

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISRAEL PACHECO DA COSTA

**HERMAN DOOYEWEERD E A CONSTRUÇÃO DOS PROBLEMAS DA
CRÍTICA TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO TEÓRICO**

TOLEDO
2023

ISRAEL PACHECO DA COSTA

**HERMAN DOOYEWEERD E A CONSTRUÇÃO DOS PROBLEMAS DA
CRÍTICA TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO TEÓRICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Libanio Cardoso Neto

TOLEDO
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Pacheco da Costa, Israel

Herman Dooyeweerd e a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico. / Israel Pacheco da Costa; orientador Libanio Cardoso Neto. -- Toledo, 2023.

111 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Epistemologia. 2. Dooyeweerd. 3. Crítica transcendental. 4. Neokantismo. I. Cardoso Neto, Libanio, orient. II. Título.

ISRAEL PACHECO DA COSTA

**HERMAN DOOYEWEERD E A CONSTRUÇÃO DOS PROBLEMAS DA CRÍTICA
TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO TEÓRICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente

gov.br

GUILHERME JOSE SANTINI DA SILVA

Data: 06/12/2023 11:27:07-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Guilherme José Santini da Silva

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Mato Grosso (IFMT)



Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

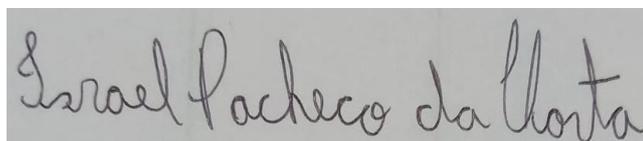
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 16 de novembro de 2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Israel Pacheco da Costa, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 16 de novembro de 2023

A rectangular box containing a handwritten signature in black ink. The signature reads "Israel Pacheco da Costa" in a cursive script.

Assinatura

*Ao Deus Trino,
A meus pais Sirlei e Walter,
À minha noiva Andreza,*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus.

Aos meus pais, Sirlei e Walter.

À Andreza, minha noiva, pelo seu amor, que me deu forças para continuar trabalhando mesmo em meio às adversidades.

Ao amigo Dr. Fabrício Tavares de Moraes, por todo incentivo e ajuda.

Aos amigos Jan der Nerderlanden e Rudi Hayward, que providenciaram cópias de obras de difícil acesso, sem as quais esta dissertação não teria sido possível.

Ao Dr. Libanio Neto, pela orientação e auxílio prestado ao longo do programa de mestrado.

Ao Dr. Daniel Strauss, diretor geral das obras selecionadas de Herman Dooyeweerd em inglês, e ao Dooyeweerd Centre, por me permitirem ter acesso aos arquivos das obras de Dooyeweerd ainda não publicadas.

Aos membros da banca examinadora e de qualificação, cujas críticas e sugestões foram importantes para o aprimoramento do trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo apoio financeiro (código de financiamento 001).

COSTA, Israel Pacheco da. *Herman Dooyeweerd e a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico*, 2023. 111 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2023.

Herman Dooyeweerd e a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico

RESUMO

A crítica transcendental de Herman Dooyeweerd propõe investigar a estrutura do pensamento teórico como tal, a fim de desvelar os seus fundamentos. O resultado dessa inquirição crítica é a descoberta da natureza religiosa dos fundamentos do pensamento teórico. Nesse sentido, para Dooyeweerd, a tradição filosófica ocidental é marcada pelo dogma da autonomia do pensamento, segundo o qual o pensamento teórico é autônomo em relação à religião. A maioria dos comentadores atribui o desenvolvimento da crítica transcendental dooyeweerdiana à tradição neocalvinista, da qual Dooyeweerd era um autoconsciente continuador, e à filosofia crítica de Kant. No entanto, tal leitura revela-se incompleta de um ponto de vista filosófico quando analisadas de perto as nuances do criticismo transcendental, motivo pelo qual o presente estudo propõe investigar a crítica transcendental a partir da construção dos seus problemas, considerando momentos não suficientemente destacados pelos principais comentadores, a saber: que há uma relação de continuidade entre a filosofia juvenil de Dooyeweerd dos anos de 1920 e sua filosofia de maturidade que tem na crítica transcendental sua coroação – e, nesse processo, o Neokantismo de Marburgo, não Kant, exerce a influência fundamental no estabelecimento dos problemas da crítica. Para essa finalidade, metodologicamente, seguiremos o seguinte itinerário: no primeiro capítulo, tratamos brevemente da vida e obra de Dooyeweerd e expomos as ideias básicas da tradição neocalvinista, seguidas de considerações sobre o estado da pesquisa dooyeweerdiana e definição da hipótese da dissertação. Em seguida, o Neokantismo de Marburgo é apresentado. Três tópicos em particular guiam nossa exposição: a concepção marburguesa de filosofia e de ciência e a relação dessas com a história. No terceiro capítulo, tratamos do pensamento de Dooyeweerd até 1930, dando especial atenção ao manuscrito *Normatieve Rechtsleer*, de 1922, o qual expõe o problema epistemológico da fase juvenil de Dooyeweerd, cuja solução culmina no criticismo transcendental propriamente dito. Em seguida, apresentamos a crítica transcendental de Dooyeweerd nas suas linhas gerais, em dois momentos: primeiro, explicitamos a análise dooyeweerdiana do pensamento teórico em sua estrutura formal, em que é desvelada a natureza religiosa dos fundamentos do pensamento; logo após, apresentamos o desenvolvimento posterior do criticismo transcendental, sobretudo a articulação da teoria dos motivos básicos religiosos, que proporcionam a mediação dos pressupostos religiosos formais do pensamento com a dimensão historicamente determinada da cultura. Nesse ponto, veremos como a crítica transcendental do pensamento teórico se desdobra numa crítica transcendental da cultura, seguindo um movimento semelhante ao da filosofia neokantiana.

Palavras-chave: Epistemologia. Crítica transcendental. Dooyeweerd. Neokantismo

ABSTRACT

COSTA, Israel Pacheco da. *Herman Dooyeweerd and the construction of the problems of the transcendental critique of theoretical thought* – 111 p. Dissertation (Master's in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, PR, 2023.

The transcendental critique of Herman Dooyeweerd proposes to investigate the structure of theoretical thought itself in order to unveil its foundations. The result of such a critical inquiry is the discovery of the religious nature of the foundations of theoretical thought. In this sense, for Dooyeweerd, the Western philosophical tradition is marked by the dogma of the autonomy of thought, which asserts that theoretical thought is autonomous in relation to religion. Most commentators attribute the development of Dooyeweerd's transcendental critique to the neo-calvinist tradition, of which Dooyeweerd was a self-conscious follower, and to Kant's critical philosophy. However, upon a closer examination of the nuances of transcendental criticism, such an interpretation proves to be incomplete from a philosophical standpoint. Hence, this study proposes to investigate the transcendental criticism by tracing the construction of its problems, considering moments not sufficiently highlighted by the main commentators, namely: that there is a continuity between Dooyeweerd's youthful philosophy of the 1920s and his mature philosophy, which culminates in the transcendental criticism itself, and in this process, Marburg Neo-Kantianism, not Kant, exerts the fundamental influence in establishing the problems of criticism. For this purpose, methodologically, we will follow the following itinerary: in the first chapter, we briefly discuss the life and work of Dooyeweerd and present the basic ideas of the neo-calvinist tradition, followed by considerations on the state of Dooyeweerdian research and the presentation of the dissertation's hypothesis. Next, Marburg Neo-Kantianism is presented. Three specific topics guide our exposition: the Marburgers' conception of philosophy, of science, and their relation to history. In the third chapter, we delve into Dooyeweerd's thought up to 1930, paying special attention to the *Normatieve Rechtsleer* manuscript of 1922, which contains the epistemological problem of Dooyeweerd's early thinking, the solution to which culminates in transcendental criticism itself. Next, we present Dooyeweerd's transcendental critique in its general lines in two moments: first, we elucidate Dooyeweerd's analysis of theoretical thought in its formal structure, revealing the religious nature of the foundations of thought; shortly after, we present the further development of transcendental criticism, especially the articulation of the theory of basic religious motives, which mediate the formal religious presuppositions of thought with the historically determined dimension of culture. At this point, we will see how the transcendental critique of theoretical thought unfolds into a transcendental critique of culture, following a movement similar to that of Neo-Kantian philosophy.

KEY WORDS: Epistemology. Transcendental Critique. Dooyeweerd. Neo-kantianism.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências às obras *A New Critique of Theoretical Thought* e *De Wijsbegeerte der Wetsidee* seguirão a seguinte abreviatura, sempre seguidas do volume e paginação:

NC: *A New Critique of Theoretical Thought*

WdW: *De Wijsbegeerte der Wetsidee*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. ENTRE NEOKANTISMO E NEOCALVINISMO: observações biobibliográficas e <i>status</i> do problema	17
1.1 Neocalvinismo	19
1.1.1 Abraham Kuyper	20
1.1.2 Conclusões sobre influência neocalvinista em Dooyeweerd	26
1.2 A crítica transcendental na obra de Dooyeweerd	28
1.3 O neokantismo no mundo de pensamento de Dooyeweerd	34
2. O NEOKANTISMO DE MARBURGO	36
2.1 Aspectos gerais do movimento Neokantiano	36
2.2. A Escola de Marburgo: da crítica do conhecimento à crítica da cultura ...39	
2.2.1 Ciência	39
2.2.2 Filosofia.....	45
2.2.3 História	52
2.3 À guisa de conclusão: Neokantismo de Marburgo e Dooyeweerd	54
3. A CRÍTICA TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO TEÓRICO DE HERMAN DOOYEWEERD	57
3.1 O problema em <i>Normatieve rechtsleer</i>	57
3.1.1 A diversidade de <i>Gegenstände</i> e intuição	62
3.2 Desenvolvimentos posteriores (1922-1930)	66
3.3 A primeira via de uma crítica transcendental (1931-1936)	75
3.3.1 Ideia de lei como ideia básica transcendental	83
3.3.2 Pluralidade de sínteses, cosmovisão e antítese.....	84
3.4 A segunda via de uma crítica transcendental	86
3.4.1 A crítica transcendental da cultura: um primeiro acesso	88
3.4.2 A crítica transcendental da cultura: os motivos básicos religiosos	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

A ideia moderna de filosofia crítica tem sua origem na filosofia de Immanuel Kant. Seguindo a metáfora de um tribunal (KANT, 2018, p. 5; KrV A XII), o filósofo de Königsberg submete as pretensões da metafísica da tradição ao escrutínio da razão, a fim de averiguar se satisfazem as exigências de direito desta última. Ao fim de tal processo, estaremos em posição de distinguir as posturas crítica e dogmática, isto é, a postura que excede os limites de direito da razão sem uma avaliação prévia de suas exigências e a postura que, de antemão, constrói seu itinerário filosófico autoconsciente dos limites que a razão impõe ao filosofar. Tal intuição está no pano de fundo dos mais diversos projetos críticos posteriores, como a crítica da razão histórica de Wilhelm Dilthey e as críticas do conhecimento de Edmund Husserl e Neokantismo.

