendo sua personalidade e individualidade para assim se associar nas diversas outras relações sociais, e, nesse caso de Dooyeweerd, ele não detém parte da soberania da esfera. Na verdade, a soberania é da comunidade, embora o indivíduo possa exercer certa autoridade típica da comunidade ali ou representar a comunidade eventualmente e por ela executar ações soberanas da esfera de soberania da comunidade. A hierarquia interna da comunidade estabelece níveis, esferas, de exercício de autoridade, mas isso não significa que a soberania teria um titular para além da própria comunidade como um todo individual.

A teoria dooyeweerdiana, contudo, não é uma negação da soberania do Estado, pelo contrário, é uma afirmação, porém, baseada em contornos de uma teoria modal. Dooyeweerd contrapõe sua visão de soberania àquela do moderno conceito de soberania, que a concentra no Estado unicamente. É fato que seus princípios remetem à visão social e política de Althusius, como um contraponto à visão de uma soberania única no Estado de Bodin. Todavia, a teoria dooyeweerdiana de esferas de soberania recebeu as contribuições de um diálogo que se dá já séculos após Althusius, representando agora, por um lado, um contraponto à teoria de soberania centralizada no Estado, mas por outro, um ponto de inflexão que representa uma visão de pluralidade progressiva de esferas de soberania em coexistência como resultantes do processo de diferenciação social.

A teoria da simbiose de Althusius, porém, tinha ainda certa influência dos métodos esquemáticos uniformes do direito natural, e, não obstante percebesse ele certa uma estrutura permanente na sociedade, não o fazia do mesmo ponto de vista de Dooyeweerd, embora com a mesma interpretação de que tal ordem teria uma origem divinamente estabelecida, como é a interpretação de todo teísta e, evidentemente, de todo cristão calvinista. Althusius chamava a atenção para uma *lex propria* de cada esfera social, e que essa *lex propria* não poderia ser derivada de nenhuma outra. Althusius era influenciado, em certa medida, por uma visão de

contrato herdada dos medievais e de suas teorias universalistas<sup>62</sup> e hierárquicas<sup>63</sup> (DOOYEWEERD, 2014, p. 104-105).

Dooyeweerd entendia que os modos da realidade eram criação estabelecida por um criador soberano e que toda expressão de soberania não poderia ter outra origem senão na própria soberania de Deus. Em que pese o seu ponto de partida religioso, é nos aspectos modais da realidade, que permanecem constatáveis e pressupostos no conhecimento teórico, que reside o ponto de contato que provê universalidade para discussão de interesse político e sua contribuição para reflexão teórica, independentemente dos distintos pontos de partida na discussão teórica. Assim como a interpretação das leis da física ou da matemática serem ou não divinamente ordenadas não as altera em seu funcionamento, mas permanece o debate acadêmico que pressupõe o modo quantitativo de ser e a fisicalidade da realidade sobre esse recorte da própria realidade, também permanecem o modo jurídico, o histórico e todos os demais, pressupostos nos debates acadêmicos das ciências humanas e na Ciência Política. É sobre essa estrutura que Dooyeweerd procura lançar seu esforço teórico.

Para Dooyeweerd são as estruturas das esferas sociais da vida que dão às esferas originais de competência a sua delimitação e conteúdo materiais típicos, mas é a atividade modeladora do poder formativo humano que dá formas concretas a essas estruturas, as formas sociais, que têm fundação histórica e variam de acordo com a evolução histórica da sociedade. É nessas formas sociais que se dá o entrelaçamento das esferas da vida, e por isso são chamadas por Dooyeweerd de “pontos nodais de entrelaçamento mútuo das órbitas da vida” (DOOYEWEERD, 2014, p. 123-124).

É preciso entender que para o autor as diversas comunidades sociais possuem um poder jurídico, um poder de fazer leis, como esferas originais de competência. Seria preciso então ter certa compreensão da estrutura modal do aspecto jurídico em sua coerência indissolúvel com os demais aspectos da realidade para poder compreender os princípios estruturais das esferas jurídicas internas típicas<sup>64</sup> das áreas sociais particulares. Não haveria

---

<sup>62</sup> As teorias que tendem a concentrar dentro de uma só esfera de soberania todas as comunidades e até relações sociais em geral, direcionando todas para seus fins, sua destinação, tomando todas as outras comunidades e relações como partes de um todo. Como se viu no capítulo 1, as teorias medievais tendiam sempre a uma visão social e política em que a igreja ou a comunidade política do *imperium* ou do *regno*, subsumisse todas as demais, governando todas as áreas e expressões da vida humana.

<sup>63</sup> Refere-se à característica, geralmente presente nas teorias universalistas, de, entendendo as diversas relações sociais como partes de um todo, tomar a todas em um esquema hierárquico em que umas são inferiores, inclusive em poder ou em nível de autoridade, ou mesmo recebem sua autoridade em caráter derivado ou até precário, de outras superiores.

<sup>64</sup> A expressão “esferas jurídicas típicas” é usada por Dooyeweerd em seu ensaio *The relationship between Legal Philosophy and Sociology of Law* [em tradução nossa: *A relação entre Filosofia Jurídica e Sociologia Jurídica*], presente em seus *Essays in Legal, Social and Political Philosophy* [em tradução nossa: *Ensaaios em Filosofia*

uma realidade em sentido puramente jurídico, pois o modo jurídico da experiência se mostra em analogias com todos os outros aspectos. O modo jurídico da experiência reflete de maneira única todos os outros modos em analogias qualificadas pelo seu núcleo, não se confundindo com as correlatas analogias qualificadas pelos núcleos dos outros aspectos modais, os não-jurídicos, que como se tem visto, refletem particularmente, e uma a uma, todos os demais, incluindo o jurídico (DOOYEWEERD, 2013, p. 80-82).

Embora Dooyeweerd não tenha tratado de constitucionalismo em específico e de forma mais profunda, é possível depreender de seus princípios de justiça pública e de interesse público, que seja admissível a intervenção do Estado nas comunidades sociais e relacionamentos contra aquilo entendido como crime, ou ilegalidade ante a lei estatal, mas Dooyeweerd não expõe um rol taxativo de direitos fundamentais naturais, por exemplo. Seu pensamento é bem mais próximo do positivismo jurídico nessa questão, acreditando que os pressupostos de fé e valores morais daquela sociedade acabam por direcionar a feitura das normas jurídicas da lei comunal do Estado. No Brasil destaca-se o trabalho da jurista Juliana Dias, que explora de maneira mais específica a questão a partir das contribuições do cientista político James Skillen, e de Jonathan Chaplin, Stephen Monsma, Stanley Carlson, Richard Mouwe e outros. Tais autores exploram a questão do pluralismo de princípios e buscam responder a questão relativa à maneira como a lei é formada, extraindo respostas de princípios da teoria das esferas de soberania de Dooyeweerd, entretanto, o próprio Dooyeweerd não se ateu à questão de forma relevante (cf. DIAS, 2019).

Kalsbeek explica a distinção feita por Dooyeweerd entre a função qualificadora e os “propósitos externos” que uma esfera social pudesse buscar. Esses propósitos, fins ou metas não poderiam qualificar a estrutura social em questão, como por exemplo, o Estado, a igreja ou o casamento. Os propósitos de um Estado em particular podem mudar de acordo com as circunstâncias, apesar de não serem suas metas, como de educação, ou de bem-estar social, ou de controle inflacionário que lhe fazem Estado (DOOYEWEERD, 2013, p. 82; KALSBECK, 2015, p. 188-189). Por tal princípio uma igreja pode recolher donativos e fazer doações a pessoas em situações de vulnerabilidade econômica, mesmo não sendo isso que lhe define como igreja.

Os princípios estruturais das esferas sociais teriam necessariamente o caráter de princípios normativos, devendo receber conteúdo positivo através do exercício do poder

---

*Jurídica, Social e Política*], publicado pela primeira vez em neerlandês como *De verhouding tussen Rechtsfilosofie en Rechtssociologie*, em 1964, para se referir às esferas sociais com vistas a enfatizá-las como esferas originais de competência jurídica, de produção de direito positivo (DOOYEWEERD, 2013).

formativo humano, de acordo com a situação histórico-cultural da sociedade na qual estão as esferas sociais a eles respectivas, implicando a sua efetivação em uma tarefa para aqueles que se encarregam de concretizá-los. Isso tudo faria da sociedade humana distinta do mundo animal, regido por impulsos instintivos invariáveis. Ademais, as normas estruturais positivadas também podem ser violadas<sup>65</sup> pelo comportamento factual dos que a elas estivessem sujeitos em uma esfera social específica (DOOYEWEERD, 2013, p. 83). Assim, todas as estruturas de individualidade da sociedade humana seriam distintas dos tipos de simbiose animal (DOOYEWEERD, 1984, p.172).

É importante lembrar que todas as funções modais de uma estrutura de individualidade, e assim também quanto a comunidades, seriam direcionadas para a função qualificadora. Isso seria possível por causa da estrutura modal dos aspectos substratos de seu aspecto qualificador. As antecipações<sup>66</sup> desses aspectos substratos do qualificador, tipificadas pelo princípio estrutural interno dessa comunidade, dever-se-iam abrir, isto é, aparecer, sob a orientação da função qualificadora, ou seja, por ela guiadas, a começar pela função fundante (DOOYEWEERD, 2013, p. 84). No caso do Estado, por exemplo, o poder deveria ser guiado pelo direito. O direito, por sua vez, necessitaria do poder para sua positivação e efetivação (KALSBECK, 2015, p. 189). O princípio estrutural de cada esfera se expressa em cada um dos seus aspectos modais (DOOYEWEERD, 2013, p. 84).

Tal princípio ordenador tem grande relevância para a teoria de Dooyeweerd, pois a esfera jurídica típica, isto é, a esfera de competência legal, de poder para positivar o direito, e que estabeleceria, portanto, a soberania daquela esfera social particular, seria determinada pelo seu princípio estrutural (DOOYEWEERD, 2013, p. 84). Haveria um direito específico típico de cada estrutura social e nisso o Estado não possuiria uma posição excepcional. Isso significa que o Estado não possuiria soberania outra que uma soberania em sua própria órbita, ou soberania de esfera, determinada pelo seu princípio estrutural típico. Todavia, isso não anularia o fato de que o poder jurídico original do Estado seria de um tipo completamente distinto daquele das demais esferas sociais, e isso por seu próprio princípio ordenador.

### *3.3.3.1 A importância do Estado na sociedade em esferas de soberania*

---

<sup>65</sup> Podem ser violadas porque não são leis naturais, mas possuem caráter normativo.

<sup>66</sup> Analogias que apontam para aspectos posteriores.

O Estado teria um caráter peculiar quanto ao princípio estrutural, pois sua função diretiva<sup>67</sup> estaria no próprio aspecto jurídico da realidade social, e desta feita, só possuiria competência originária para a criação do direito positivo de destinação estritamente jurídica, jamais um direito de destinação não jurídica (DOOYEWEERD, 2014, p. 124-125). Ou seja, aquela função específica que o Estado cumpre na sociedade é precisamente, para o autor, a função jurídica. Todas as comunidades produzem direito interno, mas o direito que o Estado produz é de finalidade distinta por sua própria natureza interna, por seu próprio princípio ordenador. Isso quer dizer que há uma demanda social por essa função em uma sociedade diferenciada, na qual há várias comunidades diferenciadas, e a comunidade que tem essa função como específica seria o Estado.

A destinação do direito positivo oriundo de cada uma das demais esferas sociais soberanas deveria ser, segundo Dooyeweerd, metajurídica, se de acordo com o princípio estrutural interno da esfera na qual é produzido o direito em questão. A esse direito específico que segue o princípio ordenador da esfera que é sua fonte o pensador chama de *ius specificum* (direito específico) e segue, como toda a estrutura interna, o princípio ordenador da comunidade. Assim, seguindo o princípio ordenador do comércio, o direito interno ali produzido seria economicamente qualificado, servindo a uma destinação econômica. Já o direito interno eclesiástico, por exemplo, de uma comunidade religiosa formal, deveria servir a uma destinação pística, qualificada pela fé (DOOYEWEERD, 2014, p. 125).

O direito produzido pelo Estado seria *jus commune* (direito comum) por sua própria natureza. Dooyeweerd explica que em qualquer relação social haveria inerentemente uma correlação de relações de coordenação ou comunais, independentemente do princípio estrutural típico daquela relação social. De acordo com sua estrutura modal especial, o direito também apresentaria uma correlação dessas relações de coordenação ou comunais. De forma diversa do que se dá nas relações interpessoais (ou interindividuais), em que os sujeitos são justapostos, seja em parceria, em concorrência ou em oposição, na relação comunal, isto é, nas comunidades, os sujeitos seriam unidos como membros de um todo que a todos eles abrange (DOOYEWEERD, 2014, p. 125-126).

No direito típico do Estado estaria a correlação entre duas esferas, aquela referente ao direito que regula as relações de coordenação civis dos indivíduos como tais, que seria o direito civil, e aquela referente a um direito social interno do Estado como uma comunidade

---

<sup>67</sup> Outro termo para função qualificadora com ênfase no papel dessa função na direção da estrutura de individualidade e na destinação da comunidade.

pública, o direito público. Haveria, portanto, de acordo com a estrutura e a idiossincrasia do Estado, duas esferas originais de sua competência (DOOYEWEERD, 2014, p. 126).

Já o direito interno produzido por outras comunidades, como o direito empresarial interno ou o direito eclesiástico, por exemplo, não poderiam assumir o caráter de direito público ou civil. O direito não estatal, como um *ius specificum*, estaria sujeito a uma obrigação típica no direito civil e no direito público. Por causa disso o Estado parece ter, no tocante à positivação do direito, uma soberania absoluta, mas haveria aí uma má compreensão sobre a soberania do Estado, gerada por uma “aparência enganosa”, ou uma percepção enganosa do aparente, ainda mais agravada quando são ignorados os princípios estruturais internos das esferas sociais e suas esferas legais típicas e quando a ênfase, ou a atenção, se volta apenas para as formas jurídicas nas quais o direito positivo está baseado, ou seja, as fontes formais do direito, como por exemplo ações, ordenanças, contratos, estatutos e jurisdição. As formas sociais seriam os pontos nodais de entrelaçamento mútuo das relações sociais e, especificamente no aspecto jurídico tem-se as fontes formais<sup>68</sup> do direito como pontos nodais de entrelaçamento mútuo das órbitas originais de competência. Dooyeweerd lembra, todavia, que mesmo nos entrelaçamentos mais próximos, cada esfera manteria sua soberania de esfera (DOOYEWEERD, 2014, p. 126).

Importante frisar que, como falar-se-á mais adiante, as comunidades não estariam organizadas, ou dispostas, em uma hierarquia entre elas, mas isso não quer dizer que não haja um direito estatal que previne e combate os abusos nas relações sociais. Por isso Dooyeweerd afirma que o direito não estatal estaria sujeito a obrigações típicas no direito civil e no direito público. Os limites da constituição geral do Estado não seriam o sinônimo de uma hierarquia entre as comunidades e o Estado, pois as comunidades não teriam sua esfera de competência derivada do Estado, ela seria original. Também o Estado não avoca o poder jurídico de outra comunidade. Isso tudo não significaria a negação de direitos fundamentais. Como dito, as fontes formais do direito manteriam um entrelaçamento mútuo entre as órbitas originais de competência, isto é, entre as esferas de soberania das comunidades com o Estado. Por isso as diversas áreas do direito disciplinam essas relações. Nesse sentido é que o poder do Estado se coloca para manter a ordem de acordo com uma lei pública comunal para realizar a justiça pública de acordo com o interesse público. Ver-se-á melhor adiante.

Observe-se que Dooyeweerd não detinha sua preocupação em quem exercia o poder soberano na esfera de soberania. Sua preocupação maior era com a busca de princípios gerais

---

<sup>68</sup> Essas são fontes das formas jurídicas que o direito assume, ou seja, o direito positivo assume formas resultantes da atividade formativa humana.

de cada esfera de soberania e que tipo de poder soberano exerciam. O problema para ele não era de quem é o “soberano da esfera”, mas que tipo de soberania era própria da esfera de soberania daquela estrutura social identificada, fosse ela o Estado ou qualquer outra, não se olvidando que as soberanias das esferas limitam-se umas às outras, mas ainda mais, são limitadas pelo poder do Estado em uma relação encáptica de entrelaçamentos, não sendo partes dele, mas ainda assim, limitadas pela sua esfera de soberania e leis típicas de justiça pública. É um problema distinto daquele do contratualismo nesse ponto. Os contratualistas, e até mesmo Bodin, não se estavam questionando por tipos de esferas de soberania, embora reconhecessem certo poder eclesiástico ou da família, por exemplo, mas jamais se tratara como esferas de soberania, muito pelo contrário, seus empenhos estavam em defender a soberania do Estado central, recém-passado pelo processo de centralização do poder e formação do Estado-nação.

Nesse sentido, Dooyeweerd está dando um passo atrás. Ele não nega a soberania ou até a designação de “soberano” àquele que governa o Estado, mas não se vê o autor tratando de um “soberano da escola”, ou sobre o “soberano da igreja”, ou do soberano da família, afinal, mesmo quanto ao Estado, sua visão já era altamente despersonalizada e despatrimonializada quanto ao poder soberano. Como se verá, a soberania do Estado é oposta a qualquer ideia de poder de origem privada, e nisso é muito próxima de Locke e de Rousseau, e até de Hobbes. Dooyeweerd, no entanto, designa as estruturas sociais como soberanas, e não algum titular de poder limitado dentro de suas organizações e formas positivas, nem o povo, nem os proprietários e nem a vontade geral.

Quanto ao poder, não se deve esquecer que o autor também fazia uma séria distinção entre poder em sentido de violência, ou força bruta, e poder em sentido legal, do direito, como já indicado. Dizia que a ideia de que o poder faz o direito ou de que poder é direito, é uma confusão que reduz a justiça ao poder, o que destrói a justiça, pois uma vez que direito e agressão são igualados não mais haveria lugar para o direito (DOOYEWEERD, 1973). Isso será importante para compreender a estrutura do Estado.

### *3.3.3.2 A esfera de soberania do Estado*

A precisa definição de Estado para Dooyeweerd é: “organização monopolística interna do poder da espada sobre uma área cultural particular dentro de limites territoriais” (DOOYEWEERD, 1984, p. 414).

Ante as categorias expostas, o autor entendia o Estado como uma comunidade organizada, institucional e diferenciada. Isto significa que, em primeiro lugar, o Estado não é mero relacionamento interindividual ou intercomunitário em que os indivíduos ou comunidades se colocam em simples amizade, ou concorrência ou oposição, mas obedecem a uma hierarquia de autoridade típica da estrutura do Estado. Também especificamente no Estado, os indivíduos são tomados como membros, mas isso seria no tocante aos indivíduos, e não às demais comunidades ou interrelações, e somente quanto ao Estado, não quanto a questões de outras comunidades. Em segundo lugar, essa comunidade é organizada, pois historicamente fundada, não se configurando como uma comunidade natural, como pressupunha o pensamento grego antigo ou o escolástico, de grande força no medievo. Ademais, o Estado não é uma associação voluntária, da qual se pode voluntariamente fazer parte e abandonar ou desvincular-se apenas pela simples vontade, pois o indivíduo já nasce a ele vinculado, com laços de obrigações mútuas. Por fim, como fundado no poder formativo humano, o Estado surge no processo de diferenciação social e, portanto, com uma esfera de soberania e finalidade específica nas ramificações da sociedade (DIAS, 2019, p. 94).

Segundo o seu princípio ordenador, ou estrutural, o Estado é historicamente fundado e juridicamente direcionado, ou qualificado. É a esse princípio que qualquer forma que assuma no desenvolvimento histórico será necessariamente vinculada, seja ela de monarquia, aristocracia, democracia, ou qualquer outra forma mista, seja com a presença de divisão entre os clássicos três poderes ou não, seja com propósitos voltados à equidade econômica ou um Estado altamente liberal, ou voltado para uma política de defesa ou de bem-estar social, ou de autossuficiência energética e tecnológica ou de autossuficiência alimentar, somente para citar exemplos. Isso não quer dizer que haja uma ideia ou alma transcendente do Estado que entra na história e assume uma forma, mas que essa estrutura modal surge na história como uma demanda da realidade social humana e que essa estrutura modal universal assume formas distintas. Dito em sentido contrário, essas formas que se veem na ação humana nas quais aquela mesma estrutura modal pode ser identificada é o que Dooyeweerd chama de Estado.

O poder político do Estado é direcionado pela justiça e sua competência, sua esfera de soberania, é diversa das demais esferas de soberania das outras estruturas sociais, pois ao Estado cabe a manutenção dos limites das diversas comunidades em suas devidas esferas de soberania dadas por seus princípios, de acordo com o exercício da positivação de suas leis. Isso porque, como já esclarecido, o Estado tem como função direcional a jurídica. Considerando o já oportunamente exposto acerca do Estado, é preciso ainda realizar alguns

esclarecimentos sobre sua estrutura para a compreensão de sua soberania e limites ante as demais esferas de soberania presentes nas diversas formações sociais.

De acordo com Dooyeweerd, o Estado seria incompatível com antigas formações indiferenciadas de poder político em que relações autoritárias e de propriedade privada são misturadas entre si (DOOYEWEERD, 1984, p. 412). É preciso entender que Dooyeweerd não considera qualquer formação de poder político, ou que exerça um poder jurídico, como Estado, até porque, como já dito, o poder jurídico também não é exclusivo do Estado, e por isso as esferas de soberania se manifestam em todas as comunidades, embora o poder jurídico do Estado seja o mais abrangente e limitante de todos. O Estado tem o poder de limitar as comunidades de acordo com seus princípios ordenadores e a justiça pública, o contrário, porém, não é verdadeiro. Também o Estado não é classificado simplesmente a partir de um ponto de vista histórico, correspondendo apenas àquilo que é historicamente assim denominado, sujeitando-se à mera denominação ou reconhecimento histórico. O Estado, para ele, é uma categoria para classificação de uma estrutura universalmente reconhecível a partir de um princípio estrutural modal, em que pese o fato de poder receber outro nome a depender do seu contexto histórico, linguístico, dentre outros fatores. Isso não quer dizer que o termo “Estado” não tenha sido tomado a partir da tradição do pensamento político e nem que dela esteja alienado, mas apenas que as características elencadas transcenderão o seu uso histórico para os fins de sua análise teórica modal. Isso também não significa que Dooyeweerd ignorasse ou não reconhecesse outras comunidades com poder político, mas apenas que não as reconhecia como Estados. Formações como a *sib* germânica, o clã, as guildas medievais, os reinos feudais, segundo ele, confundiam vários poderes de forma indiferenciada, como já exposto, não havendo ali comunidades de funções modais específicas, realizadas ou positivadas pela ação humana no processo histórico de diferenciação, embora seu poder político fosse inegável, chegando a haver jurisdição, formações militares com o uso da espada. Não possuíam, todavia, diferenciação clara entre o direito público e o privado.

O teórico defende que o Estado sempre teria se apresentado como uma *res publica*, uma instituição de interesse público, independentemente de sua forma de governo particular, tendo sua autoridade política considerada como um cargo público e não uma propriedade privada. Esse seria um corpo político real, para Dooyeweerd. Segundo ele a república não estaria na categoria das formas de governo, como a monarquia, como classificara Maquiavel<sup>69</sup>. Ela seria o oposto das comunidades indiferenciadas de caráter patrimonialista,

---

<sup>69</sup> Em que pese a discordância de Dooyeweerd para com o uso do termo em Maquiavel, isso não quer dizer que o florentino não soubesse o significado da palavra “república” ou as formas de governos como monarquia,

fazendo com que a monarquia pudesse ocorrer em uma república, pois não seriam excludentes, embora a concepção de autoridade política como uma propriedade pessoal dos governantes tenha sido majoritariamente presente em monarquias. De acordo com ele, onde quer que o Estado tenha surgido, sua primeira preocupação fora a luta contra as “formações de poder político indiferenciadas nas quais as relações autoritárias e de propriedade privada se misturavam umas com as outras” (DOOYEWEERD, 1984, p. 412; 2015, p. 185).

Ele explica que no período da Renascença, após a dissolução da cultura eclesiástica medieval, a ideia do Estado teria começado a abrir caminho sob a forma de monarquias absolutas em diferentes países. Gradualmente muitas prerrogativas que haviam sido passadas para senhores particulares sob o sistema feudal teriam sido recuperadas para a coroa pela ação dos monarcas absolutos. Nesse tempo a soberania de Bodin foi pensada em um conceito absolutista para garantir o controle do Estado sobre toda e qualquer forma de formação de leis, e até o direito consuetudinário, herança da sociedade medieval indiferenciada, seria posto debaixo do controle do soberano. O Estado estaria sendo pensado para controlar o processo incipiente de diferenciação e logo, ao ver a igreja como sua rival, buscou lançar sua soberania também sobre ela, e os conflitos sanguinolentos do período da Reforma Protestante, que ameaçavam a paz e a unidade do Estado, não deram outra saída senão a intervenção (DOOYEWEERD, 2015, p. 178-179).