A situação não é diferente com a crítica transcendental do pensamento teórico desenvolvida pelo filósofo neerlandês Herman Dooyeweerd. Essa nos é apresentada como uma crítica mais radical do que todas as precedentes, pois coloca no centro de sua inquirição a estrutura do pensamento teórico como tal e sua relação com aquilo que Dooyeweerd acredita ser a mais fundamental dimensão do espírito humano: a religião. Ao não submeterem o próprio pensamento teórico a uma avaliação crítica, mesmo as filosofias supostamente críticas permanecem dogmáticas, visto que somente mediante tal inquirição pode-se chegar à diferenciação entre juízos teóricos científicos e juízos suprateóricos, isto é, juízos que excedem os limites do pensamento teórico, mas são, ao mesmo tempo, seus pressupostos fundamentais. Nesse sentido, a história da filosofia, para Dooyeweerd, é marcada, ainda que de modo bastante variado, pelo dogma da autonomia do pensamento, segundo o qual o pensamento, na esfera da teoria (filosófica ou científica), é soberano e independente de compromissos e pressupostos não teóricos. Com efeito, o traço distintivo da crítica transcendental de Dooyeweerd é a tese de que os juízos suprateóricos são de natureza religiosa, não meramente histórica, econômica, social, linguística etc.

Numa época em que se acreditava que a fé religiosa nada acrescentava ao conhecimento científico e às questões mais relevantes da vida política pública, para Dooyeweerd e a tradição do neocalvinismo tal como concebido por Abraham Kuyper – do qual Dooyeweerd é um autoconsciente continuador –, religião não é uma

dimensão periférica e subjetiva do homem, mas o centro gravitacional de seu próprio ser. Nessa acepção, religião é uma força motriz que orienta o ser humano em todas as suas atividades, incluindo o pensamento teórico, estando o pensador consciente disto ou não. Desse modo, religião é concebida num sentido muito mais abrangente do que o uso comum lhe confere.

De certo modo, todo o criticismo dooyeweerdiano pode ser interpretado como uma junção do espírito crítico e do interesse em reavaliar a relação entre religião e pensamento teórico. Assim, não é nenhuma surpresa que a maioria dos estudos dedicados à crítica transcendental de Dooyeweerd concentre seus esforços nesses aspectos. Devemo-nos questionar, no entanto, se, mediante tal abordagem, é possível alcançar uma compreensão precisa da totalidade da crítica transcendental de Dooyeweerd. De maneira análoga, qual inteligibilidade teria o espírito crítico da filosofia kantiana descrita acima à parte de todos os problemas filosóficos que Kant procurou solucionar, como a fundamentação filosófica da física newtoniana frente à crítica cética de Hume? Se atentarmos ao desenvolvimento da filosofia de Dooyeweerd, constatamos uma imbricação de diversos problemas filosóficos que são irreduzíveis a uma mera referência ao espírito crítico de origem kantiana e neocalvinista, ainda que, de fato, estes sejam elementos presentes na sua filosofia e na crítica transcendental em particular.

À vista disso, a presente dissertação propõe investigar, em linhas gerais e considerando momentos não apreciados pelos principais comentadores, a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico de Dooyeweerd. A tese por nós defendida afirma que há uma relação de continuidade e amadurecimento entre a filosofia juvenil e os problemas filosóficos que Dooyeweerd buscou solucionar nos anos de 1920 e sua obra de maturidade, que tem na crítica transcendental sua coroação. Tendo em vista essa continuidade em seu pensamento, pretendemos demonstrar que o Neokantismo de Marburgo, ao contrário do que a imensa maioria dos intérpretes de Dooyeweerd supõe, exerce uma influência importante no desenvolvimento dos problemas filosóficos que tornam possível o surgimento do criticismo dooyeweerdiano. Para tanto, após uma apresentação da filosofia neokantiana, daremos especial atenção aos escritos de Dooyeweerd anteriores à formulação explícita da crítica transcendental, sobretudo aqueles que correspondem à fase juvenil do autor.

Tendo em vista que Dooyeweerd é um autor pouco conhecido no Brasil e considerando nossa pretensão de examinar a construção dos problemas da crítica transcendental, no primeiro capítulo apresentamos alguns aspectos biobibliográficos relevantes para uma compreensão adequada do ponto de partida da filosofia de Dooyeweerd. Na primeira parte, tratamos da influência e subsequente apropriação filosófica que Dooyeweerd faz do pensamento neocalvinista. Em seguida, discutimos o estado do problema da crítica transcendental de um ponto de vista estritamente bibliográfico, a fim de apresentar a justificação teórica de nossa hipótese.

No segundo capítulo tratamos do Neokantismo de Marburgo. Tendo em mente a complexidade e extensão da obra dos principais autores dessa escola filosófica, um recorte se fez necessário. Assim, o fio condutor da nossa abordagem será os problemas, intuições e conceitos do Neokantismo de Marburgo que nos auxiliarão na compreensão do criticismo dooyeweerdiano. Três pontos serão de especial importância: a concepção marburguesa de filosofia e de ciência e o importante lugar que a história ocupa nelas.

Em seguida, no terceiro capítulo, procedemos à reconstrução do desenvolvimento do problema do criticismo transcendental dooyeweerdiano. Primeiro, oferecemos uma análise de parte do manuscrito *Normatieve rechtsleer: Een kritische-methodologische onderzoeking naar Kelsen's normatieve rechtsbeschouwing* (Teoria normativa do Direito: Uma investigação crítico-metodológica da visão normativa do Direito de Kelsen, doravante NR) de 1922. Nessa obra, Dooyeweerd estabelece o problema filosófico com o qual se ocupará pelos próximos anos. Posteriormente, tratamos do desenvolvimento da filosofia de Dooyeweerd no que concerne à articulação da crítica transcendental de 1922 até 1930. Em seguida, o criticismo transcendental é apresentado. Procuramos demonstrar a solução de Dooyeweerd ao problema estabelecido em NR e como tal solução estabelece o criticismo transcendental propriamente dito. Por fim, tratamos do desenvolvimento do problema da crítica transcendental nos anos seguintes. Nesse contexto, daremos especial importância à teoria dos motivos religiosos básicos que servem de mediação entre os *a priori* religiosos que condicionam a possibilidade do conhecimento teórico e a dimensão historicamente determinada da cultura, que dá o contorno final ao criticismo transcendental, indicando um alinhamento do movimento da filosofia dooyeweerdiana ao da filosofia neokantiana.

Por último, é necessário fazermos considerações sobre algumas escolhas da presente dissertação. Por se tratar de uma obra sistemática e sistêmica, tem-se a sensação de incompletude ao tratar de qualquer um dos elementos temáticos da filosofia de Dooyeweerd isoladamente. Para superar tal deficiência, seria necessário, efetivamente, apresentar toda a filosofia de Dooyeweerd, o que excederia demasiadamente os limites de uma dissertação, motivo pelo qual nossa proposta tem como tarefa principal explicitar os problemas filosóficos, não tanto as nuances de cada área específica eventualmente abordada. Nesse sentido, fizemos uso considerável de notas de rodapé quando julgamos oportuno estender a discussão e direcionar o leitor para as obras em que o tema é tratado com mais detalhes.

1. ENTRE NEOKANTISMO E NEOCALVINISMO: OBSERVAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS E *STATUS* DO PROBLEMA

Não nos propomos, aqui, a escrever uma biografia de Dooyeweerd, tampouco adentrar em discussões pormenorizadas sobre sua vasta obra. O que nos interessa aqui é explicitar alguns pontos relevantes da biografia e bibliografia dooyeweerdiana que nos auxiliarão na compreensão do problema que propomos solucionar na presente dissertação.

Herman Dooyeweerd nasceu em 1884 na cidade de Amsterdã, nos Países Baixos; graduou-se em direito pela Universidade Livre de Amsterdã, onde também realizou seu doutorado e foi professor no curso de direito de 1926 até sua aposentadoria, em 1965. Apesar de sua formação e docência jurídica, a produção de Dooyeweerd é primordialmente filosófica. Entre 1935–36 publicou sua *magnum opus* em 3 volumosos tomos, sob o peculiar título *De Wijsbegeerte der Wetsidee* (A Filosofia da Ideia de Lei, doravante WdW). Tal obra cobre tantos tópicos da filosofia e em tão profundo diálogo com diversos autores (filósofos e cientistas) que um resumo de suas ideias centrais resultaria numa grosseira simplificação. Para os fins deste trabalho, é suficiente mencionar duas características centrais da obra: sua pretensão sistemática e sua orientação teísta. Quanto à primeira característica, nos referimos à pretensão de articular todos os seus elementos temáticos a partir de sua mútua coerência; isto é, cada campo ou domínio tematizado é trabalhado a partir de um quadro teórico mais abrangente¹. Sobre a orientação teísta, Dooyeweerd rejeita a ideia de que teorias pertençam a um âmbito religiosamente neutro, o qual, supostamente, somente pode ser governado pela racionalidade humana. A ideia de autonomia da razão, conforme Dooyeweerd se esforçará em demonstrar com sua crítica transcendental, é ela própria fundamentada em pressupostos religiosos suprateóricos. Consequentemente, em particular em sua ontologia, Dooyeweerd desenvolve uma filosofia que tem como ideia reguladora a fé em Deus como criador de tudo que existe. Veremos com mais detalhes na próxima seção (1.1) a relação de Dooyeweerd com o contexto religioso dos Países Baixos de sua época.

¹ A nosso juízo, não é nenhum exagero afirmar que Dooyeweerd talvez seja o maior filósofo sistemático depois de Hegel. Desse modo, não é surpreendente que a obra de Dooyeweerd não tenha sido muito bem recebida; ambas as tradições analítica e continental da filosofia contemporânea se encaminharam para direções completamente assistemáticas.