É da própria ideia de *res publica* que se poderia interpretar o que Dooyeweerd, de forma nada direta, tenta definir como interesse público, e que é de relevância para entender os limites da esfera de soberania do Estado em meio às demais esferas de soberania. Nessa ideia o interesse privado, particular, não é o centro e nem mesmo um componente. O interesse público não poderia ser interpretado quantitativamente, como a soma dos interesses privados, de viés individualista, pois reduziria a tarefa do Estado a uma maximização de interesses privados, e por outro lado, não poderia ser concebido como uma totalidade individual, com estrutura de individualidade própria, de viés universalista. Aquilo a que Dooyeweerd se refere como “o público” seria, de acordo com Chaplin: “a arena social na qual os cidadãos livres de uma comunidade política funcionam em independência legal de qualquer outra comunidade” (CHAPLIN, 2007, p. 138).

---

aristocracia e democracia, e nem se infere aqui que o professor neerlandês assim presumisse. O uso da palavra “república” nos escritos de Maquiavel, nada obstante, é distinto daquele defendido por Dooyeweerd, que prefere evitar confusões e ambiguidades, e até uma falsa ideia de que o republicanismo, no sentido oposto às comunidades indiferenciadas de caráter patrimonialista, seja necessariamente incompatível com o governo monárquico.

No âmbito da comunidade religiosa formal, ou na família ou outra comunidade, o cidadão está ali como membro em um espaço privado. Ele adentra na esfera pública quando se dão dois fatores juntos: suas atividades extrapolam qualquer dessas comunidades ou relacionamentos particulares e não correspondem ao exercício de sua liberdade pessoal. Todas as pessoas e estruturas sociais necessariamente participariam da esfera pública, não esgotando a totalidade dos interesses dessas pessoas ou estruturas. Tal esfera seria portadora de um interesse, que não poderia ser meramente o equilíbrio de interesses privados e nem tão-somente corresponder aos interesses jurídico-públicos “internos” de membros da comunidade política. E seu interesse deveria ser protegido, ainda que não houvesse um agente dotado de subjetividade jurídica para reivindicá-los. Parece que somente no Estado poderia ter tal interesse, pois antes dessa diferenciação não haveria a esfera pública, ou não se poderia reconhecê-la (CHAPLIN, 2007, p. 136-138).

O interesse público seria o que daria à lei pública interna do Estado um significado legal material típico (DOOYEWEERD, 1984, p. 438-439). Essa lei pública abrangeria, em mútua coerência, tanto normas de organização legal como de comportamento. As primeiras referentes à organização e competências dos diferentes órgãos de autoridade do corpo político e as outras referentes a relações públicas legais dos órgãos de autoridade com os cidadãos<sup>70</sup>. O direito público manteria sua estrutura interna a despeito de seus entrelaçamentos encápticos com o direito civil privado e com as esferas jurídicas não políticas, fossem elas interrelacionamentos ou comunidades. Nos diversos ramos do direito o legislador deveria buscar diferentes objetivos, mas todos direcionados pelo interesse público, pois nenhuma lei pública comunal verdadeira – ou direito público comunal verdadeiro – poderia ser qualificada em outro aspecto senão o jurídico. O princípio genérico do interesse público seria assim diferenciado de acordo com as diversas tarefas realizadas pelo Estado, variadas em consonância com o desenvolvimento histórico de certa sociedade diferenciada (DOOYEWEERD, 1984, p. 439).

Jonathan Paul Chaplin (PhD em Teoria Política pela *London School of Economics and Political Science*) explica que Dooyeweerd usa quatro termos de forma intercambiável na discussão do interesse público. O vocábulo “*salus publica*”, com o significado de “interesse público”, seria uma tradução do termo neerlandês “*publiek belang*”. Os outros termos seriam “*algemeen belang*”, que teria o sentido de “interesse geral”, e “*algemeen welzijn*”, que se

---

<sup>70</sup> A palavra aqui é “*subjects*”, e refere-se tanto a sujeitos como a súditos, o que parece ter o mesmo sentido, pois os súditos são aqueles que estão sujeitos às leis de determinado Estado ou outra autoridade. Propôs-se aqui o termo “cidadãos” para deixar mais clara a sua relação com a esfera de soberania específica do Estado.

traduziria por “bem-estar geral” ou “bem comum”. O professor anglo-saxão observa que a ênfase central na discussão seria que o princípio do interesse público deveria ser entendido como determinado e constringido pelo critério da justiça pública (CHAPLIN, 2007, p. 136). Para Dooyeweerd esse seria o critério para que a ideia de interesse público não fosse tomada como justificativa para todo tipo de arbitrariedade, como denunciava ocorrer em outras teorias. A falta de limites previstos para as ideias de interesse público nas diversas abordagens do pensamento político oportunizariam e ensejariam o arbítrio, o totalitarismo e o absolutismo de Estado (DOOYEWEERD, 1984, p. 442-444).

É mais fácil observar os limites que Dooyeweerd tenta dar ao interesse público do que a sua definição em si. Uma fragilidade no autor é sua falta de definição clara e direta quanto ao conceito de interesse público. Assim, o exercício de tentar entendê-lo acaba por ocorrer através dos próprios limites, características e eventuais exemplos dados. De uma forma ou de outra, não é possível simplesmente ignorar tal discussão, uma vez que primordial para compreender a soberania do Estado, essencial para a teoria das esferas de soberania. Uma vez circunscrito ao critério da justiça pública, deveria ser reconhecido como “um princípio jurídico material do direito público comunal” (DOOYEWEERD, 1984, p. 442). Seria tomado como um princípio político de caráter integrador, vinculando todas as máximas políticas variáveis a um padrão supra-arbitrário. Se por um lado esse princípio deveria estar vinculado à justiça pública, por outro, ele também vincularia a atividade do Estado à justiça pública nas relações entre o governo e os cidadãos (DOOYEWEERD, 1984, p. 445).

O interesse público estaria vinculado à própria tarefa do Estado. Para Dooyeweerd não seria possível delimitar externamente a tarefa do Estado, uma vez que funcionaria em todos os aspectos da realidade. O Estado poderia agir na promoção do interesse da ciência, da arte, da educação, da agricultura, comércio, indústria e da saúde pública, por exemplo, não devendo desconsiderar a “lei vital interna do corpo político, implícita em seu princípio estrutural”, que limitaria a sua interferência na vida da nação (DOOYEWEERD, 1984, p. 445). Seria essa “lei vital” que daria os limites da tarefa de integração do Estado, limites esses seguindo o interesse público, que estaria, por sua vez, vinculado ao princípio da esfera de soberania das estruturas de individualidade da sociedade (DOOYEWEERD, 1984, p. 445-446). Nesse ponto chama a atenção o fato de que Dooyeweerd entende como de interesse público o respeito às outras esferas de soberania, as não políticas, dando a elas o seu espaço de liberdade e não interferência de acordo com o princípio ordenador de cada uma delas. Esses espaços de cada estrutura são as esferas de soberania de cada uma das comunidades.

Quanto à atividade política interna do Estado, segundo Dooyeweerd, deveria estar sempre pautada na justiça pública, o que exigiria a harmonização de todos os interesses no território nacional, pois esses estariam encaptivamente entrelaçados com as exigências do corpo político como um todo, dado o fato de as comunidades estarem todas em um entrelaçamento encáptico com o Estado, não sendo entendidas como partes do Estado em uma relação parte-todo. Isso significa que os interesses particulares se relacionam com o interesse público, o interesse do Estado, que se manifesta em cada área do direito, disciplinando esse convívio ao harmonizar os interesses. O processo de harmonização deveria consistir em: “ponderar todos os interesses uns contra os outros em um sentido retributivo, baseado no reconhecimento da esfera de soberania das diversas relações sociais” (DOOYEWEERD, 1984, p. 446). Nada disso aponta novidade alguma em face do que já se define por justiça pública de acordo com a função orientadora da estrutura de individualidade do Estado, como bem observou Chaplin (CHAPLIN, 2007, p. 136-137), embora gere certa ênfase em uma discussão de interesse público ante o privado – que não será delongada neste trabalho – e amplie a compreensão de justiça pública e da soberania do Estado e seus limites.

Na discussão do interesse público Dooyeweerd também traz a ideia de justiça distributiva. Haveria dois sentidos no interesse público, um negativo e um positivo. No sentido negativo o interesse público implicaria um impedimento ou negação à subserviência do direito público ao interesse de grupos e às ações do Estado em extrapolação à sua esfera de competência (CHAPLIN, 2007, p. 136-137). A justiça distributiva estaria relacionada ao interesse público em sentido positivo, e requereria uma distribuição proporcional dos encargos e dos benefícios públicos comunais de acordo com o poder de suporte e méritos dos cidadãos (DOOYEWEERD, 1984, p. 444-445). O ramo do direito responsável por prescrever os direitos e deveres dos indivíduos como membros da comunidade política, como tributação, serviço militar, participação política, *et cetera*, seria o “direito público comunal”. Cada indivíduo, como membro de uma comunidade política, receberia do direito público comunal os direitos e os deveres que deveria cumprir (CHPALIN, 2007, p. 137).

Se o sentido de justiça pública seria equilibrar os interesses jurídicos entre pessoas e comunidades não políticas de forma retributiva, como os direitos do sindicato em face dos empregadores, ou o direito do paciente contra o hospital, ou mesmo os interesses jurídicos em uma relação entre sócios, ou do comprador em face do vendedor, e assim por diante, o sentido de justiça distributiva seria a simples aplicação da justiça pública na esfera interna do Estado (CHPALIN, 2007, p. 137).

A soberania de Bodin, como seu viú, também pressupunha o poder jurisdicional, mas não era de caráter republicano como em Dooyeweerd, em que pese o seu uso do termo “república” para designar a comunidade política, e o processo de diferenciação do Estado já em curso. A noção de justiça pública como direcionadora da jurisdição como harmonização e balanceamento de interesses particulares e público, ainda não era tão desenvolvida. Uma visão de um Estado para a realização do interesse público ainda não se dera em Bodin, embora reconhecesse o serviço do príncipe, mas em caráter absolutista, que uma vez detentor do poder, estava acima das leis e não restrito a uma estrutura específica do Estado para a preservação da liberdade das comunidades e relações sociais em geral. Seus limites estavam relacionados à preservação do Estado e por isso, também de seu patrimônio e território. Era um conceito atrelado à pessoa do príncipe e não lhe exigia responsabilização por atos contrários a fins públicos. Essa noção jurisdicional também não excedia a estrutura do Estado (cf. BODIN, 2011).

Embora o conceito de Bodin já fizesse parte da diferenciação do Estado, as teorias de “lei-natural” de Locke e Rousseau<sup>71</sup> teriam tido em vistas dois objetivos de grande importância para o desenvolvimento histórico do Estado e da sua soberania: o avanço da ideia de Estado em termos de esgotamento final das estruturas feudais indiferenciadas e a ideia fundamental de lei civil de direitos humanos. Objetivos, segundo Dooyeweerd, plenamente alinhados com o processo de diferenciação que acontecia e que pressupunham a realização da liberdade e igualdade em sentido especificamente jurídico. Ademais, um não poderia ocorrer sem o outro, isto é, a ordem civil-legal e o Estado (DOOYEWEERD, 2015, p. 184).

Veja-se que o interesse público é fator de ponderação nas decisões do Estado quanto às questões relativas à justiça pública, e isso inclusive quanto às políticas públicas. Poder-se-ia dizer que o interesse público é o soberano? Não, dir-se-ia ainda que o Estado tem sua esfera de soberania própria. O interesse público não é a vontade geral de Rousseau, pois Dooyeweerd não estava interessado em preservar a liberdade do indivíduo ou das diversas comunidades através de uma forma específica de governo, por exemplo. Para ele, a forma assumida pela comunidade, fosse ela o Estado ou outra, poderia variar, contanto que não desviasse o próprio princípio estrutural da comunidade, mudando-a em sua natureza. Ele

---

<sup>71</sup> Pelo contexto onde se encontram essas informações não se pode afirmar que a ideia de lei natural em Hobbes não tivesse importância de mesmo sentido, pois o trecho é uma análise feita por Dooyeweerd acerca de contribuições de Locke e Rousseau para a teoria do Estado com base em um “ideal” de “personalidade livre”, um dos assuntos ali. Para Dooyeweerd, porém, as contribuições de Hobbes estavam bem mais relacionadas a um “ideal” de “controle científico sobre a natureza”, formando os dois ideais do pensamento moderno, o de natureza e liberdade, os quais não atêm a investigação do presente trabalho, mas podem ser encontrados em sua obra *Raízes da Cultura Ocidental* (2015).

buscava essa preservação pelos limites das esferas de soberania, para ele, supra-arbitrários, isto é, acima do arbítrio humano, pois baseados na estrutura modal das comunidades e relações sociais, e não pela vontade geral e nem pela vontade de um que personificasse o espírito da nação.