Após finalizar seu doutorado em Direito em 1917, Dooyeweerd trabalhou como funcionário público até meados de 1922, ocasião em que ingressa na Fundação Kuyper, instituição ligada ao Partido Antirrevolucionário. Enquanto trabalhava como funcionário público, Dooyeweerd dedicou boa parte de suas horas vagas aos estudos filosóficos, inicialmente concentrando-se na filosofia do direito, de modo que podemos presumir que seu interesse era proporcionar uma base filosófico-conceitual mais robusta às suas ideias e práticas jurídicas. Pouco depois, Dooyeweerd descobriria que somente a partir de um quadro teórico mais abrangente, próprio da sistemática filosófica, seria possível desenvolver uma teoria do direito cientificamente rigorosa. Conforme Dooyeweerd comenta em sua primeira aula como professor de filosofia e enciclopédia do direito na Universidade Livre em 1926², após o estudo de autores como Julius Stahl, Gustav Ratzenhofer, Hugo Krabbe, Rudolf Stammler e Gustav Radbruch, sua mente ficou “desesperadamente confusa” (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 488) ao constatar que cada um desses diferentes juristas concebia o Direito a partir de elementos de outras ciências especiais. Nos casos em questão, a história (Stahl), a dinâmica social (Ratzenhofer), o sentimento psicológico (Krabbe), a forma lógica (Stammler) e os valores (Radbruch) (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 488-493). O problema observado por Dooyeweerd é bastante claro: dado que cada um desses sistemas jusfilosóficos reduz o Direito a outras ciências especiais, o resultado é um “[...] choque entre diferentes campos do conhecimento” (DOOYEWEERD apud VERBURG, p. 492, tradução nossa)³. Nesse sentido, o Direito careceria de uma metodologia própria distinta das outras ciências. Fica claro para Dooyeweerd que somente por meio de uma investigação que parte de um ponto de vista mais abrangente seria possível, por um lado, delimitar o Direito das outras ciências especiais, com respeito aos seus domínios próprios de investigação e

² Apesar de a aula ter ocorrido em 1926, podemos situar o período a que Dooyeweerd se refere entre 1917–1922. Em carta ao Ministro da Defesa e ao secretário da Fundação Kuyper em 1922, Dooyeweerd diz que “Após complementar meu doutorado em 1917, tenho dedicado meu tempo livre inteiramente aos estudos da metodologia e filosofia do Direito” (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 40, tradução nossa). Além disso, entre os anos de 1922–23 Dooyeweerd produziu uma série de manuscritos que, em sua forma completa, nunca foi publicada, na qual os autores mencionados são amplamente discutidos. Cf. Henderson (1998, p. 39, 51-87).

³ No original: “[...] clash between different fields of knowledge”.

métodos, e, por outro, compreender a coerência entre todas as ciências⁴. Essa tarefa é própria da filosofia enquanto uma disciplina de totalidade.

1.1 Neocalvinismo

Infelizmente, até o presente momento não dispomos de uma biografia de Dooyeweerd propriamente dita. Desse modo, não temos informações detalhadas no que concerne à sua infância e vida pessoal⁵. Sabemos que Dooyeweerd cresceu em uma casa protestante de tradição calvinista e permaneceria convicto na fé cristã reformada até o fim de sua vida. Diferentemente de muitos outros filósofos, Dooyeweerd nunca experienciou uma crise de fé. Em sua última entrevista concedida⁶, Dooyeweerd menciona que seu pai era um fervoroso seguidor de Abraham Kuyper e sua mãe, que provinha de uma tradição reformada distinta, com uma fé mais mística (VAN DUNNÉ et al. 1977, p. 38). Ademais, é importante mencionar que Dooyeweerd cursou o primário e o ginásio em escolas que eram fortemente influenciadas por Kuyper⁷, pois ambas eram ligadas à igreja reformada holandesa de Kuyper. Nesse sentido, podemos presumir, ainda que sem registros ratificadores, que Dooyeweerd recebeu uma influência neocalvinista kuyperiana relevante de seu pai, de sua educação e de todo o contexto cultural e religioso dos Países Baixos daquela época, embora seja difícil precisar de que forma tal influência foi levada a efeito durante esse período em específico.

O neocalvinismo foi um movimento cultural-teológico que emergiu nos Países Baixos em meados do século XIX como uma resposta particular ao modernismo e suas vertentes (MOREIRA, 2020, p. 28). O pai intelectual do

⁴ É evidente que o Direito tem relações com outras ciências especiais, basta lembrarmos que a ciência jurídica utiliza conceitos que, em seu núcleo de sentido original, advêm de outras ciências especiais, como a causalidade, que provém da ciência natural. O uso do conceito de causalidade na ciência jurídica não tem o sentido original de relação de energia, mas retributivo, que, para Dooyeweerd, é o núcleo de sentido do aspecto jurídico da realidade. Segundo Dooyeweerd, aqui estamos diante de um caso de “analogia”, em que constatamos uma relação entre dois aspectos da realidade. Em sua sistemática, Dooyeweerd articula os diversos “momentos analógicos” que dão origem aos conceitos básicos das disciplinas científicas particulares. Sobre o uso científico da analogia na filosofia de Dooyeweerd, ver Dooyeweerd, NC II p. 163-180 e *The analogical Concepts*. Grand Rapids: Paideia Press, 2022; sobre o conceito de causalidade na ciência jurídica, ver Dooyeweerd, *The modal structure of jurial causality*, In: *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy*. Ontário: Paideia Press, 2023, p. 39-70.

⁵ Até o presente momento, o melhor recurso que temos à disposição é a valiosa biografia intelectual de Dooyeweerd escrita por Marcel Verburg (2015).

⁶ Cf. VAN DUNNÉ, J. M. BOELES, P., VAN VOSS, A. J. Heerma. (1977). Há uma tradução para o inglês realizada por Glenn Friesen, disponível em: <https://jgfriesen.files.wordpress.com/2016/12/interview.pdf>. Acesso: 23/11/2022 às 09:19.

⁷ Cf. Verburg (2015, p. 4-5) e Ive (2022, p. 2).

neocalvinismo foi o historiador e aristocrata neerlandês Guillaume Groen van Prinsterer. Apesar de não possuir uma obra vasta como Kuyper e Dooyeweerd, a importância de Prinsterer não deve ser subestimada. Em primeiro lugar, Prinsterer foi o primeiro a introduzir, de modo filosoficamente consistente com a tradição calvinista, o pensamento antirrevolucionário nos Países Baixos, que posteriormente resultaria na criação do Partido Antirrevolucionário por Kuyper em 1879, instituição da qual Dooyeweerd também foi próximo durante quase toda sua carreira acadêmica e até mesmo profissional. Em segundo lugar, Prinsterer, na obra *Ongeloof en revolutie* (Incredulidade e Revolução), estabelece em certo sentido a *denkform* (forma de pensamento) neocalvinista.

A intuição básica de Prinsterer nessa obra é a de que o espírito revolucionário dominante na Europa de seu tempo (sendo a Revolução Francesa o seu ápice) tem seu fundamento não nos problemas sociais, econômicos e políticos da época, como se supõe, mas no espírito da incredulidade (PRINSTERER, 2018, p. 84). A mente revolucionária moderna emerge da nova religião da humanidade, em que o Deus da revelação é substituído pelo deus da razão (PRINSTERER, 2018, p. 85). Ao interpretar o homem moderno secular como religiosamente orientado⁸ e notar que existe uma tensão irreconciliável⁹ entre a postura cristã histórica e a moderno-revolucionária, Prinsterer fornece o tom fundamental a que Kuyper e Dooyeweerd darão continuidade.

1.1.1 Abraham Kuyper

Se Dooyeweerd é considerado o maior expoente do neocalvinismo em termos de rigor filosófico sistemático, Kuyper é indiscutivelmente a figura mais

⁸ Quando Prinsterer fala do ateísmo do homem moderno, ou das consequências ateístas do espírito revolucionário (cf. PRINSTERER, 2018, p. 4, 84-85, 96), ele evidentemente se refere à rejeição do Deus revelado nas Escrituras e confessado pela igreja, o que não significa uma ausência de orientação do espírito humano a um fundamento divino último. Nesse caso, conforme já mencionado, o homem que é erguido ao trono de soberano e legislador da realidade.

⁹ Essa tensão irreconciliável será chamada por Kuyper de antítese e terá lugar de relevo em sua obra e na de Dooyeweerd. Antítese se refere “à oposição espiritual fundamental entre o Reino de Deus e o reino das trevas” (WOLTERS, 2018, p. 249). É necessária bastante cautela para não interpretar o conceito de antítese equivocadamente, como se significasse alguma espécie de fideísmo exclusivista primitivo. A ideia de antítese na compreensão neocalvinista simplesmente aponta para a realidade religiosa na qual o ser humano responde, no ponto último e mais íntimo de sua existência, à ação do Espírito Santo com o “sim!”, em completa sujeição, ou com o “não!”, em completa apostasia. Em ambos os casos, o ser humano em todas as suas dimensões é religiosamente orientado. Apesar de o conceito de antítese não se circunscrever à esfera daqueles a serem extensamente examinados no presente estudo, podemos dizer que está no pano de fundo de alguns conceitos que trabalharemos, ainda que não explicitado. Sobre o conceito de antítese em Kuyper, ver Moreira (2020, p. 223-242).

influyente. Sua influência não é notável somente nos Países Baixos, mas estende-se a outros continentes e regiões (principalmente a América do Norte) e a diversas áreas da cultura, como a política, religião, arte, educação etc. Isso não significa que Kuyper não disponha de uma obra vasta nem tenha abordado diversos tópicos das diferentes ciências e áreas do conhecimento humano; contudo, conforme observa Craig Bartholomew (2017, p. 106, tradução nossa)¹⁰, “[...] Kuyper foi um acadêmico brilhante e certamente capaz de pensamento sistemático preciso. No entanto, enquanto intelectual público, foi muito menos preciso no uso de seus conceitos”, evidenciando o caráter assistemático dos seus escritos, que variam entre os teores devocional, acadêmico e prático.

Há diversos conceitos e intuições no *corpus* kuyperiano de importância significativa para o neocalvinismo em geral e para Dooyeweerd em particular. Considerando os propósitos do nosso estudo, trataremos apenas de dois, a saber: os conceitos de cosmovisão e de ordem criacional.

É no conceito de cosmovisão¹¹ que Kuyper encontra a expressão teórica mais adequada para traduzir a intuição básica estabelecida por Prinsterer¹². A tensão entre a postura revolucionário-moderna e a cristã passa a ser interpretada como a irreduzibilidade entre duas cosmovisões distintas. Kuyper menciona algumas cosmovisões estabelecidas no mundo: o Paganismo, o Islamismo, o Romanismo, o

¹⁰ No original: “[...] Kuyper was a brilliant scholar and certainly capable of rigorous and precise systematic thought. However, as public intellectual he was far less precise with his concepts.”

¹¹ Cremos ser desnecessário uma explanação detalhada sobre o conceito de cosmovisão; trata-se de um termo bastante conhecido até mesmo em ambientes não acadêmicos, e que, a despeito das críticas que recebeu ao longo da história e da variedade de formulações realizadas por diferentes filósofos, tem seu sentido primitivo bastante claro. Ferrater Mora (2004, p. 2029) oferece uma definição bastante abrangente e intuitiva de cosmovisão: “A visão de mundo se refere a um conjunto de intuições mediante as quais se tem um saber, na maioria das vezes não teórico, do mundo e da vida em sua totalidade. Estão implícitos nessa totalidade, de um lado, a estrutura do mundo, que não se deve entender como a questão de sua composição material, mas a questão da forma da realidade – mecânica, orgânica, racional, irracional – e, de outro, seu sentido, problema que comporta um saber da finalidade do mundo e, com ele, um saber da finalidade da história”. Um estudo realizado por David Naugle (2017), recentemente traduzido ao português, oferece um panorama do conceito de cosmovisão na história da filosofia e seu uso nas ciências.

¹² É importante mencionar que Kuyper, em suas famosas *Stone Lectures*, realizadas no Seminário de Princeton, em 1898, nos Estados Unidos, opta por traduzir o termo alemão *Weltanschauung* por *Life System* (sistema de vida) ao invés da opção mais comum *Worldview* (cosmovisão ou visão de mundo), em virtude de uma possível confusão semântica com o uso nas ciências naturais (cf. KUYPER, 2014, p. 19). Contudo, considerando que o próprio Kuyper usa o equivalente neerlandês *wereldbeschouwingen* para traduzir o alemão *Weltanschauung*, o qual em uma tradução mais literal seria cosmovisão ou visão de mundo, os principais comentadores e neocalvinistas em geral optam pelo termo cosmovisão (*worldview*).

Modernismo e o Calvinismo. Enquanto as quatro primeiras já eram, em certa medida, pacificamente admitidas como cosmovisões à época de Kuyper, o autor argumentava que o Calvinismo também oferecia os elementos necessários para ser considerado uma cosmovisão¹³ e, no seu entender, a cosmovisão cristã mais biblicamente consistente para fazer frente ao Modernismo na batalha cultural no Ocidente.

Peculiar à concepção kuyperiana de cosmovisão é a compreensão de que toda cosmovisão é religiosamente fundamentada. Ora, se a cosmovisão é um conjunto de suposições que funciona como lentes para se compreender o mundo em sua totalidade e orientar ações práticas, ela deve se fundamentar no ponto mais íntimo e último da consciência e da existência do ser humano, que, segundo Kuyper, é o “coração” (KUYPER, 2014, p. 28-29). Aqui “coração” não é entendido como o órgão ou centro de sentimentos, mas sim segundo o sentido bíblico do termo (cf. Pv. 4.23); isto é, refere-se à “centralidade radical da existência humana a partir da qual emanam não somente a emoção, mas sabedoria, desejo, vontade, espiritualidade e intelecto” (MOREIRA, 2020, p. 68)¹⁴. Por conseguinte, seguindo o ensinamento de Calvino de que Deus incutiu no homem a “semente da religião” (*semen religionis* – Inst. I. 4. 1) (KUYPER, 2014, p. 56), a inclinação fundamental do coração humano é em direção a Deus ou a um ídolo¹⁵.

A despeito das cosmovisões influenciarem todo o espectro da cultura humana, Kuyper possui o mérito singular de haver dado atenção à influência das cosmovisões nas teorias científicas (NAUGLE, 2017, p. 52). Para Kuyper, a fé em um fundamento último é condição de possibilidade do pensamento científico.

Toda ciência num certo grau parte *da fé*, e ao contrário, a fé que não leva à ciência é fé equivocada ou superstição, mas não é fé real genuína. Toda ciência pressupõe fé em si, em nossa autoconsciência; pressupõe fé no trabalho acurado de nossos sentidos; pressupõe fé na correção das leis do

¹³ Posteriormente, muitos estudiosos (Max Weber, por exemplo) dariam especial atenção ao calvinismo como uma força cultural relevante na construção de determinados elementos do mundo moderno e contemporâneo. No entanto, devemos nos atentar ao fato que, nos tempos de Kuyper, o calvinismo não era considerado muito mais do que um sistema teológico e orientador de denominações e confissões advindas da reforma protestante (cf. KUYPER, 2014, p. 17-24), motivo pelo qual Kuyper não hesita em demonstrar o caráter abrangente e rigoroso que o Calvinismo fornece como uma cosmovisão ou sistema de vida nas *Stone Lectures*.

¹⁴ Para Dooyeweerd em particular, a descoberta kuyperiana do significado bíblico de coração como ponto religioso de unidade do ser humano representou uma completa “reviravolta no seu pensamento” (NC I, p. v).

¹⁵ Cf. Kuyper (2014, p. 31-34).

pensamento; pressupõe fé na vida; e especialmente pressupõe fé nos princípios dos quais nós procedemos; o que significa que todos estes axiomas indispensáveis, necessários a uma investigação científica produtiva, não vêm a nós pela prova mas são estabelecidos em nosso julgamento por nossa concepção interior e dados *com nossa autoconsciência*. (KUYPER, 2014, p. 137-138, grifo do autor)

Em outro texto, Kuyper profere semelhante declaração:

Não é como se o conhecimento dos outros dependesse da certeza intelectual e o nosso apenas da fé. Pois todo conhecimento provém da fé, seja ela de qual tipo for. Você se apoia em Deus, você procede de seu próprio ego, ou se mantém fiel ao seu ideal. A pessoa que não acredita [em um fundamento último] não existe. No mínimo, aquele que não tem nada firme diante de si não conseguiria encontrar um ponto de partida para o seu pensamento. E como poderia alguém, cujo pensamento não dispõe de um ponto de partida, investigar algo cientificamente? (KUYPER, 1998, p. 486, tradução nossa)¹⁶.

O sentido de fé utilizado por Kuyper nos textos acima parece ser de natureza ontológica e epistemológica. Ontológica, no sentido de ser uma dimensão estrutural do ser humano como tal, e epistemológica, no sentido de ser inextirpável da prática e da cognição científicas¹⁷.

Uma vez que, de acordo com Kuyper, a crença religiosa é condição de possibilidade da própria ciência, podemos, com efeito, compreender melhor a origem dos desacordos fundamentais nas ciências e filosofia. Em muitos casos, o antagonismo entre as diferentes escolas científicas e filosóficas reside na dimensão dos princípios religiosos subjacentes às teorias. Por conseguinte, duas coisas decorrem dessa ideia: 1) os cristãos não deveriam sentir-se intimidados ao adentrar na esfera científica e devem manter-se firmes no seu ponto de partida teísta; 2) uma vez diante de perspectivas distintas, o cristão deve atentar-se aos princípios

¹⁶ No original: "Not as if the knowledge of others rests on intellectual certainty and ours only on faith. For all knowledge proceeds from faith of whatever kind. You lean on God, you proceed from your own ego, or you hold fast to your ideal. The person who does not believe does not exist. At the very least, one who had nothing standing immediately firm before him could not find a point for his thinking to even begin. And how could someone whose thinking lacked a starting point ever investigate something scientifically?"

¹⁷ De certo modo, ao enfatizar o papel das crenças como condição de possibilidade da própria ciência, Kuyper antecipa a postura de importantes filósofos da ciência do século XX, como Michael Polanyi. Sobre isso, ver, Michael Polanyi, *Conhecimento Pessoal: Por uma filosofia pós-crítica*. MIT Portugal: Inovatec. 2013 e Naugle (2017, capítulos 7 e 8).

subjacentes das perspectivas em questão. Como veremos mais à frente, essa concepção kuyperiana exercerá influência decisiva em Dooyeweerd.

Até agora lidamos com o conceito de cosmovisão em Kuyper de modo puramente formal. Em outras palavras, ainda não foi explicitado o conteúdo positivo da cosmovisão calvinista proposta por Kuyper. O mais importante e conhecido elemento da cosmovisão calvinista é o de ordem criacional, particularmente expressa no conceito de soberania das esferas (*soevereiniteit in eigen kring*).

A tradição neocalvinista, seguindo as ideias teológicas de João Calvino, concebe o mundo como criado e ordenado, isto é, inteiramente dependente de Deus como seu criador e mantenedor – embora não haja confusão entre seu Ser e sua criação¹⁸. Kuyper utiliza frequentemente os termos “lei” e “ordenanças” para exprimir a ideia de ordem criacional.

O que então o Calvinismo quer dizer por sua fé nas ordenanças de Deus? Nada menos que a convicção firmemente enraizada de que toda vida tem estado primeiro nos pensamentos de Deus antes de vir a ser realizada na criação. Por isso, toda vida criada necessariamente traz em si mesma uma lei para sua existência, instituída pelo próprio Deus. Não há vida na natureza exterior a nós sem tais ordenanças divinas, – ordenanças que são chamadas de leis da natureza – um termo que estamos dispostos a aceitar, desde que entendamos com isso, não as leis que se originam da natureza, mas as leis impostas sobre a natureza. (KUYPER, 2014, p. 78, grifo do autor)

Mais à frente, no mesmo texto, Kuyper continua:

Mas se vocês prosseguem agora para o decreto de Deus, o que mais a predestinação de Deus significa senão a certeza de que a existência e o curso de todas as coisas, i.e., de todo o cosmos, em vez de ser um brinquedo do capricho ou do acaso, obedece à lei e à ordem, e que existe ali uma vontade firme que põe em prática seus desígnios na natureza e na História? Então, vocês não concordam comigo que isto força sobre nossas mentes a concepção indissolúvel de uma unidade toda compreensível, e a aceitação de um princípio pelo qual tudo é governado? Força sobre nós o reconhecimento de algo que é geral, escondido e, todavia, expresso naquilo

¹⁸ Devemos atentarmos ao fato que (re)afirmar a ideia cristã de criação era fundamental para Kuyper, considerando que ideias panteístas ainda tinham lugar bastante influente no cenário intelectual de sua época. Cf. Kuyper. *A destruição das fronteiras no panteísmo*. Parte I e II. In: *Em toda extensão do cosmos*. Moraes & Sabino (orgs.). Brasília: Monergismo. 2017.

que é especial. Além disso, força sobre nós a confissão de que deve haver estabilidade e regularidade governando sobre tudo. (KUYPER, 2014, p. 121)

Lei, nesse contexto, refere-se à realidade básica do cosmos enquanto estruturado e ordenado por Deus. Por um lado, possui o mesmo sentido do uso teológico tradicional, como expresso nos termos “lei natural” (*lex naturalis*) e “lei eterna” (*lex aeterna*); por outro, significa o paradigma da ciência natural moderna das relações (matematicamente representáveis) de legalidade existente na natureza¹⁹. A intuição básica, no entanto, é bastante clara: tudo aquilo que existe é criado e mantido por Deus.

Estreitamente relacionada à ideia de ordem criacional e lei está a teoria de soberania das esferas. Trata-se de uma das mais significativas contribuições da tradição neocalvinista ao pensamento em geral. A despeito de Kuyper não ser o primeiro proponente dessa teoria (BARTHOLOMEW, 2017, p. 131), é sob sua pena que o conceito será tematizado de forma explícita e elevado a um princípio regulador indispensável da cosmovisão calvinista²⁰. Soberania das esferas, para Kuyper, remete ao fato de que na diversidade de esferas da existência humana há correspondentemente leis fixas para sua existência que demarcam sua soberania (KUYPER, 1998, p. 467). O termo “esfera” diz respeito às dimensões e atividades humanas, como a arte, a ciência e outras áreas da cultura, mas também às instituições sociais, como a família, o Estado, a universidade²¹ etc. Para Kuyper, apesar de organicamente relacionadas na vida concreta, cada uma dessas esferas possui uma lei própria estabelecida por Deus, que lhes confere autonomia e soberania em relação a todas as outras.