Nessa questão das formas de governo Dooyeweerd diz que Locke, ao combater a teoria absolutista de soberania de Hobbes, restabeleceu a soberania popular como caráter republicano do Estado, mas não teria “cometido o erro” de atrelá-la a uma forma de governo específica. Segundo Dooyeweerd, Locke teria apenas argumentado que a forma democrática de governo, em sentido de um governo representativo, garantia melhor a liberdade do povo. Para Dooyeweerd esse fora um acerto de Locke. Aliás, para Dooyeweerd, sua ideia de representação popular, de um povo soberano, ainda que em um caso de monarquia, e o direito do povo de revolução, exercendo seu direito original de soberania, estaria totalmente de acordo com a ideia de Estado, que seria republicana, “pois um monarca despótico que apenas busca interesses particulares não é um chefe de Estado, mas apenas uma pessoa privada” (DOOYEWEERD, 2015, p. 186). A leitura de Dooyeweerd, porém, deixa escapar que o povo livre de John Locke era aquele que detinha a propriedade privada, como já dito, o conjunto de proprietários, que detinha direito ao voto (cf. LOCKE, 1994).

Dooyeweerd também não aceitava a ideia de bem comum, por estar associada ao absolutismo da maioria<sup>72</sup>. Ele dizia que na vontade geral de Rousseau, direcionada apenas para o bem comum, e na qual cada um traria para dentro da comunidade sua pessoa e todo o seu poder, de modo que todos recebessem cada membro como parte indivisível do corpo, a liberdade pessoal seria absorvida pelo princípio da maioria. Ele diz ainda que o “Estado-Leviatã”, que fora construído tanto em Hobbes quanto em Rousseau, de acordo com o ideal matemático da ciência, que não respeitava limites, devorava a personalidade livre em todas as suas esferas da vida, embora a filosofia do próprio Rousseau tivesse superado o espírito do iluminismo com um novo ideal de personalidade livre, incompatível com o ideal matemático, com sua obra de tema: “em que a ciência e a cultura moderna contribuíram para a liberdade e a felicidade do homem?” (DOOYEWEERD, 1984, p. 315-316; 2015, 182).

Mas no interesse público, difícil de definir em Dooyeweerd, o Estado poderia fazer um aterro ferroviário em detrimento de danos à propriedade privada de um particular, indenizando-o, operar uma indústria privada, ainda que em prejuízo econômico, e, em

---

<sup>72</sup> Embora haja semelhança e até provavelmente influência da ideia de “tirania da maioria” de Alexis de Tocqueville, autor da conhecida obra *Democracia na América* (1834), não há reconhecimento dessa influência por parte de Dooyeweerd em seus escritos, ou pelo menos nos seus principais escritos.

decorrência de uma responsabilidade para com a saúde pública, proibir a mineração em um terreno onde o dano aos moradores poderia ser grave (CHAPLIN, 2007, p. 137). Vê-se que no caso, por exemplo, da obra de aterro ferroviário, embora haja o interesse público, há também a indenização ao particular prejudicado.

O aspecto histórico também encontra uma forma de individualização no Estado que não pode ser encontrada em nenhum outro lugar senão em uma organização monopolista interna do poder da espada sobre uma área cultural particular dentro de limites territoriais. Nunca teria havido um Estado sem o monopólio desse poder físico de caráter coercitivo. Esse reconhecimento do monopólio do poder coercitivo no aspecto fundante do Estado demonstra uma forte aproximação de Dooyeweerd com Max Weber, que antes do teórico neerlandês teorizou o Estado como detentor do monopólio da força. É fato também que Weber chegou a atribuir a Trotski (1879-1940) essa concepção de que: “Todo Estado se funda na força” (*apud* WEBER, 2007, p. 56). Weber também entendia como condição de existência do próprio Estado o uso da força. Para o sociólogo alemão o Estado contemporâneo deveria ser concebido como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território, reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física, sendo o território também um dos elementos essenciais do Estado (WEBER, 2007, p. 56). Assim também, para o teórico neerlandês, o território seria elemento essencial do Estado, como se depreende de sua definição (DOOYEWEERD, 1984, p. 414).

É certo que Dooyeweerd recebeu influência de Weber, comentado várias vezes em sua principal obra. Dooyeweerd realmente acreditava numa permanência desse princípio ordenador, mas não necessariamente por conta de pressupostos religiosos. Ele acreditava que o caráter modal do Estado como uma *res pública* não mudava. Aliás, é assim que ele analisa todas as estruturas sociais. Ele defende um caráter permanente, mas com uma forma mutável. Isso queria dizer que enquanto a função qualificadora e a função fundante fossem as mesmas, ali estaria o mesmo tipo de comunidade. Isso não quer dizer que não houvesse uma forma de expressão extremamente mutável na história, mas apenas estabelece um critério para identificar uma estrutura social, que é modal, independentemente de como se chame aquela estrutura. Para ele, seria por isso que o Estado não estaria presente na Idade Média ou mesmo no contexto das *gentes*, do feudo ou da *sib*, por exemplo, por causa da indiferenciação social e dos interesses privados nelas. Para Dooyeweerd, na verdade, se se muda a qualificação da comunidade política, do corpo político, já não está ali o Estado, mas outro tipo de comunidade. Não que não se pudesse usar o termo contextualmente, mas tecnicamente, para os fins de sua classificação, em sua teoria, o que era o Estado fora substituído por outro tipo

de comunidade, uma vez que não mais se reconhecesse o seu princípio ordenador. Nesse caso, o que ocorreria não seria uma transformação do Estado, como deixar de ter certa forma de governo para ter outra, por exemplo, ou deixar de ter certos propósitos para ter outros. Propósitos ou formas não mudariam o Estado na sua estrutura modal, mas apenas a forma histórica que assume. Como dito, quando muda a qualificação do Estado, para Dooyeweerd, modalmente falando, deixou de ser Estado. Por exemplo, se o Estado passa a ser qualificado pelo aspecto econômico, já não se reconhece mais o Estado, porque perdeu sua qualificação de justiça pública. Poder-se-ia dizer que ali já haveria outro tipo de comunidade, e não mais o Estado. Weber teria um certo “tipo ideal”, mas Dooyeweerd defende que o seu conceito de estrutura modal não se sujeita à história como ocorre em Weber, para quem a natureza interna do Estado teria um caráter mutável (DOOYEWEERD, 1984, p. 82, 171, 412-414). Mas o poder político do Estado seria diferenciado das demais comunidades historicamente fundadas, i.e., das organizações, pela sua função qualificadora, que como já visto, estaria no aspecto jurídico da realidade (DOOYEWEERD, 1984, p. 414).

Uma objeção poderia ser levantada quanto à teoria de Dooyeweerd em relação às diversas formas de poder que o Estado de fato acaba por exercer na realidade empírica. Em realidade o Estado pode e tem certo poder econômico, ético e até mesmo pístico, entre outros, mas para o pensador seria um engano confundir essas outras formas antecipatórias do poder histórico como de equivalência ao poder jurídico no caso do Estado. Sem essas outras formas de poder, o Estado não poderia sequer formar uma força militar sobre um dado território, por exemplo, o que demonstra que essas outras formas de poder acabam por ser secundárias, pois elas confluem ou coexistem no Estado, mas não são típicas do Estado. O poder típico do Estado seria o jurídico, como já exposto (DOOYEWEERD, 1984, p. 416). Todos os outros poderes do Estado existem para o alcance dos fins do Estado, mas segundo Dooyeweerd, não poderiam servir para outros fins, em contradição ao seu princípio ordenador.

Como garantir o interesse público, função primordial do Estado na efetivação da justiça, em meio a tantos interesses particulares, uma vez que o poder jurídico não se confunde com o poder da força física é uma questão que se impõe ante a ideia de um Estado funcional. Dooyeweerd responde a partir da individualização do aspecto histórico no Estado, ou seja, de como é que o aspecto histórico como fundante do Estado é encontrado em uma forma particular de manifestação, o é que crucial para o entendimento de sua esfera de soberania. O poder se individualiza no Estado, ganha ali uma forma própria de individualidade segundo a estrutura do próprio Estado. Esse poder no qual o Estado está baseado seria precisamente o da coerção física. Essa forma de retrocipação, ou analogia

retroscipatória, do aspecto histórico ao físico em uma comunidade é precisamente o que seria o poder político para Dooyeweerd (DOOYEWEERD, 1984, p. 413). Kalsbeek explica que a posituação do princípio estrutural do Estado requer a organização unificada desse tipo de poder pelo governo (KALSBECK, 2015, p. 187).

O poder da coerção física é um tema clássico da política. Maquiavel já dispunha que: “Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos são as boas leis e as boas armas” (MAQUIAVEL, 2010, p. 59). Maquiavel, no entanto, aborda o Estado do ponto de vista do realismo político. A filosofia do Estado de Dooyeweerd não se contenta apenas com as armas, ainda que as entendendo como essenciais<sup>73</sup>. Ele busca uma finalidade para a qual as armas devem servir no aspecto jurídico da realidade, isto é, na justiça pública, no caso do Estado.

Chaplin explica que, como o Estado seria direcionado pelo interesse público, e como é a única comunidade com essa finalidade, para que se efetivasse o interesse público, seria necessário haver a eliminação de forças privadas de poder físico. Em troca desse monopólio do poder coercitivo o Estado não poderia exercer nenhum outro monopólio de poder. A função fundante do Estado se define no aspecto histórico não como uma força física em si, essa seria a base da polícia e das forças militares, mas como controle organizacional da polícia e das forças militares como poder coercitivo. Esse seria o poder histórico do Estado (CHAPLIN, 2011, p. 250-251).

É somente porque a função qualificadora do Estado é especial, única entre todas as comunidades, pois busca o interesse público, e necessária para equilibrar os interesses particulares de forma retributiva, que teria ele a legitimidade para ter o monopólio do poder político, do poder coercitivo. Sem esse poder seria inútil qualquer tentativa de efetivar o interesse público ainda que o direito positivo o proclamasse claramente. Assim o poder coercitivo fundamentaria o poder jurídico e a ele serviria. O poder jurídico do Estado direcionaria não somente o poder coercitivo, político, mas esse princípio ordenador fundamentado no poder coercitivo e direcionado pelo poder jurídico dá a todos os poderes do Estado um caráter específico, pois todos eles se dão para viabilizar a função jurídica do Estado, mas fundados necessariamente no poder político. Desta forma é possível falar em poder político econômico, por exemplo, pois o Estado usa de seu poder coercitivo no aspecto econômico para viabilizar seu aparato público através de tributos, para cumprir seus fins de

---

<sup>73</sup> Ele se aproxima de uma filosofia moral do Estado, bem mais próxima de Rousseau, Kant e até mesmo John Rawls ao tratar de justiça. A conexão entre esses autores não é objeto do presente trabalho, por isso não poderá ser tratada de modo detalhado.

interesse público. Sem esse monopólio contra o qual não houvesse uma força de interesse privado a resistir-lhe o Estado não alcançaria seus fins (DOOYEWEERD, 1984, p. 412-417).

Um Estado em particular poderia exigir o monopólio de outros poderes, como o controle da mídia ou da economia, realizar a proibição de igrejas ou grupos de pressão, mas nenhum desses poderes é condição de possibilidade de um Estado. Para ser Estado uma comunidade não necessitaria desses poderes. Na verdade, diz Chaplin que isso seria até mesmo contrário à natureza do Estado, como visto através do seu princípio ordenador. Um Estado que exigisse todos esses tipos de poder estaria ultrapassando os seus limites e tornando-se totalitário, exercendo controle econômico, religioso, familiar, matrimonial, ético, artístico, *et al* (CHAPLIN, 2011, p. 250).