O princípio de soberania das esferas articulado por Kuyper propõe uma ontologia social pluralista, contrapondo-se fundamentalmente a qualquer visão totalizante da sociedade e cultura²². Nesse sentido, o Estado possui uma esfera de competência própria e, por conseguinte, deve respeitar a soberania das outras

¹⁹ Veremos, em tempo oportuno, que o conceito de lei residirá no centro do pensamento de Dooyeweerd.

²⁰ Não sem motivo, Kuyper escolheu a soberania das esferas como título do discurso público de inauguração da Universidade Livre em 1880. Cf. Kuyper (1998, p. 461-490).

²¹ Cf. Kuyper (1998, p. 467 e 2014, p. 102-103).

²² A respeito da ontologia social pluralista de Kuyper, cf. Bartholomew (2017, p. 131-160), Moreira (2020, p. 137-178) e Koysis (2014, p. 279).

instituições. De igual modo, a igreja não deve controlar a universidade ou adentrar na esfera de competência do Estado. A autoridade e soberania de todas essas esferas não advêm de nenhuma outra, mas do próprio criador. Cada uma serve a um propósito na criação e na vida cultural.

1.1.2 Conclusões sobre a influência neocalvinista em Dooyeweerd

Antes de prosseguirmos no tratamento de outros tópicos, é conveniente que façamos um resumo dos conceitos e ideias neocalvinistas expostos acima que influenciarão a filosofia de Dooyeweerd, em particular sua crítica transcendental:

- 1) O mundo que nós experienciamos é ordenado e estruturado. Essa ordem, por sua vez, é estabelecida por Deus e dEle dependente, ao passo que ontologicamente distinta do seu Ser divino. O conceito de lei traduz a unidade da ordem cósmica criada e mantida por Deus, enquanto o conceito de soberania das esferas traduz a diversidade mutuamente irreduzível de leis no cosmos.
- 2) Sendo ordenado e estruturado, o mundo é o mesmo para todos os seres humanos, mas o acesso que temos a ele é sempre mediado por uma cosmovisão que, por seu turno, é sempre religiosamente fundamentada e orientada.
- 3) O caráter religioso da cosmovisão advém da natureza religiosa do ser humano. Em seu coração – o ponto de unidade da existência e consciência humana –, o homem se relaciona com Deus ou com o ídolo. Nessas duas direções contrárias residem o espírito da obediência e regeneração e o espírito da apostasia e incredulidade, posicionados em contínua antítese.
- 4) Tanto nas ciências quanto na filosofia, subjacente a toda teoria encontra-se uma cosmovisão. Portanto, o cristão não deve sentir-se intimidado ao adentrar no ambiente científico, mas deve manter-se firme nos seus pressupostos. É nesse sentido que devemos compreender os irreconciliáveis desacordos na ciência e filosofia.
- 5) O calvinismo, mais do que um sistema teológico e confessional, fornece uma completa cosmovisão consistente com a revelação bíblica.

Além disso, é necessário, ainda, fazer alguns comentários sobre certos pontos que frequentemente passam despercebidos a muitos comentadores.

Como vimos anteriormente, Dooyeweerd cresceu em um ambiente dominado pela renovação espiritual liderada por Kuyper. Disso não se segue, necessariamente, que podemos precisar a forma concreta que a influência neocalvinista exerceu no desenvolvimento de Dooyeweerd em seus anos de formação. Sabemos que Dooyeweerd estudou minuciosamente os escritos de Kuyper somente após o ingresso na Fundação Kuyper em outubro de 1922 (VERBURG, 2015, p. 66), de modo que todos os conceitos elencados acima irão aparecer de modo concreto e explícito nos escritos de Dooyeweerd apenas a partir de 1922. Se considerarmos que, à época do seu ingresso na Fundação Kuyper, Dooyeweerd já havia desenvolvido certas concepções filosóficas que tomaram forma – ainda que rudimentar – em alguns manuscritos que não foram publicados em sua integralidade, é perfeitamente justificável que procuremos outras fontes de influência no pensamento inicial de Dooyeweerd que possuam a mesma (senão maior) significância que o neocalvinismo. Esses manuscritos não publicados são: o já mencionado *Normatieve rechtsleer*²³ e os *Een methodologische inleiding in de geschiedenis der rechtsphilosophie in het begin der XXe eeuw* (Uma introdução metodológica à história da filosofia do direito no começo do século XX) e *De Badensche School* (A Escola de Baden)²⁴.

Dentre os pontos elencados acima, os conceitos de ordem criacional (1), cosmovisão (2) e especificamente do calvinismo como uma cosmovisão distinta (5) são os que podemos constatar, com certa firmeza, que estão presentes no pensamento de Dooyeweerd anterior a 1922. Conforme veremos mais à frente, a crença em Deus como criador e ordenador do cosmos é basilar no pensamento filosófico de Dooyeweerd desde o começo de suas reflexões. No que diz respeito aos outros dois pontos, é bastante provável que já permeassem as reflexões de

²³ Esse manuscrito foi posteriormente mimeografado com intenção de ser publicado. Cf. Tol (2010, p. 291).

²⁴ Conforme já mencionado, esses artigos não foram publicados em sua integralidade. Contudo, estudiosos desse período sugerem que Dooyeweerd utilizou diversas partes em publicações subsequentes. Algumas partes comentadas desses manuscritos estão reproduzidas em Verburg (2015, p. 22-33), Henderson (1998, p. 39, 51-87), Friesen (2016, p. 113-155) e Tol (2010, p. 290-308).

Dooyeweerd antes mesmo do apontamento como vice-diretor da fundação Kuyper. No artigo *Een methodologische inleiding*, discutindo sobre a crítica imanente, Dooyeweerd diz:

Ora, não nego nem por um instante que um ponto de partida epistemológico é guiado por uma visão da vida e que a veracidade dessa visão da vida não pode ser provada de maneira lógica (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 23, tradução nossa)²⁵.

Em outro texto não publicado, *Rooms-katholieke em Anti-revolutionaire Staatskunde* (Teoria Política Católica Romana e Antirrevolucionária)²⁶, que data de 1923, Dooyeweerd começa o artigo utilizando o conceito de visão de mundo e da vida (*wereld- en levensbeschouwing*), ou cosmovisão, como hipótese para explicar os desacordos e diversidades de escolas nas ciências e filosofia. Nos próximos anos, Dooyeweerd reinterpretará o conceito de cosmovisão, em particular o seu uso no controle que exerce na produção de teorias científicas e filosóficas. O filósofo neerlandês aplica sua nova compreensão do conceito cosmovisão na leitura da história do pensamento medieval e moderno em uma série de artigos publicada entre 1924 e 1927, denominada *In den strijd om een Christelijke staatkunde. Proeve van een fundeering der Calvinistische levens- en wereldbeschouwing in hare wetsidee* (A luta por uma teoria política cristã: um estudo sobre a fundação da cosmovisão calvinista em sua ideia de lei)²⁷.

1.2 A crítica transcendental na obra de Dooyeweerd

Sem adentrar na exposição concreta da crítica transcendental dooyeweerdiana, a primeira coisa que devemos levar em consideração é o fato de que somente em 1938, no artigo *De niet-theoretische voor-oordeelen in de wetenschap: Critiek op een oncritische critiek* (As pressuposições não teóricas na ciência: crítica de uma crítica acrítica), a ideia de uma crítica transcendental irá

²⁵ No original da tradução para o inglês reproduzida em Verburg: “Now, I do not deny for a moment that an epistemological starting point is driven by one’s view of life, and that the correctness of that view of life cannot be proven in a logical manner”.

²⁶ Excertos reproduzidos em Verburg (2015, p. 44-60). Segundo ele, a datação mais provável do referido artigo é fevereiro de 1923 (VERBURG, 2015, p. 43).

²⁷ Os artigos em questão foram reunidos em um único volume das obras selecionadas de Dooyeweerd em inglês. Cf. *The Struggle for a Christian Politics*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2008.

aparecer na obra de Dooyeweerd, tematicamente, pela primeira vez. Explicitamente, no artigo *De transcendentale critiek van het wijsgeerig 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), de 1936. Desse ponto em diante, a articulação e aprimoramento dos argumentos da crítica transcendental do pensamento teórico serão os pontos de maior atenção de Dooyeweerd, não somente em livros, mas em artigos, cursos e palestras²⁸.

Ora, se considerarmos que à época do aparecimento da crítica transcendental nos escritos de Dooyeweerd sua filosofia já havia alcançado certa maturidade, tendo em vista a publicação de sua obra magna *WdW*, o problema torna-se bastante claro: qual a relação entre a crítica transcendental e toda a filosofia de Dooyeweerd desenvolvida até então?

A postura do próprio Dooyeweerd não demonstra qualquer sinal de ruptura no seu pensamento ou mesmo uma mudança de problema filosófico. No prefácio do primeiro volume do livro *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* (Reforma e Escolástica na Filosofia) publicado em 1949, Dooyeweerd diz que *WdW* já continha de modo rudimentar uma crítica transcendental (DOOYEWEERD, 2012 p. 23). Isso fica ainda mais evidente com a publicação da tradução para o inglês – que também é uma segunda edição de *WdW* –, *A New Critique of Theoretical Thought* (Uma Nova Crítica do Pensamento Teórico, doravante NC), na qual Dooyeweerd mantém a primeira parte do *prolegomena* de *WdW* I, mas agora sob o título A primeira via de uma crítica transcendental do pensamento filosófico (*The first way of a transcendental critique of philosophic thought*). Em suma: para o próprio Dooyeweerd, não parece haver qualquer mudança em termos de problemas e concepção filosófica entre o seu trabalho anterior a 1938 e o posterior.

Entre os comentadores, há aqueles que defendem que, num sentido abrangente, toda a obra de Dooyeweerd pode ser considerada um criticismo

²⁸ Interessante observar que a apresentação da crítica transcendental não é consistente em todos os trabalhos de Dooyeweerd. Não somente os argumentos passaram por pequenas transformações ao longo dos anos, mas a própria forma dos escritos varia, provavelmente de acordo com o público-alvo. Um panorama da evolução da crítica transcendental a partir de 1938, bem como os escritos mais significativos, encontram-se em Choi (2006, p. 59-100) e Brümmer (1961, p. 197-207).

transcendental²⁹ e outros que propõem interpretar somente as formulações posteriores a 1939 como crítica transcendental estrita³⁰. O desacordo reside justamente na compreensão do que significa a crítica transcendental dentro do projeto filosófico de Dooyeweerd.

As abordagens da maioria dos intérpretes de Dooyeweerd podem ser divididas, em última análise, em duas orientações: a sistemática³¹ e a que chamaremos de intelectual-biográfica³². Comum a ambas é a falta de tematização da crítica transcendental à luz dos problemas filosóficos internos ao desenvolvimento da obra de Dooyeweerd. Pode ser argumentado que a perspectiva sistemática não se propõe a investigar uma teoria filosófica ao traçar seus problemas e soluções, o que seria próprio da perspectiva histórica. Isso, no entanto, é um grave equívoco. Analisar o teor explanatório e averiguar possíveis apropriações de uma teoria filosófica somente é possível, uma vez que se propõe uma abordagem filosoficamente rigorosa, no horizonte de problemas e soluções bem definidos. Do contrário, corre-se o risco de oferecer interpretações desarrazoadas ou mesmo anacrônicas. As abordagens sistemática e histórica não devem ser concebidas em completo isolamento, dado que são complementares.

Quanto à abordagem intelectual-biográfica, que seria equivalente à abordagem histórica, há uma demasiada ênfase na relação de continuidade entre o neocalvinismo kuyperiano e Dooyeweerd e nas pretensões pessoais de Dooyeweerd

²⁹ Cf. Brümmer (1961, p. 43), (Choi, 2006, p. 61), Geertsema (2021, pp. 113-115).

³⁰ Cf. Hommes (1982, p. 16), Verburg (2015, p. 278).

³¹ Essa abordagem consiste na análise do êxito ou fracasso da crítica transcendental, no que concerne à sua pretensão, e possíveis apropriações e comparações dessa parte da filosofia de Dooyeweerd. Tal orientação dos estudos é mais comum nos comentadores que fazem parte da mesma tradição filosófica que Dooyeweerd. Alguns exemplos são Clouser (2009 e 2022), Geertsema (2021, p. 111-142), Zuidervaart (2004) e Hoogland (1994).

³² Com “intelectual-biográfico” nos referimos à ênfase dada aos motivos pessoais de Dooyeweerd que o suscitaram a desenvolver a crítica transcendental. Sendo um filósofo explicitamente cristão, Dooyeweerd enfrentou relativa oposição no diálogo com pensadores que acreditavam ser a empresa teórica um âmbito religiosamente neutro, e, por conseguinte, rigorosamente atacavam seu ponto de partida cristão como um exemplo de fideísmo e dogmatismo. Assim, de acordo com essa leitura de Dooyeweerd, a crítica transcendental teria como objetivo a) tornar o diálogo filosófico possível, conforme todo pressuposto do pensamento é desvelado; b) legitimar o seu ponto de partida cristão como um dentre tantos outros; c) demonstrar que, na realidade, o postulado da neutralidade é o efetivamente dogmático, visto que aqueles que o defendem não são conscientes de suas próprias orientações religiosas. Exemplos de estudos que seguem essa abordagem são Conradie (1960), Brümmer (1961) e Choi (2006). É inegável a importância que o aspecto “intelectual-biográfico” possui no desenvolvimento filosófico de um autor, mas se considerarmos que o objeto da interpretação filosófica é a compreensão de um problema e suas soluções em determinado autor (PORTA, 2007, p. 25-28), essa perspectiva será sempre parcial.

com a articulação da crítica. Em primeiro lugar, como pode ser constatado no presente trabalho, reconhecemos o lugar central que o neocalvinismo kuyperiano possui na obra filosófica de Dooyeweerd. Por outro lado, também reconhecemos que a simples referência aos conceitos e intuições herdados da tradição kuyperiana é insuficiente para uma compreensão adequada não somente da crítica transcendental, mas de toda a filosofia de Dooyeweerd.

Começo com algumas advertências sobre o porquê de Dooyeweerd ter pensado que tal crítica era possível. A principal base para essa convicção reside no ensino das Escrituras. Dooyeweerd seguiu os reformadores na compreensão das escrituras que transmite que os seres humanos são intrinsecamente religiosos. Assim, ele sustentou que todos os humanos, consciente ou inconscientemente, consideram uma coisa ou outra como divina, e que a divindade em que acreditam é ou o verdadeiro Deus ou um falso deus-substituto. Na sequência da exposição de Calvino sobre Romanos 1, ele compreendeu, portanto, que todas as teorias que atribuíam divindade a qualquer parte ou aspecto do cosmos resultavam da queda. Ao refletir a crença em alguma falsa divindade, o conteúdo de tais teorias é o resultado de transformar “a verdade sobre Deus numa mentira”. Elas identificam aquilo de que o cosmos depende, substituindo Deus por algo que Deus criou (CLOUSER, 2009, p. 23, tradução nossa)³³.

Com efeito, parece que Dooyeweerd tinha duas coisas em mente quando usou o termo “crítica transcendental”. Em primeiro lugar, ele quis dizer a análise crítica da atitude teórica do pensamento para mostrar que este, devido à sua natureza estrutural, não pode ser religiosamente neutro. Mas também tinha em mente a questão mais antiga de um elo interno entre o pensamento teórico e fé religiosa. O objetivo de sua filosofia sempre foi demonstrar como o ponto de partida religioso controla o pensamento filosófico e científico. [...] Quando a análise crítica do pensamento teórico foi desenvolvida, isso se tornou a justificação filosófica de seu esforço e, como tal, a entrada para toda sua filosofia. (GEERTSEMA, 2021, p. 113-114, tradução nossa).³⁴

³³ No original: “I begin with some reminders of why Dooyeweerd thought such a critique possible. The main basis for that conviction lies in the teaching of scripture. Dooyeweerd followed the Reformers in understanding scripture to convey that humans are innately religious. So he held that all humans consciously or unconsciously regard something or other as divine, and that the divinity they believe in is either the true God or a false God-surrogate. Following Calvin’s exposition of Romans 1, he therefore understood every theory that regards any part or aspect of the cosmos as divine to be a result of the Fall. By reflecting belief in some false divinity, the contents of such theories are the results of turning ‘the truth about God into a lie’. They identify what the cosmos depends on by replacing God with something God created”.

³⁴ No original: “In fact it seems that Dooyeweerd had two things in mind When he used the term ‘transcendental critique’. Primarily he meant the critical analysis of the theoretical attitude of thought to show that it, because of its structural nature, cannot be religiously neutral. But at the back of his mind

A despeito de não mencionarem o nome de Kuyper, as citações acima representam, com efeito, o tipo de abordagem interpretativa da crítica transcendental anteriormente mencionada. O fio condutor aqui é a força pulsante que a fé religiosa cristã de vertente calvinista exerce em Dooyeweerd. Novamente, tal força é inegavelmente presente em Dooyeweerd e confere à sua filosofia importantes conceitos, intuições e uma forma distinta de pensar os problemas filosóficos, mas o que deve ser questionado é se isso é suficiente para compreender as nuances imbricadas do criticismo dooyeweerdiano.

Com efeito, só poderemos demonstrar integralmente a insuficiência de tais posturas interpretativas quando analisarmos em detalhes o desenvolvimento dos problemas filosóficos que tornaram possível à crítica transcendental emergir e receber a centralidade no pensamento de Dooyeweerd. Para nosso propósito aqui, a fim de apresentar a hipótese de nossa interpretação, convém oferecermos alguns comentários.

O primeiro ponto que nos chama atenção é que Dooyeweerd identifica a crítica transcendental como uma das tarefas própria da filosofia. No último capítulo de NC I, Dooyeweerd diz:

À luz de nossa ideia básica transcendental, a investigação filosófica deve ser realizada de acordo com os seguintes *thematias* (temas) fundamentais, mas que se coadunam inseparavelmente:

- 1 - **A crítica transcendental do pensamento filosófico**, incluindo a investigação dos motivos básicos religiosos que determinam o conteúdo das ideias básicas transcendentais.
- 2 - A investigação voltada para a análise dos aspectos modais da realidade temporal, a fim de descobrir sua estrutura funcional. Essa é a teoria geral dos modais e suas esferas de lei propriamente ditas.
- 3 - A teoria do conhecimento com respeito à experiência ingênua, a ciências especiais e filosofia, ou a autorreflexão transcendental sobre as condições universalmente válidas da experiência ingênua e da análise e síntese teórica da modalidade de sentido, à luz da ideia básica transcendental.
- 4 - O exame direcionado ao dado da experiência ingênua, a fim de investigar as estruturas típicas de individualidade da realidade temporal, e seus entrelaçamentos recíprocos.
- 5 - A investigação da unidade estrutural da existência humana no tempo

there was also the older issue of the inner point of connection between theoretical thought and religious faith. The aim of his philosophy has Always been to show how religious starting point controls philosophical and scientific thought [...] When the critical analysis of theoretical thought was developed, this became the philosophical justification of his endeavor and as such the entrance to his whole philosophy.”

cósmico, à luz da ideia transcendental do ego humano; esse é o tema da antropologia filosófica. Ela só pode ser desenvolvida tendo como base todos os temas de investigação anteriores (NC I, p. 541-542, tradução nossa, grifo nosso)³⁵.

Nesse caso, a numeração indica uma ordem de fundamentação. Segundo Dooyeweerd (NC I, p. 544, tradução nossa):

A crítica transcendental do pensamento teórico, que apresentamos neste volume, é, por certo, o fundamento teórico último da filosofia. Essa crítica não deve, no entanto, ser considerada uma ciência básica filosófica autossuficiente, visto que confere uma exposição teórica da *ὑπόθεσις* [*hypóthesis*] supafilosófica de todo pensamento filosófico.³⁶

As citações acima tornam-se ainda mais relevantes ao contextualizarmos que, para Dooyeweerd, a filosofia é uma disciplina teórica de caráter científico. Como tal, é uma ciência de totalidade³⁷. Por outro lado, as ciências especiais tematizam apenas aspectos da realidade, e, portanto, de acordo com Dooyeweerd, dependem de pressuposições filosóficas³⁸. Desse modo, podemos dizer que, no mínimo, é perfeitamente justificável e oportuno a realização de uma investigação pormenorizada da crítica transcendental à luz do desenvolvimento dos problemas internos da filosofia

³⁵ No original: “In the light of our transcendental ground-idea, philosophical investigation ought to be carried out in accord with the following fundamental, but mutually inseparably cohering themata (themes): 1 - The transcendental criticism of philosophical thought implying the investigation of the religious ground-motives which determine the contents of the transcendental ground ideas. 2 - The investigation directed toward the analysis of the modal aspects of temporal reality in order to discover their functional structure. This is the general theory of the modal aspects and their proper law-spheres. 3 - The theory of knowledge with respect to naive experience, the special sciences, and philosophy, or the transcendental self-reflection on the universally valid conditions of naive experience and of the theoretical analysis and synthesis of modal meaning, in the light of the transcendental ground-idea. 4 - The examination directed towards the data of naive experience in order to investigate the typical structures of individuality of temporal reality, and their mutual intertwinements. 5 - The investigation of the structural unity of human existence within cosmic time, in the light of the transcendental Idea of human self-hood; this is the theme of philosophical anthropology. It can only be developed on the basis of all former themes of investigation.”