O conceito de Estado de Dooyeweerd pode ter algumas aproximações com o conceito de Bodin e de outros autores modernos do absolutismo, sobretudo no tocante ao poder jurisdicional original e ao uso das armas, todavia, seu olhar modal lançaria limites que consideram as estruturas fixas das demais esferas de soberania. O Estado também não é voltado para a manutenção de si mesmo como a realização máxima da vida do indivíduo. Essa comunidade é direcionada para a manutenção das liberdades das demais comunidades, para que elas alcancem seus fins, sua destinação própria, realizando justiça própria. Nesse sentido, a teoria de Dooyeweerd está muito distante dos autores do absolutismo.

Na teoria das esferas de soberania o Estado não é reduzido ao exercício do poder coercitivo apenas, como na definição de Weber do monopólio legítimo da violência (DIAS, 2019, p. 100), mas surge aí, a partir da perspectiva modal e do processo de diferenciação social, como direcionado pelo fim da justiça, através da justiça pública e distributiva para o interesse público, lançando mão, para isso, do monopólio do controle e organização da poder coercitivo. A legitimação do monopólio da força nos fins de justiça pública e interesse público parece convincente, porém a ideia de que esse controle do poder coercitivo se justifica no princípio estrutural do Estado é, porém, bem menos convincente. É possível dizer que o Estado encontra, para seus fins, legitimidade na vontade do cidadão. Possível também que se diga que o Estado surge apenas assim no processo histórico e só assim se mantém e só assim alcança seus fins. Todavia, afirmar simplesmente que é dessa maneira que o poder formativo se individualiza nessa comunidade parece dedutível da aplicação do próprio sistema modal, o que não acontece na prática. O que há é uma observação baseada na história e uma conclusão lógica a partir da ideia de que os interesses particulares buscarão seus fins até encontrarem a barreira do poder coercitivo a serviço da lei pública comunal, no interesse público.

Como se individualiza então o poder formativo na igreja, por exemplo? Poderia ela também lançar mão de qualquer tipo de poder para alcançar seus fins de fé? E a empresa, com seus fins econômicos? Se for considerado o fato de que cada comunidade tem poderes distintos, inclusive o jurídico, para o alcance de seus fins, direcionados e tipificados pelo seu princípio ordenador, o que dá a essas outras comunidades a vedação de seu uso, a violência do Estado contra elas? Se todas possuem poder jurídico, o que dá ao Estado, a partir do seu princípio ordenador, a atribuição do monopólio da força coercitiva? Todas as comunidades possuem poder jurídico para atingir seus fins, em princípio, embora não sejam qualificadas necessariamente por esse poder, não sendo o poder necessariamente típico seu, e então tendo expressões diferentes dele. Por que então, o Estado permanece sendo o monopolista do poder coercitivo? Isso parece não estar muito bem definido na teoria modal como algo deduzido da estrutura interna do Estado, mas parece ser derivado da observação histórica a partir da lógica.

Isso não elimina as contribuições outras no tocante à estrutura modal do Estado e das comunidades em geral, mas necessitaria de análise futura para melhor explicação, ou de um reconhecimento de que, embora sendo contributiva para a reflexão sobre o Estado, não se pode derivar de sua estrutura interna a legitimidade estrita desse tipo de monopólio de poder. A estrutura legitima o monopólio desse poder coercitivo, mas não em si mesma. Ela contribui para a dedução lógica de cessão de poder das outras comunidades em face do Estado por conta de seu princípio ordenador único voltado para o direito público comum. Neste caso dir-se-ia talvez, que assim ninguém poderia escapar da justiça pública em dado território e as esferas de soberania coexistiriam em certa ordem com um Estado que busca o equilíbrio e harmonização de seus interesses e dos indivíduos para a sua manutenção e preservação de sua esfera de soberania e imediatamente consequente esfera de liberdade comunitária.

O Estado é o garantidor do não uso do poder por uma comunidade religiosa formal com vistas à destruição de outra comunidade religiosa formal ou até de comunidades de naturezas diversas, como clubes de desporto ou dedicados a certo tipo de lazer, ou um tipo de atividade comercial vista como pecaminosa ou infringente de seus preceitos de fé, por exemplo; ou da não instrumentalização da comunidade educacional por uma comunidade econômica. Por isso o Estado, ele mesmo, não pode lançar mão do controle<sup>74</sup> das comunidades, pois goza da boa-fé, da confiança das demais relações sociais. A renúncia à força não é somente pela força maior do Estado e nem somente por parte dos indivíduos como indivíduos, é renúncia de indivíduos como comunitariamente associados em diversas formas

---

<sup>74</sup> Controle aqui tem sentido de uso do poder formativo, para dar forma específica segundo seus próprios fins específicos.

de expressão de aspectos da vida humana em comunidade, gerando, assim, uma liberdade das comunidades em suas esferas de soberania próprias. É nesse sentido que as estruturas modais dão a sua contribuição, na medida em que revelam as expressões livres da vida humana em relações sociais comunitárias que necessitam de preservação para o alcance de suas funções de destinação.

Todavia, a teoria de Dooyeweerd não se apoia em um contrato social de indivíduos, mas na diferenciação social das comunidades indiferenciadas e na ação de concentração de poder coercitivo legitimado pelos fins de justiça pública. A preocupação de Dooyeweerd parecia estar muito mais voltada para a manutenção das liberdades do que para a mecânica específica de como o Estado se formou. O Estado hobbesiano não é o mesmo de Dooyeweerd, uma vez que o Estado deste nega completamente a ideia de fins individualistas e de indivíduos que se juntam em uma teoria de concepção individualista. O Estado dooyeweerdiano é, como relatado, resultante do processo de diferenciação social a partir de comunidades em dada sociedade. Não é toda associação de pessoas para uma vida conjunta, pois nem toda associação poderia ser tomada como Estado. Embora diferenciado, o Estado de Hobbes é mais próximo das comunidades indiferenciadas de Dooyeweerd e justificador do absolutismo estatal, enquanto o de Dooyeweerd é justificador, como ver-se-á, de uma pluriformidade social. Contudo, não há como dizer que o tipo de ser humano do contrato de Hobbes não seja muito próximo daquele de Dooyeweerd, uma vez que assim como em Kuyper, Prinsterer e todos os calvinistas, a *queda* permanece no imaginário de Dooyeweerd como um aviso da maldade humana constatável na realidade empírica (cf. HOBBS, 1974).

### 3.3.3.3 Esferas de soberania como pluralismo

David Koyzis defende uma interpretação da teoria dooyeweerdiana de esferas de soberania como um tipo de afirmação de uma forma de pluralismo que ele chama de diversidade estrutural ou pluriformidade social (KOYZIS, 2014, p. 260). É preciso primeiramente entender essa classificação. Sander Griffioen (filósofo neerlandês e professor emérito de Filosofia Intercultural na *Vrije Universiteit Amsterdam*) e Richard John Mouw (filósofo e teólogo norte-americano e professor de Fé e Vida Pública na *Calvin University* em Michigan – EUA, antigo *Calvin College*), em sua obra conjunta *Pluralisms and Horizons* (Pluralismos e Horizontes) entendem o termo “pluralismo” em uma dupla aplicação, tanto em um sentido normativo, de defesa da diversidade, como em sentido de descrição da diversidade (DIAS, 2019, p. 89).

Haveria três tipos de pluralismo. O primeiro deles seria o pluralismo espiritual ou diversidade direcional, o qual seria referente à existência de diversas crenças, convicções e visões de mundo em uma comunidade. O segundo seria o pluralismo cultural ou diversidade contextual, referente à existência de diversos costumes, tradições históricas comuns, religiões, etnias, idiomas e outros fatores contextuais comuns em dada comunidade ou sociedade. O terceiro, porém, seria o que Griffioen e Mouw chamam de “diversidade associativa”, mas Koyzis prefere chamar de “diversidade estrutural”<sup>75</sup> ou “pluriformidade social”, referente à compreensão de que a realidade segue uma ordem de multiplicidade irreduzível. Os três tipos de pluralismo estariam conectados, podendo coexistir (DIAS, 2019, p. 89-91; KOYZIS, 2014, p. 252).

Há de se convir que a realidade segue uma estrutura de diversidade irreduzível, empiricamente constatada, pois sempre haverá fatores que tornam um indivíduo irreduzível, embora nem sempre sejam de fácil identificação. Sabe-se porém, pela realidade pré-teórica, que um ser vivo se distingue de um mineral e que entre os minerais se pode encontrar diversidade, assim como se pode encontrar seres vivos distintos de outros, uns inclusive, com capacidades psíquicas subjetivas e outros capazes de raciocinar e de controle formativo (o ser humano). Há uma imensa diversidade onde se possa buscar em toda a realidade e não seria diferente no tocante à sociedade. Os seres humanos, formadores de cultura, viveriam em comunidades diversas segundo seus fins e as atividades humanas ali desempenhadas. Obviamente isso se expressaria de maneira mais contundente em sociedades e comunidades mais diferenciadas, na medida de seu nível de diferenciação, também reconhecido pelo cientista político norte-americano (KOYZIS, 2014, p. 245-259).

Frise-se, no entanto, que não se está a falar do que Dooyeweerd se referiu como “pluralismo político”, corrente de pensamento que ele via como intencionando dissolver o Estado em uma federação de sindicatos ou corporações mutuamente independentes, cada uma administrando uma função particular dos serviços públicos a partir de um ponto de vista econômico. Para ele essas corporações visavam apenas os interesses particulares de seus próprios serviços, e apesar de a teoria considerar a existência do Estado, estaria buscando sua eliminação a partir da atividade administrativa interna da federação sindicalista, gerando um “monismo econômico” (DOOYEWEERD, 1984, p. 465).

---

<sup>75</sup> Koyzis diz que prefere evitar o termo de Griffioen e Mouw por conotar que as associações seriam sempre voluntárias (nota de rodapé da página 252 em *Visões e Ilusões Políticas*, 2014).

Os três tipos de pluralismo seriam as categorias do que James Skillen chamou de “pluralismo de princípios”. A terminologia teria sido usada para denominar as ideias políticas democráticas de Kuyper e de Dooyeweerd (DIAS, 2019, p. 88).

#### *3.3.3.4 Esferas de soberania como uma visão não hierárquica da sociedade*

O tipo específico de afirmação dooyeweerdiana da diversidade estrutural, a saber, a teoria de esferas de soberania, em sua forma como concebida pelo jurista e pensador de Amsterdã, é chamado por Koyzis de “responsabilidade diferenciada”. Ele explica que o termo pressupõe uma visão não hierárquica da sociedade. A sociedade não seria uma hierarquia ontológica em que umas comunidades ou estruturas societárias fossem superiores a outras, exercendo ali um domínio umas sobre as outras, podendo delegar e avocar autoridade umas em relação às outras, como é o caso de teorias de viés universalista que compreendem as diversas esferas sociais como partes de um todo abrangido pela igreja ou o pelo Estado, por exemplo (KOYZIS, 2014, p. 286-293).

Ao comentar sobre a posição da igreja na sociedade, Kalsbeek também explica que não haveria nas estruturas sociais uma hierarquia axiológica, de acordo com a teoria das esferas de soberania. Essa posição da teoria sociológica e eclesiológica do pensamento católico romano era combatida por Dooyeweerd, de tradição de pensamento protestante (KASLBEEK, 2015, p. 206).

Haveria hierarquias na sociedade, em que indivíduos exerceriam autoridade própria de cada esfera social. Por essa compreensão, diferentes posições de autoridade seriam atribuídas a diferentes pessoas em contextos institucionais variados e em tempos distintos. Essa concepção também significaria a rejeição de que um grupo de pessoas estivesse permanentemente sujeito a outro em detrimento de uma posição de autoridade. O exercício de poder de sanções também variaria de acordo com a natureza de cada comunidade, pois uma pessoa não poderia ser encarcerada ou perder seu direito ao voto ou ser excluída de uma comunidade religiosa formal em decorrência de um trabalho malfeito na empresa em que exerce atividade profissional, por exemplo, dadas as finalidades dessas comunidades e a da empresa (KOYZIS, 2014, p. 286-293). Uma é direcionada pela produção econômica, a outra pela confissão de fé, a outra pela concepção de justiça positivada no direito civil e público.