³⁶ No original: “The transcendental critique of theoretical thought, which we have presented in this volume, is, to be sure, the ultimate theoretical foundation of philosophy. This critique is, however, not to be considered as a self-sufficient philosophical basic science, since it gives a theoretical account of the supra-philosophical *ὑπόθεσις* of all philosophical thought.”

³⁷ Cf. NC I, p. 4.

³⁸ Cf. Dooyeweerd (2012a, p. 22, 85-86).

de Dooyeweerd, dado que nenhum pensador neocalvinista anterior a ele apresenta uma concepção de filosofia semelhante.

1.3 O neokantismo no mundo de pensamento de Dooyeweerd

Está longe de qualquer dúvida que a filosofia de Dooyeweerd sofreu relevante influência do movimento neokantiano alemão, em particular de suas duas escolas mais importantes, a saber, Marburgo e Baden. Isso porque o próprio Dooyeweerd afirma que “inicialmente, estava fortemente sob influência primeiro da filosofia Neokantiana e, posteriormente, da fenomenologia de Husserl” (NC I, p. V, tradução nossa)³⁹. Além disso, referências a autores neokantianos são abundantes ao longo de praticamente todo o *corpus* dooyeweerdiano.

Contudo, a influência do Neokantismo em Dooyeweerd tem sido vagamente abordada por comentadores. Nesse sentido, é relevante mencionar o estudo de Henderson, *Illuminating Law: The construction of Herman Dooyeweerd's Philosophy, 1918-1928* (Lei iluminadora: A construção da filosofia de Herman Dooyeweerd, 1918-1928), por ser o primeiro a investigar a importância do Neokantismo na construção da filosofia de Dooyeweerd. Apesar de bastante significativo, o estudo de Henderson possui um problema metodológico fundamental: o de interpretar a relação Dooyeweerd-Neokantismo exclusivamente do ponto de vista do próprio Dooyeweerd. Por conseguinte, cremos que Henderson não coteja os pontos de convergência entre Dooyeweerd e o Neokantismo que se encontram subjacentes aos textos de Dooyeweerd por ele analisados.

Talvez a razão para o desinteresse em investigar esse tópico em particular seja o fato de que Dooyeweerd nunca tenha sido, a rigor, um neokantiano. Conforme veremos em tempo oportuno, Dooyeweerd nunca aceitou o pressuposto básico que reúne o Neokantismo como um movimento filosófico historicamente definido: o *Faktum* da ciência. Ademais, é frequentemente mencionada a seguinte citação:

A grande reviravolta no meu pensamento foi marcada pela descoberta da própria raiz religiosa do pensamento, mediante a qual uma nova luz foi lançada sobre o fracasso de todas as tentativas, incluindo a minha, de realizar

³⁹ No original: “Originally I was strongly under the influence first of the Neo-Kantian philosophy, later on of Husserl’s phenomenology.”

uma síntese interna entre a fé cristã e a filosofia que está enraizada na fé na autossuficiência da razão humana (NC I 1, p. V, tradução nossa)⁴⁰.

Tal reviravolta foi marcada pela descoberta da “[...] significação central do ‘coração’, repetidamente proclamado pelas Escrituras como raiz religiosa da existência humana” (ibid., p. V, tradução nossa)⁴¹, resgatada avidamente por Kuyper. Nesse sentido, aquilo que supostamente existia de Neokantismo (e igualmente de outras escolas) em Dooyeweerd foi abandonado ou fundamentalmente transformado pela sua nova orientação religiosa.

Interessante observar, no entanto, que, num parágrafo anterior, Dooyeweerd afirma que “A primeira concepção rudimentar dessa filosofia havia amadurecido antes mesmo de eu ter chegado à Fundação Kuyper (1921) (ibid., p. V, tradução nossa)”⁴².

Ora, se considerarmos (1) que justamente durante esse período Dooyeweerd estava em intenso diálogo com o Neokantismo, como é explícito nos manuscritos não publicados; (2) que Dooyeweerd só teve um contato minucioso com a obra de Kuyper após o ingresso na Fundação Kuyper, em outubro de 1922; e (3) que as próprias palavras de Dooyeweerd o sugerem, é perfeitamente concebível, ainda que como hipótese, que a influência do Neokantismo no pensamento de Dooyeweerd é muito mais fundamental na concepção do seu sistema filosófico do que tem sido creditada pela literatura até então.

⁴⁰ No original: “The great turning point in my thought was marked by the discovery of the religious root of thought itself, whereby a new light was shed on the failure of all attempts, including my own, to bring about an inner synthesis between the Christian faith and a philosophy which is rooted in faith in the self-sufficiency of human reason”.

⁴¹ No original: “[...] the central significance of the ‘heart’, repeatedly proclaimed by Holy Scripture to be the religious root of human existence”.

⁴² No original: “The first rudimental conception of this philosophy had ripened even before I came to the Kuyper-foundation (1921)”.

2. O NEOKANTISMO DE MARBURGO

2.1 Aspectos gerais do movimento Neokantiano

Podemos dizer com alguma justiça que a atenção acadêmica que o Neokantismo recebe nos dias de hoje é inversamente proporcional à sua importância filosófica para a filosofia contemporânea e ao predomínio que gozou na vida intelectual universitária alemã entre aproximadamente a segunda metade do século XIX até a Primeira Guerra mundial, no século XX. Apesar de constatarmos que nas últimas décadas, inclusive no Brasil, o Neokantismo vem recebendo mais atenção, ainda está longe de ser um dos movimentos mais estudados da filosofia contemporânea.

Um panorama adequado do desenvolvimento e das ideias das figuras principais desse movimento excederia o propósito do nosso estudo. Contudo, visto que o Neokantismo é vítima de muitos equívocos, cremos ser importante oferecermos alguns comentários gerais sobre o movimento antes de analisarmos a escola de Marburgo em particular.

O movimento neokantiano emerge de maneira explícita na década de 60 do século XIX com os escritos de filósofos como Friedrich Albert Lange, Jürgen Bona Meyer, Kuno Fischer e Otto Liebmann (BEISER, 2014, p. 2). O prefixo “neo” se refere à reabilitação do projeto da filosofia kantiana face ao problema filosófico que, desde Schnädelbach (1991, p. 9), é conhecido como “crise de identidade da filosofia”⁴³.

Após a morte de Hegel e o subsequente declínio do idealismo especulativo, a filosofia alemã adentrou em uma verdadeira crise de identidade que ameaçava seu direito de existência. O avanço significativo da ciência em múltiplas áreas fez com que esta resistisse a qualquer tentativa de fundação racional *a priori*. As ciências, cada vez mais autônomas, pareciam dispensar completamente a filosofia enquanto disciplina teórica, retirando dela um objeto de investigação próprio (BEISER, 2017, p. 31)⁴⁴. Por conseguinte, ante a esses problemas, a filosofia tinha como tarefa

⁴³ A crise de identidade da filosofia não é a única controvérsia que impulsionou o surgimento do Neokantismo, outras controvérsias também exerceram papel relevante, como a controvérsia do materialismo (*materialismusstreit*) e a polêmica Trendelenburg-Fischer, também tiveram um papel relevante. Sobre a polêmica Trendelenburg-Fischer, ver Beiser (2014, p. 212-215); sobre a controvérsia do materialismo, ver Beiser (2017, p. 65-107).

⁴⁴ É importante mencionar que o avanço das ciências significou um aumento do positivismo em suas várias versões, materialismo, naturalismo, historicismo etc.

fundamental estabelecer uma concepção que delimitasse um objeto e método próprios que ao mesmo tempo estabelecesse uma relação positiva com a ciência (PORTA, 2011 p. 24).

Conforme já mencionado, a solução neokantiana à obsolescência da filosofia foi retornar ao projeto transcendental kantiano⁴⁵. Na acepção neokantiana, a filosofia é epistemologia (*Erkenntnistheorie*), uma disciplina de segunda ordem, que não tem o mundo como objeto, mas o conhecimento que temos dele. A filosofia é uma disciplina que tem a própria ciência como “objeto”; ela investiga a lógica das ciências, tematizando os elementos teóricos (conceitos e métodos) que as ciências empíricas pressupõem. Em outras palavras, a filosofia investiga precisamente aquilo que a ciência não pode, a saber: suas condições de possibilidade. As vantagens que a concepção de filosofia proposta pelos neokantianos oferece são bastante evidentes. Aqui a filosofia possui um objeto temático próprio, ao passo que mantém seu status científico sem cair nos exageros metafísicos do idealismo especulativo.

Se, por um lado, todos os neokantianos concordam com a tese básica da filosofia como uma disciplina de segunda ordem que investiga a lógica das ciências, por outro, divergem com respeito ao que exatamente é o método e conteúdo do domínio da investigação transcendental. Para os neokantianos da primeira geração que mencionamos anteriormente, tal domínio é a psicologia-fisiologia. Dois motivos fundamentais desencadeiam a apropriação da filosofia transcendental em termos psicologistas. Primeiro, a psicologia parecia corresponder perfeitamente à reviravolta copernicana operada por Kant, a saber: só conhecemos do mundo o que impomos sobre ele. Nesse sentido, a psicologia oferecia os elementos conceituais típicos da “configuração humana” de conhecer. Em segundo lugar, a psicologia passou por considerável avanço científico no século XIX, de modo que reduzir a teoria da cognição (epistemologia) à psicologia significaria um alinhamento com as ciências empíricas, algo que os neokantianos também acreditavam ser o parâmetro de conhecimento da filosofia transcendental (BEISER, 2015, p. 290).

⁴⁵ Repare que dissemos “projeto”, não a totalidade das ideias de Kant. Conforme observa Porta (2011, p. 47), “[...] uma vez que o desenvolvimento das matemáticas e da física no século XIX colocou a filosofia diante de um novo Faktum, que devia ser refletido como tal, os neokantianos não podiam ser simplesmente kantianos.”

Serão Hermann Cohen e Windelband, os pais fundadores das duas escolas mais importantes do Neokantismo, que abandonarão a interpretação psicológica em favor de uma interpretação lógica da filosofia transcendental⁴⁶. De acordo com eles, a tradição psicologista não se atentou para uma diferença crucial já anunciada pelo próprio Kant entre questão de fato (*quaestio facti*) e questão de direito (*quaestio juris*). Há uma mútua irreduzibilidade entre as origens e causas do conhecimento (*quid facti*) e sua validade lógica (*quid juris*). Para Cohen e Windelband, o cerne da filosofia transcendental kantiana reside na última. Afinal, a psicologia permanece sendo apenas mais uma disciplina de primeira ordem que lida com objetos concretos, como eventos psíquicos.