As autoridades são entendidas como próprias, diferenciadas e limitadas segundo o princípio ordenador que estabelece a soberania de esferas sociais. Na sala de aula de uma universidade o professor exerceria a autoridade própria daquela esfera e limitada pelos fins

dessa autoridade. Essa autoridade não se confunde com a do Estado, por exemplo, quando um agente de policiamento de trânsito do município lavra um auto de infração penalizando um indivíduo por uma infração de trânsito, ainda que seja esse indivíduo seu professor na esfera de outra comunidade e lhe possa reprovar em uma disciplina segundo os critérios normativos da universidade. Ambas as esferas, do Estado e da universidade, aí, estão a tal ponto apartadas, que não haveria ninguém em toda a hierarquia de cada uma delas capaz de avocar ou delegar autoridade em relação à outra esfera social.

Importante notar também que a teoria modal social e política de esferas de soberania fornece um fundamento para as limitações dos poderes normativos jurídicos e sancionatórios das diversas comunidades na sociedade. Uma família não poderia legislar como família sobre as questões de Estado e no interesse da família ou de acordo com uma “lógica familiar”, isto é, de acordo com as ordens hierárquicas entre pais e filhos e as finalidades da família. Também uma igreja não poderia tomar o lugar do Estado e legislar sobre o comportamento civil público e nem sobre o mercado ou sobre a atividade científica ou acadêmica, como nos tempos em que a Igreja de Roma realizava controle sobre a esfera da ciência nas comunidades acadêmicas. Também não poderia o mercado tomar o lugar do Estado através de um controle de tecnocracia para servir aos fins empresariais do lucro, do consumo e do acúmulo de propriedade e capital econômico, fornecendo um sistema jurídico privado, pois um sistema privado de lucro sempre serve ao ganho econômico, ao lucro e ao poder da autoridade privada que lhe tem o controle. Esse também é um problema do domínio privado do sistema educacional, pois toda estrutura que a outra submete ou subsume acaba por direcionar a estrutura dominada ou subsumida, fazendo-a funcionar segundo os fins da estrutura dominante.

A terminologia de Koyzis não erra, mas não substitui ou amplia a teoria das esferas de soberania, ela apenas utiliza a ideia jurídica de responsabilidade em seu lugar, parecendo desvincular o termo da tradição de soberania, de onde veio, pois sustenta a soberania como de origem divina e enfatiza a diferenciação social. Dooyeweerd e sua filosofia calvinística também entendiam a soberania como tendo origem divina e pertencendo primariamente a Deus como sua fonte, que a delegaria aos homens nas esferas sociais segundo suas estruturas divinamente dadas na criação. Em que pese a convicção teísta cristã de Dooyeweerd, não diferente daquela que gestou o conceito mesmo antes de Bodin e explícita também em seus escritos, profundamente teístas, os aspectos modais e a ideia de estrutura da realidade seriam pressupostos universais, ao contrário de suas bases de fé, e é nesses pressupostos que estaria a estrutura modal da realidade social. Portanto, não haveria razão para o desuso da

nomenclatura “soberania de esferas” ou “esferas de soberania”. Se a intenção de Koyzis é a ênfase na diferenciação social, e não a substituição da nomenclatura, para fins específicos de sua obra, cumpre bem o papel, deixando clara essa questão, não obstante o fato de não ser tão minuciosa quanto a do próprio Dooyeweerd, dada sua finalidade.

O termo “responsabilidade” carrega também uma ênfase maior em seu uso na questão da assunção das consequências de resultados. A responsabilidade implica a assunção da dívida ou qualquer consequência, até mesmo punitiva, sobre os resultados de um ato ou operação. A responsabilidade traz juridicamente a atribuição de culpa, o que nem sempre é explícito quando se trata da soberania. A quem responde o soberano, a si mesmo, a outro soberano, a Deus, à ordem do mundo como responsável direto por seus atos? Sobre isso não se vê muito na obra de Koyzis.

Mais uma vez se reforça aqui que a teoria das esferas de soberania não tem como ponto de atenção uma suposta titularidade de quem seria “o soberano” naquela esfera, como desde a Baixa Idade Média se tentou definir. Em verdade, naqueles tempos, a soberania e o soberano se concebiam juntos e o soberano tinha um papel interno e externo profundamente identificado com a soberania. A teoria das esferas de soberania, no entanto, volta-se, por um lado, a uma definição dos direitos e liberdades de uma comunidade em face das demais e dos indivíduos, ou seja, da proteção jurídica em garantia de sua liberdade de esfera de soberania, e por outro lado, à definição dos limites e da natureza do poder de quem exerce certa autoridade dentro de cada esfera de soberania de uma comunidade, evitando os abusos sobre os indivíduos e demais relações que ali se dão. A comunidade corporifica uma soberania e liberdade de comunidade, e não de um indivíduo titular de um direito, de um contrato ou de uma soberania individual ou pessoal.

#### 3.4 TEORIA DAS ESFERAS DE SOBERANIA: ENFOQUE DA PLURALIDADE SOCIAL E DE SUAS LIBERDADES

A teoria das esferas de soberania, como se pode constatar, não representa uma substituição da teoria de soberania do Estado, mas uma nova teoria de soberania que problematiza os limites do poder do Estado diante da pluralidade de esferas de poder na sociedade civil. Deste modo, ao mesmo tempo, consolida a teoria de Estado como “organização monopolística interna do poder da espada sobre uma área cultural particular dentro de limites territoriais” (DOOYEWEERD, 1984, p. 414), e valoriza as liberdades civis. Mas não somente isso, pois a teoria das esferas de soberania, com sua visão modal da

realidade, enriquece o conceito da soberania do Estado com uma qualificação específica, uma destinação modalmente justificada, pelos fins da justiça pública. Assim, o Estado ganha seus contornos de bases teóricas supra-arbitrárias com o fim de equilibrar a autoridade estatal e a liberdade dos cidadãos e das comunidades da sociedade civil.

Também é uma contribuição da teoria a ideia de que os fins do Estado estão associados à manutenção da manifestação da liberdade humana associativa, tanto para formar associações para a realização de fins para os quais as fundam quanto para a manutenção de suas estruturas umas em face das outras. Deste modo, a teoria da soberania do Estado é enriquecida com a contribuição da visão modal de esferas de soberania.

A teoria não é, como visto, uma negação da visão moderna de Estado quanto à sua raiz histórica e ao monopólio da força, mas não aceita qualquer comunidade monopolista de poder historicamente fundada, uma vez que o Estado está relacionado a uma destinação jurisdicional pública que se dá exatamente por sua peculiaridade característica ante as outras esferas de soberania, que por sua vez, não podem, dada sua natureza particular de busca de fins e interesses próprios, realizar a justiça pública, e nem detêm a legitimidade decorrente disso para o uso da força coercitiva. A teoria da soberania do Estado continua sendo vigente para a definição do Estado nacional, mas é complementada e enriquecida pela teoria das esferas de soberania, que contribui para seus contornos modais.

Na medida em que os fins da justiça pública, típica do Estado, são exatamente o balanceamento e harmonização dos interesses, não só particulares entre si, mas também entre estes e o interesse público, e uma vez que os interesses estão sempre ligados à livre realização dos fins humanos, é uma teoria que enriquece o conceito da soberania do Estado a partir da perspectiva de liberdade, mas não apenas individual, também coletiva.

Assim, a teoria das esferas de soberania de Dooyeweerd apresenta uma contribuição a partir dos aspectos modais da realidade para se pensar os limites do poder na sociedade em face da liberdade associativa e das liberdades das comunidades civis. A partir dela, é possível pensar o Estado, não como um todo que engloba todas as esferas da vida social e os indivíduos como suas partes, nem como uma relação social em que o indivíduo é atomizado. O Estado existe para manter a liberdade por meio da justiça pública de balanceamento e harmonização dos interesses particulares, tanto dos indivíduos como das comunidades resultantes de sua liberdade associativa. As comunidades, embora adquiram inúmeras formas de acordo com os propósitos de seus fundadores e das condições históricas mais diversas, possuem uma estrutura que deve ser respeitada e preservada em nome da liberdade associativa e da expressão mais ampla dos aspectos da vida humana em coletividade. Para que isso se

mantenha, o Estado assume o monopólio do poder coercitivo com vistas a manter cada comunidade em uma esfera de soberania própria e típica de seu princípio estrutural. Cada esfera de soberania resguarda uma forma própria de expressão coletiva e relacional da vida humana de acordo com os modos de ser da realidade. Assim, a teoria das esferas de soberania porta sua contribuição para se pensar as sociedades modernas, em alto grau de diferenciação social. Em tal visão, entre todas as esferas de soberania, o Estado é aquela que preserva o terreno do público e provê os limites do privado de acordo com o interesse público e os princípios ordenadores de cada comunidade civil, mantendo uma coexistência possível, uma vez que deixadas sem o Estado, as comunidades tendem a dominar as esferas de soberania umas das outras em um conflito social que empobrece a vida humana em possíveis comunidades em menor grau de diferenciação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho empenhou-se em investigar, expor e analisar o conceito de soberania do teórico neerlandês Herman Dooyeweerd, tendo como hipótese que o autor representa o deslocamento do conceito de soberania da comunidade política do Estado para a sociedade civil em uma coexistência de soberanias, e decorrente disso, que a teoria das esferas de soberania é um teoria das liberdades das comunidades civis.

Com essa finalidade, realizou-se uma breve exposição da história do conceito de soberania, desde a sua pré-história, na Baixa Idade Média, quando o termo ainda não fora cunhado, permanecendo como noção, passando pelas suas primeiras menções e os primeiros contextos nos quais foi utilizado, e cobrindo as finalidades e as transformações de seus significados e aplicações na modernidade e contemporaneidade.

Assim, no primeiro capítulo do trabalho, demonstrou-se como o conceito foi gestado em uma disputa entre as comunidades eclesiástica e política pelo supremo poder jurisdicional sobre toda a sociedade cristã do Ocidente, surgindo a partir da reivindicação desse poder por uma força política que se colocava na disputa entre o império e a igreja institucional, a saber, os monarcas, que reclamavam o supremo poder jurisdicional em seu próprio território. Ademais, explanou-se como pelas mãos de Bodin, Hobbes, Locke e Rousseau esse conceito foi sofrendo transformações, mas sempre centrado na comunidade política do Estado e sobre todas as demais comunidades em uma relação hierárquica, independentemente de formas de governo.

Ainda nos movimentos nacionalistas isso não seria superado de forma alguma, mas terrivelmente acentuado de uma maneira universalista, que teve sua máxima expressão no organicismo do nazismo, em que a nação, o Estado e um único representante, confundiam-se em um único todo, e no fascismo, em que o âmbito público e o privado confundiam-se, e os direitos fundamentais eram mera dádiva do Estado. Nos dois casos a comunidade política do Estado era aquela que centrava o poder jurisdicional supremo em suas mãos e subsumia todas as outras esferas da vida.

Seguiu-se então, no segundo capítulo, uma exposição da formação dos Países Baixos em que nasceu e viveu Herman Dooyeweerd, o autor da teoria em análise, da formação e dos ideais buscados pelo grupo político e intelectual ao qual pertenceu, e do seu contexto intelectual, desde o momento histórico que viveu o seu país, até sua biografia e formação de seu pensamento.

Foram expostas as áreas nas quais teve incursões e produções acadêmicas e políticas, apresentou-se nomes de autores que lhe influenciaram, como Calvino, Althusius, Kant, Husserl, Dilthey e Heidegger, e de correntes de pensamento com as quais dialogou e debateu, destacando-se o calvinismo, o kantismo, a fenomenologia e o existencialismo, e lideranças partidárias que sobre ele também exerceram influência, como Van Prinsterer e Kuyper, e até mesmo suas atuações nas diversas comunidades da sociedade civil, com destaque para aquelas de produção acadêmica e intelectual. E foram brevemente apresentadas as suas principais produções, tanto acadêmicas quanto de finalidade mais popular de engajamento do movimento antirrevolucionário.

Passou-se então para o terceiro capítulo, no qual se deu a exposição de conceitos fundamentais para a compreensão de sua teoria modal da realidade, com enfoque nas categorias necessárias para a compreensão de sua teoria social e política, como os aspectos modais da realidade, as estruturas de individualidade, as relações de encapse em contraste com as relações parte-todo, o aspecto histórico da realidade e a abertura e o processo de diferenciação social, não poupando o autor de críticas, como por exemplo, a influência de teorias evolucionistas ao categorizar as sociedades indiferenciadas como primitivas, ou a sua forma de relacionar a história com a razão, similar ao que se dava no iluminismo.

Explanou-se então sobre sua teoria social e política, baseada nas categorias de sua teoria modal da realidade, explicando-se como Dooyeweerd analisava a sociedade a partir dos aspectos modais em estruturas sociais modais que persistiam ante a variabilidade das formas que as relações sociais, e em especial as comunidades, poderiam adquirir de acordo com o contexto histórico, e como o processo histórico de desenvolvimento se relaciona com as estruturas sociais que se diferenciam na sociedade, de acordo com a teoria em questão, apresentando o que seriam os princípios ordenadores das comunidades.

Realizou-se, por conseguinte, uma elucidação do que seria a teoria das esferas de soberania de Herman Dooyeweerd, apresentando-se seu conceito de soberania como competência original para positivar leis de caráter normativo, e a sua proposta do novo conceito de esferas de soberania, enfatizando-se o deslocamento da problemática da soberania da associação política do Estado para a da sociedade civil em soberanias coexistentes como uma teoria das liberdades das comunidades civis, não poupando o filósofo de críticas nas fragilidades de seus conceitos.

Nesse sentido, discorreu-se sobre as esferas de soberania de forma mais abrangente, o aspecto jurídico da realidade e sua relação com o aspecto histórico, do poder formativo, o Estado, sua importância na sociedade e sua esfera de soberania própria, as esferas de

soberania como pluralismo, mais especificamente uma junção de pluralismos que formam o pluralismo de princípios, com destaque para o pluralismo chamado de “pluriformidade social”, objeto da investigação deste trabalho, as esferas de soberania como uma teoria não hierárquica da sociedade, e dilucidou-se as esferas de soberania com enfoque na pluralidade social e de suas liberdades.

Em todo o empenho observou-se limitações do autor em diversas questões. Do ponto de vista religioso há certas influências, principalmente por seu pressuposto criacionista, que se dá como uma das forças que lhe fazem interpretar a soberania como divinamente originada e delegada nas esferas de soberania na realidade empírica social. Assim também sua classificação de quais comunidades são institucionais e quais são naturais não deixam de ter influência de sua fé cristã que pressupõe o a realidade como criação. Como dito, no entanto, a presença dessas crenças não é suficiente para invalidar a ideia das esferas de soberania relativas a um princípio estrutural de cada comunidade e das liberdades próprias de cada comunidade para o alcance dos seus fins dados por sua qualificação modal.

Observou-se também que a teoria das esferas de soberania é bem diferente das teorias contratualistas, em que o Estado surge do contrato social, que gera o corpo político, pois em Dooyeweerd as comunidades surgem por um processo de diferenciação social, e assim também o Estado, que passa a concentrar o poder coercitivo para um fim específico entre todas as comunidades, não voltado concentricamente, mas que se dá para a manutenção das esferas de liberdades das demais comunidades sociais com fins particulares, o que também o distingue fortemente do Estado absolutista e do universalismo organicista, que tende a subsumir as demais comunidades e esferas da vida do indivíduo como partes de um todo.

A teoria das esferas de soberania no tocante ao Estado também se distingue por encontrar um elemento para além da função fundante dessa comunidade no aspecto histórico e da individualização do aspecto histórico no poder coercitivo. O conceito dooyeweerdiano de Estado tem uma função qualificadora para a qual o poder coercitivo unicamente se faz legítimo, a saber, o aspecto jurídico. Como se expôs, embora todas as demais comunidades exibam diferentes tipos de poder como analogias do poder formativo em cada aspecto, e embora elas todas possuam um poder originário de fazer normas jurídicas, e por isso possuem esferas de soberania próprias, é somente o Estado que tem como poder típico o próprio poder jurídico.

Assim, frisou-se que o Estado tem a função qualificadora no aspecto jurídico para realizar a justiça pública, não apenas em um sentido interno e privado. Embora Weber, como se destacou, tivesse teorizado sobre o Estado como detentor do monopólio legítimo da

violência, a teoria em questão possui o traço da finalidade desse poder para a realização da justiça pública, que é o balanceamento e harmonização dos interesses particulares e sociais, entre si, mas também entre estes e o interesse público, em todo o território nacional. E uma vez que, como explanado, os interesses particulares e sociais estão sempre ligados à livre realização dos fins humanos, é uma teoria que enriquece o conceito da soberania do Estado a partir da perspectiva de liberdade, mas não apenas individual, também coletiva.

A definição de harmonização desses interesses se dá como uma ponderação de todos os interesses uns contra os outros em um sentido retributivo, baseado no reconhecimento da esfera de soberania das diversas relações sociais. Destaque-se que a justiça pública, nesse sentido, tem limites e uma orientação de realização, considerando o reconhecimento das esferas de soberania das relações sociais. Isto significa que a atuação do Estado deve estar profundamente relacionada à consideração das liberdades de cada comunidade garantidas pelas suas esferas de soberania.

Aqui se destacou como o interesse público parece ser de difícil significado nos escritos de Dooyeweerd, que não foi claro em sua definição, recorrendo a vários usos e poucos critérios no uso de exemplos de aplicação. Todavia, destaca-se o consenso de que o interesse público deve ser diverso dos particulares, estando no terreno do público, aquele que não pertence às esferas de soberania das comunidades civis. Depreende-se daí também que o interesse público também deve estar ligado à manutenção dos limites de cada esfera de soberania de cada uma das comunidades para que haja o espaço do público em distinção do privado, dos interesses particulares.

Assim, como se elucidou no trabalho, o Estado tem um papel especial dentre todas as comunidades. É a mais abrangente, pois encapticamente entrelaçada com todas através dos diversos ramos do direito estatal, e por todas as razões de justiça e interesse público de sua própria estrutura. É também o Estado a comunidade que dá limites a todas as esferas de soberania das comunidades civis, papel que nenhuma outra comunidade poderia assumir, pois quando uma comunidade civil toma o papel do Estado, ela tenderia a subsumir as demais ou instrumentalizá-las, mudando sua qualificação para seus próprios fins e interesses próprios, e tornando-as partes de um todo maior. Como se viu, aqui Dooyeweerd também não foi claro quanto aos critérios morais e písticos para a definição de um direito fundamental e constitucional, embora tenha se aproximado do positivismo jurídico nessas questões e rejeitado a existência de um direito natural.

É desta forma, com base nesses critérios e poderes, que o Estado cumpre uma função primordial para a manutenção da diferenciação social típica das sociedades ocidentais

modernas, que são altamente diferenciadas. Todavia se observa que, embora essa função especial do Estado se dê, ele não estaria em uma posição social hierarquicamente superior às demais comunidades, pois todas possuem esferas originais de competência jurisdicional típicas, e portanto, esferas de liberdades próprias. O Estado não poderia avocar competências típicas dessas comunidades e nem os seus poderes seriam delegados a elas pelo Estado.

Depreende-se dessas considerações que as comunidades são expressões da liberdade associativa humana de acordo com demandas sociais de modos de ser e viver em sociedade e também de acordo com o poder formativo de livre planejamento, controle e formação. Somente isso já deveria ser suficiente razão para a proteção das esferas de soberania das comunidades, à luz da teoria em análise. Essas comunidades se fazem espaços da expressão da liberdade humana e para a garantia do exercício dessa liberdade em cada aspecto da realidade em sociedade. Mesmo as expressões bioticamente fundadas seriam manifestações de um aspecto da humanidade que deve ser preservado como expressão da liberdade.

As esferas de soberania deveriam ser protegidas em razão de uma liberdade típica das comunidades civis, e não apenas de indivíduos livres. Toda vez que uma comunidade domina outra, subsumindo-a ou a instrumentalizando para seus fins, desaparece ali uma expressão própria da vida humana demandada em sociedade. Quando o funcionamento de uma dada comunidade é contraditório ao seu princípio ordenador, não há simplesmente um desvio ou uma distorção ou decadência a ser julgada em sentido axiológico ou por meio de critério indefinido ou individualmente definido. A partir da teoria modal das esferas de soberania, que envolve a análise do princípio ordenador de uma relação social, o que há ali já não é mais o que havia antes em termos de estrutura interna, pois aquela já foi substituída por outra comunidade ou relação social qualquer estruturada por um princípio ordenador diverso, ou mesmo tornou-se parte de um todo em uma relação parte-todo que ocupou o lugar daquela comunidade. Nos dois casos morre uma estrutura específica de destinação típica demandada pela sociedade e a vida humana torna-se mais restrita em expressões livres.

É possível observar isso na própria experiência pré-teórica, em comunidades de religião formal que funcionam como verdadeiras empresas, visando o acúmulo de capital econômico, em finalidade distinta daquela de sua função orientadora como historicamente se identificou a comunidade de religião formal, direcionada pela expressão de fé; ou quando se vê uma universidade que se volta para o acúmulo de capital, transformando a formação intelectual em produção em massa de diplomas para lucro econômico. Em ambos os casos um estranhamento logo se dá na experiência, mesmo do não teórico. A igreja, por exemplo, já não parece igreja, e a universidade já não parece ser universidade, exibindo mais traços de outro

princípio estrutural estranho ao que aquela instituição reconhecidamente se deveria propor. Ambas já não possuem a estrutura interna anterior. A igreja já não tem a destinação da fé, pois já é uma comunidade economicamente qualificada, uma empresa, por assim dizer, e o mesmo se deu com a universidade, que deixou a direção formativa e passou a existir como uma provável parte de um oligopólio, por exemplo.

A teoria das esferas de soberania, em seu histórico, seria pensada a partir de uma perspectiva e busca de liberdade, tanto do indivíduo quanto das diversas comunidades que compõem a sociedade. Não se pode olvidar a tradição de pensamento da qual é herdeiro o pensador, bem como o contexto social, cultural e político dos Países Baixos, e sua participação direta na ação político-partidária. O movimento neocalvinista antirrevolucionário que teve expressão relevante em seu país formara-se em um histórico de luta por liberdades de um grupo de cosmovisão e pensamento comum nas diversas expressões comunitárias.

Com base na teoria das esferas de soberania é possível ao teórico do século XXI pensar diversas questões práticas atuais e que não estão distantes de sua realidade, como por exemplo, a educação na situação atual do Brasil, que passa por grave crise. De um lado, o Estado e suas formas de domínio político, que historicamente utiliza-a para fins específicos e ideológicos de quem ocupa o poder político, do outro, o mercado, que buscando a produção de mão-de-obra e acúmulo de capital, tenta dominar o mesmo terreno, transformando as escolas e universidades em indústrias de produção em massa de mão-de-obra e agentes do mercado financeiro, explorando meios próprios da indústria que interferem na educação e no trabalho científico e educacional para o aumento dos lucros. O mercado, aliás, tenta dominar o Estado, transformando-o em arma, para a imposição de sistemas financeiros e de produção econômica sobre as nações. Isso apenas para iniciar os exemplos. Muitos outros podem ser explorados à luz da teoria das esferas de soberania, desde os abusos e ataques à liberdade do indivíduo dentro de cada comunidade, como quando um cônjuge utiliza o poder econômico ou psíquico para abusar do outro, ou o pai dos filhos, ou quando o líder religioso ou a própria comunidade religiosa abusa de seu poder típico para controle dos indivíduos em sua vida familiar, de trabalho e econômica, até os problemas mais amplos e comunitários, como quando a religião formal busca o controle dos agentes estatais para a imposição de uma fé sobre um determinado povo e forçar mudanças de costumes sobre uma população, ou nos casos em que o mercado busca mudar a configuração ética das relações familiares e conjugais, ou busca, por meio do Estado, a destruição das forças sindicais para o enfraquecimento dos trabalhadores pela sua dispersão. Veja-se também o exemplo de uma comunidade de religião formal que intenta o fechamento de um tipo de clube ou espaço coletivo de lazer por julgar

aquela prática um “pecado” ou um tipo de ofensa contra princípios confessionais de fé, como já referido.

Se a teoria dooyeweerdiana das esferas de soberania é uma teoria de diferenciação social, é também uma teoria da diferenciação da liberdade, ou de soberania de esferas de liberdade. Dificilmente é possível restringir a teoria de Dooyeweerd a uma única e simples característica, dado o seu impulso antirreducionista, apoiado na ideia de estrutura modal da realidade. Porém, é possível entender como um de seus fatores a liberdade das comunidades.

Pode-se dizer que a pluriformidade social é moldada pelo poder humano de formar a sociedade para fins diversos, pois essas associações não surgem sem destinação e sem propósitos. Isso significa que as associações surgem com propósitos livremente determinados por seus fundadores, e que possuem também, tanto quanto o Estado e demais instituições, expressões próprias em todos os aspectos modais, determinadas por princípios ordenadores que podem ser constatados em análise das suas estruturas de individualidade e que jamais são idênticos aos propósitos de seus fundadores. Se de um lado a liberdade humana busca a livre associação para diversos propósitos, de outro as comunidades civis resultantes da associação humana demandam uma esfera de soberania própria baseada nas liberdades que serão protegidas pelo Estado.

Até a teoria das esferas de soberania de Herman Dooyeweerd a discussão da soberania estava centrada na esfera do Estado. Assim, a teoria das esferas de soberania desloca a discussão da problemática da soberania do Estado para sociedade civil em uma coexistência de esferas de soberania das comunidades civis e, decorrente disso, é uma teoria das liberdades das comunidades civis. Toda soberania pressupõe liberdade para o exercício do poder jurisdicional originário, e, de acordo com a teoria das esferas de soberania, cada comunidade da sociedade civil possui uma esfera típica de poder jurisdicional originário e uma decorrente esfera de liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSIUS, Johannes. **Política**. trad. de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

AURÉLIO, Diogo Pires. **A soberania como vontade e como representação**. Revista Estudos Políticos, n. 0, jan. 2010. Disponível em:< file:///C:/Users/fabio/Downloads/38450-Texto%20do%20Artigo-129811-1-10-20191107%20(2).pdf>. acesso em 15 de maio de 2021. acesso em 15 de maio de 2021.

BARROS, Alberto Ribeiro de. **O conceito de soberania na filosofia moderna**. São Paulo: Almedina, 2019.

\_\_\_\_\_. **O conceito de soberania no Methodus de Jean Bodin**. Discurso, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 139-155. abr. 1996. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/140419>>. acesso em 15 maio. 2021.

BEAUMANOIR, Philippe de Remi. **The coutumes de Beauvaisis of Philippe de Beaumanoir**. trans. F. R. P. Akehurst. the University of Pennsylvania Press, 1992.

BERG, Frank Vanden. **Abraham Kuyper: a biography**. Ontario, Canada: Paideia Press, 1978.

BODIN, Jean. **Os seis livros da república: livro primeiro** / Jean Bodin. trad. José Carlos Orsi Morel; rev. trad. José Ignacio Coelho Mendes Neto. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2011 Francisco Morato, SP: Editora O Estandarte de Cristo, 2021.

\_\_\_\_\_. **Os seis livros da república: livro segundo** / Jean Bodin. trad. José Carlos Orsi Morel; rev. trad. José Ignacio Coelho Mendes Neto. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2011 Francisco Morato, SP: Editora O Estandarte de Cristo, 2021.

CALVINO, João. **A instituição da religião cristã - Tomo 1: Livros I e II**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CAMUNHA, Elaine. **Direito natural e limites do poder soberano na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. 2013. 107 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2013.

CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. Herman Dooyeweerd, reformador da razão. In: DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico** / Herman Dooyeweerd. Introdução editorial. trad. de Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho; Rodolfo Amorim Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010.

\_\_\_\_\_. Poder político e justiça social na filosofia reformacional de Herman Dooyeweerd. In: **Revista Eletrônica de Ética e Cidadania, Mackenzie**, São Paulo, v. 1, n.1, p. 30-50, 2006. Disponível em:< [http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Graduacao/EST/Publicacoesartigos/carvalho\\_3.pdf](http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Graduacao/EST/Publicacoesartigos/carvalho_3.pdf)> . acesso em 10 de maio de 2022.

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

CHAPLIN, Jonathan. 'Public justice' as a critical political norm, In: **Philosophia Reformata**, 2007, p. 130-150, 2007.

CLOUSER, Roy A. A Brief Sketch of the Philosophy of Herman Dooyeweerd. **Axiomathes**. vol. 20, 30-17, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s10516-009-9075-2>>. acesso em: 18 de maio de 2021.

\_\_\_\_\_. **O mito da neutralidade religiosa**: um ensaio sobre a crença religiosa e seu papel oculto no pensamento teórico. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2022.

DE BONI, Luís Alberto. Egídio Romano e o "De ecclesiastica potestate". In: **Sobre o poder eclesiástico / Egídio Romano**. trad. de Cléa Fitt B. Goldman Vel Lejbman, Luiz S. De Boni, Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

DE BRUIJN, Jan. **Abraham Kuyper**: a pictorial biography. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2013.

DIAS, Juliana Bolzan Sebe. **Interface entre Estado e religião**: Uma abordagem a partir da concepção de Herman Dooyeweerd e do pluralismo de princípios. 2019. 188 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2019.

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. I: the necessary presuppositions of philosophy. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.

\_\_\_\_\_. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. II: the general theory of the modal spheres. Ontario, Canadá: Pandeia Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. III: the structures of individuality of temporal reality. Ontario, Canadá: Pandeia Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **A New Critique of Theoretical Thought**. vol. IV: index of subjects and authors. Ontario, Canadá: Pandeia Press, 2016.

\_\_\_\_\_. **Essays in Legal, Social, and Political Philosophy**. Series B, Volume 14. Paideia Press: Grand Rapids, 2013.

\_\_\_\_\_. **Estado e soberania**: ensaios sobre cristianismo e política/Herman Dooyeweerd. trad. de Leonardo Ramos, Lucas G. Freire, Guilherme de Carvalho. São Paulo: Vida Nova, 2014.

\_\_\_\_\_. **Filosofia cristã e o sentido da história**. trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

\_\_\_\_\_. **No crepúsculo do pensamento ocidental:** estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico / Herman Dooyeweerd. trad. de Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho; Rodolfo Amorim Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010.

\_\_\_\_\_. **Raízes da cultura ocidental** / Herman Dooyeweerd. trad. de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

\_\_\_\_\_. **The last interview of Dooyeweerd (1975).** From Acht Civilisten in Burger. J.M. van Dunné, P. Boeles and A.J. Heerma van Voss (eds): Acht civilisten in Burger. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink, 1977.

DOOYEWEERD, Herman. 1 Video (15min4s). Interview with Herman Dooyeweerd. **Publicado pelo canal reformational**, 1973. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=pV2NseGmi6o&t=753s>>. acesso em: 18 de maio de 2021.

DOOYEWEERD JR., Herman. Herman Dooyeweerd – um esboço biográfico. In: **Filosofia cristã e o sentido da história.** trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

DULCI, Pedro Lucas. Em cada esfera da realidade: as contribuições de Abraham Kuyper para a vida cristã integral. In: **O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã** / Abraham Kuyper. trad. Minka Lopes. Rio de Janeiro, RJ: Thomas Nelson Brasil, 2020.

EGUREN, Esteban Peña. **A filosofia política de Guilherme de Ockham:** a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica - estudos sobre o “Dialogus, Pars III”. trad. Pedro Leite Junior, William Saraiva Borges. Pelotas, RS: NEPFIL Online, 2020.

FERREIRA, Desirée Cavalcante. **A soberania possível:** a construção da soberania do povo na modernidade periférica. 2017. 104 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2017.

FRIESEN, J. Glenn. **Neo-calvinism and christian theosophy – Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd.** Calgary: Aevum Books, 2016.

GODFREY, Robert W. Calvino e o Calvinismo nos Países Baixos. In.: REID, Stanford W. (Ed.). **Calvino e sua influência no mundo ocidental.** São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

HECK, José Nicolau. **Thomas Hobbes:** passado e futuro / José Nicolau Heck. Goiânia, GO: Editora da UFG, 2003.

HOBBS. Thomas. **Leviatã.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

JURI, Yamila Eliana. **La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin: una perspectiva jurídica.** Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 13, n.1, jun. 2020. Disponível em:<<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/3594/2533>>. Acesso em 15 de maio de 2021.

KALSBECK, Leendert. **Contornos da filosofia cristã**. trad. de Rodrigo Amorim de Souza. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

KOYZIS, David T. **Visões & ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**/David T. Koyzis. trad. de Lucas G. Freire. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KRITSCH, Raquel. **Rumo ao Estado moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores**. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, n. 23, p. 103-114, nov. 2004.

\_\_\_\_\_. **Soberania: a construção de um conceito** / Raquel Kritsch. São Paulo, SP: Humanitas FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo** / Abraham Kuyper. trad. de Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

\_\_\_\_\_. **O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã** / Abraham Kuyper. trad. Minka Lopes. Rio de Janeiro, RJ: Thomas Nelson Brasil, 2020.

\_\_\_\_\_. **Sphere sovereignty** (a public address delivered at the inauguration of the Free University, Oct. 20, 1880). Translated by George Kamps. 1880. Disponível em: <[http://www.reformationalpublishingproject.com/rpp/paideia\\_books.asp](http://www.reformationalpublishingproject.com/rpp/paideia_books.asp)>. acesso em: 20 de julho 2021.

LANGEMEIJER, Gerard Eduard. Uma avaliação de Herman Dooyeweerd. In: KALSBECK, Leendert. **Contornos da filosofia cristã**. trad. de Rodrigo Amorim de Souza. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

LANGLEY, McKendree R. **The practice of political spirituality: episodes from the public career of Abraham Kuyper, 1879-1918**. Ontario, Canada: Paideia Press, 1984.

LIZIERO, Leonam Baesso da Silva. **A soberania no estado contemporâneo**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

\_\_\_\_\_. **O Estado-Cthulhu e a emergência do terror totalitário na teoria do Direito e do Estado no século XX**. Revista Jurídica, v. 3, n. 32, p. 261-292, dez. 2013. Disponível em: <<http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/687>>. acesso em 20 de abril 2021.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos**. Petropolis: Vozes, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe** / Nicolau Maquiavel. trad. de Maria Júlia Goldwasser; rev. trad. Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MELLO, Jezreel Antonio. **Os limites da soberania em Jean Bodin**. Controvérsia, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 40-61, jan.-abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **Os limites da soberania em Jean Bodin**. 2018. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo. 2018.

MOREIRA, Thiago. **Abraham Kuyper e as bases para uma teologia pública** / Thiago Moreira. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

OSTRENSKY, Eunice. **Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers**. Lua Nova, Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, São Paulo n. 80, p. 151-179, 2010. Disponível em:< <https://www.scielo.br/pdf/ln/n80/07.pdf>>. acesso em 07 de março de 2021.

QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal** / João Quidort. trad. e int. Luiz S. De Boni, Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

REID, William Stanford [org]. **Calvino e sua influência no mundo ocidental** / Editado por W. Stanford Reid. Sao Paulo, SP: Casa Editorial Presbiteriana S/C 1990.

RESTREPO, Porfirio Cardona. **Poder político, contrato y sociedad civil: de Hobbes a Locke**. Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Pontificia Bolivariana Medellín, Colombia, vol. 38, n. 108, p. 123-154, jan-jun. 2008. Disponível em:< <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=151413541006>>. acesso em 07 de março de 2021.

RIBEIRO, Josuel Stenio da Paixão. **Os contratualistas em questão: Hobbes, Locke e Rousseau**. Prisma Jurídico, São Paulo, n. 1, p. 3-24, 2017. Disponível em:<<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93453803002>>. acesso em 05 de março de 2021.

ROMANO, Egídio. **Sobre o poder eclesiástico** / Egídio Romano. trad. de Cléa Fitt B. Goldman Vel Lejbman, Luiz S. De Boni, Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. são Paulo: Abril, 1985.

\_\_\_\_\_. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril, 1985.

SCHMITT, Carl. **Political theology: four chapters on the concept of sovereignty** / Carl Schmitt. translated by George Schwab; foreword by Tracy Strong.—University of Chicago Press, 2005.

SPIER, Johannes. **O que é a Filosofia Calvinista?** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

STRAUSS, Daniel F. M. Preâmbulo. In: **Raízes da cultura ocidental** / Herman Dooyeweerd. trad. de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. **Los orígenes filosóficos de la noción de soberanía nacional en el contractualismo político de Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau**. Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XLIII, Valparaíso, Chile, p. 801-819. 2º semestre. 2014. Disponível em:< <https://www.scielo.cl/pdf/rdpucv/n43/a23.pdf>>. acesso em 15 de maio de 2021.

ULLMANN, Walter. **Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975.

VERBURG, Marcel E. **Herman Dooyeweerd: the life and work of a christian philosopher**. Ontario, Canada: Paideia Press, 2015.

VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. trad. Teresa Marques da Silva, Lisboa, Portugal: Vega, 2002.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. trad. Leónidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota, São Paulo: Cultrix, 2007.

WOLTERS, Albert. Glossário. In: **Filosofia cristã e o sentido da história** / Herman Dooyeweerd. trad. Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

\_\_\_\_\_. O meio intelectual de Herman Dooyeweerd. In: **O que é a Filosofia Calvinista?** Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.