As interpretações de Cohen e Windelband da filosofia transcendental não marcam simplesmente uma nova orientação concernente aos estudos filológicos da obra de Kant, mas duas respostas à crise de identidade que mudariam decisivamente os rumos do Neokantismo. Apesar de partilharem o mesmo ponto de partida, elas constituem duas soluções distintas ao problema. Para Windelband, influenciado pela teoria do valor de Lotze, a investigação transcendental tem seu *locus* na pretensão de validade de juízos apreciativos⁴⁷ na ciência, arte e estética (WINDELBAND, 1949, p. 28), que correspondem ao conhecer, agir e julgar, respectivamente. Aqui não se tematiza objetos (reais ou ideais), mas os valores (universais) que, em relação à consciência, possuem natureza de norma (um “dever”), conforme se deseja fazer juízos com pretensão de validade universal. Nesse sentido, ao definir a filosofia como a ciência que investiga as normas, Windelband assegura à filosofia sua autonomia, ao passo que mantém uma relação positiva com a ciência.

De modo alternativo, para Hermann Cohen, o ponto de partida da filosofia, entendida como disciplina crítica (em oposição às posturas especulativas e psicologistas), é o fato (*Faktum*) da ciência, que, seguindo o método transcendental,

⁴⁶ Cohen oferece tal interpretação na sua obra *Kants Theorie der Erfahrung* (A teoria kantiana da experiência) e Windelband em diversos textos, como na palestra “*Immanuel Kant*”, proferida na ocasião do centenário da publicação da *Kritik der reinen Vernunft*, e nos artigos *Was ist Philosophie?* (O que é filosofia?) e *Kritische oder genetische Methode?* (Método crítico ou genético?).

⁴⁷ Windelband faz uma distinção entre juízo (*Urteil*) e apreciação/avaliação (*Beurteilung*), uma diferença que não é notável no nível gramatical. Enquanto no primeiro caso é estabelecido uma simples relação (sujeito-predicado) entre duas representações, no segundo caso é feita uma aprovação ou desaprovação em função de um valor, seja ele científico (verdadeiro/falso), estético (belo/feio) ou moral (bom/mau) (cf. WINDELBAND, 1949, p. 20-23; RESENDE, 2013 p. 58-89). Investigar os conteúdos das representações que são expressos no juízo (*Urteil*) é tarefa das ciências particulares, já o seu valor de verdade é tarefa da filosofia.

investiga os elementos *a priori* que formam sua condição de possibilidade. No caso de Kant, o *Faktum* no qual repousa sua teoria do conhecimento é o *Faktum* da física newtoniana (COHEN, 2001, p. 113; LUFT, 2015, p. 44). Assim como a interpretação de Windelband, a proposta de Cohen confere à filosofia um objeto e método próprios, mantendo seu estatuto científico, ainda que irreduzível às ciências particulares. Veremos mais detalhadamente na próxima seção a apropriação da filosofia transcendental por Cohen e a sua escola.

2.2. A Escola de Marburgo: da crítica do conhecimento à crítica da cultura

Como o próprio nome sugere, o Neokantismo de Marburgo tem sua raiz na Universidade de Marburgo, onde os fundadores Hermann Cohen e Paul Natorp foram professores. Além de Cohen e Natorp, Ernst Cassirer é outro importante membro.

A princípio, aquilo que foi dito sobre o Neokantismo em geral se aplica também à Escola de Marburgo: a despeito de um partilhado senso de comunidade e continuidade, as filosofias de Cohen, Natorp e Cassirer são irreduzíveis umas às outras. O que esses fundamentalmente partilham é o ponto de partida metodológico estabelecido por Cohen: o *Faktum* da ciência. Ora, se o *Faktum* da ciência é sempre historicamente determinado, e se Cohen, Natorp e Cassirer têm como referência “*facta*” distintos na evolução da ciência, estes não poderiam ser simplesmente variações de uma mesma filosofia. Devemos ter isso em mente no decorrer de nossa argumentação.

Não pretendemos oferecer um panorama das ideias centrais da Escola de Marburgo – tal empresa vai muito além de nosso espaço e competência. Como antecipamos na introdução, trataremos apenas da concepção marburguesa de filosofia. Veremos que ela emerge a partir de um entrelaçamento entre uma concepção de ciência e história.

2.2.1 Ciência

Conforme já mencionamos, para o Neokantismo de Marburgo, o ponto de partida da filosofia é o método transcendental, isto é, toma-se como dado determinado fato que deve ser justificado. No caso da experiência, o fato a ser justificado é a ciência natural matemática (COHEN, 2001, p. 113). Ora, se a filosofia tem como ponto de partida uma reflexão sobre a ciência, é necessário explicitarmos a compreensão que

o Neokantismo de Marburgo dela tem⁴⁸. Isso porque as mudanças que ocorrem na ciência não meramente oferecem novas teorias, mas afetam a compreensão de nós mesmos e de nossa relação com o mundo.

O Neokantismo marburguês compreende a si próprio como continuador de um tipo de concepção do mundo e do homem que surge com as revoluções científicas nos séculos XVI e XVII. Para os marburgueses, tanto os filósofos (como Kant, Leibniz e Descartes) quanto os cientistas (como Galileu, Kepler e Newton) situam-se no mesmo plano de importância na história do pensamento filosófico. Nesse sentido, em primeiro lugar, trataremos brevemente sobre a significância e compreensão da ciência moderna e contemporânea⁴⁹ para o Neokantismo de Marburgo.

Diversos elementos históricos, controvérsias filosóficas e descobertas científicas marcaram a mudança da concepção antiga de ciência para a ciência moderna. Em particular, a crítica nominalista e o heliocentrismo de Copérnico impuseram enormes desafios à ciência aristotélica (LIMA VAZ, 2022, p. 59-60)⁵⁰, que fornecia o quadro conceitual da ciência medieval escolástica. A intuição básica da ciência aristotélica é habilidosamente resumida por Lima Vaz (ibid., p. 54):

[...] como todo grego, Aristóteles tinha confiança na objetividade do conhecimento sensível. Pensava que o mundo se oferecia aos olhos tal qual é em si. Por isso, a realidade oferece tudo para se adquirir a ciência. Por conseguinte, o conhecimento partia do sensível, consistindo apenas em uma gnosiologia (abstração) e, depois, em uma Lógica (na ordenação dos dados recebidos).

A ciência aristotélica é a ciência das coisas concretas e de suas qualidades mutáveis. O elemento conceitual de inteligibilidade máxima é a essência, a forma substancial de uma coisa. De acordo com Stafleu (1999, p. 88, tradução nossa), “o

⁴⁸ Considerando que Dooyeweerd, em geral, concorda com a interpretação da ciência marburguesa, explicitá-la no presente trabalho nos auxiliará na compreensão do próprio Dooyeweerd.

⁴⁹ Estamos conscientes de que aquilo que chamamos de ciência moderna e de ciência contemporânea é geralmente referido como “ciência clássica” e “ciência moderna”, respectivamente. Nosso intento, contudo, é puramente pedagógico, no sentido de distinguir a ciência medieval e antiga da ciência do século XVI até a metade do século XIX e esta da ciência da segunda metade do século XIX até meados do século XX.

⁵⁰ Ver, a respeito disso, o clássico estudo de Cassirer, *El Problema del Conocimiento*. Tomo I. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1986.

objetivo da ciência medieval era estabelecer a essência ou natureza de coisas, plantas e animais, suas posições na ordem cósmica e seus usos para a humanidade”⁵¹.

Em contraposição à ciência aristotélica típica da escolástica medieval, e objetivando oferecer uma nova teoria científica compatível com a visão de mundo moderna, surge, nos séculos XVI e XVII, a ciência moderna propriamente dita, da qual Galileu, Kepler e Newton são seus principais representantes. A ciência moderna não é a ciência das essências ou substâncias, mas a ciência das leis. Ao contrário do conceito de substância, uma lei científica no sentido moderno não é uma entidade individual subjacente às coisas da natureza, mas uma expressão matemática de relações que os fenômenos da natureza necessária e universalmente satisfazem.

Na ciência moderna, a lógica aristotélica é substituída pela matemática de orientação platônica⁵². Isso significa também uma mudança radical na natureza dos conceitos científicos: não mais referem-se à qualidade das coisas, mas à quantidade (DOOYEWEERD, 2008, p. 87). Conforme enuncia Dooyeweerd (ibid., p. 89):

[...] Portanto, doravante, o objeto da ciência natural não deve ser as propriedades qualitativas das coisas da natureza, de acordo com sua afinidade ou oposição mútua, mas as relações e conexões matemáticas entre os fenômenos naturais. O conceito de relação, de conexão, começou a substituir o de substância (enteléquia) a fim de realizar, por meio de uma ordenação e regularidade matemáticas, a construção de uma imagem unitária do mundo a partir do que parece ser incongruente⁵³.

A matematização da natureza implica, também, uma mudança radical das relações homem-natureza e teoria-realidade. Se a ciência aristotélica se assentava na receptividade dos sentidos, a matemática da concepção científica moderna evidencia o caráter construtivo do pensamento. Tal mudança é importantíssima para a compreensão que o Neokantismo de Marburgo tem da ciência: ela não meramente

⁵¹ No original: “The aim of medieval science was to establish the essence or nature of things, plants and animals, their position in the cosmic order, and their use for humanity.”

⁵² Cf. Dooyeweerd (2008, p. 74-82).

⁵³ No original: “[...] Therefore the object of natural science must henceforth not be the qualitative properties of things in nature, according to their mutual affinity or opposition, but the mathematical relationships and connections among natural phenomena. The concept of relation, of connection, began to replace that of substance (entelechy) in order to accomplish, through a mathematical ordering and regularity, the construction of a unitary world-picture from what appears to be incongruous.

reproduz o “dado” captado pelos sentidos, mas o compreende a partir de princípios e conceitos que o espírito carrega consigo, isto é, não advém de nenhuma percepção (CASSIRER, 2001b, p. 93-94). Natureza, de acordo com a ciência moderna, é aquilo que construímos racionalmente.

Dooyeweerd oferece um resumo preciso dos efeitos que o enfoque matemático da ciência moderna provocou:

[...] Consequentemente, no pensamento científico moderno, a natureza não aparece, como no escolasticismo aristotélico, como uma totalidade de coisas enclausuradas que a experiência teria de representar na consciência. Pelo contrário, a natureza aparece como uma tarefa, um problema, um desafio ao cálculo matemático, um desafio que a ciência nunca cumpre completamente. A tarefa interminável da ciência é constantemente rastrear novas relações entre os fenômenos por meio do pensamento discursivo. Mas ela não pode sequer começar a fazê-lo sem levar em conta as hipóteses (*supposizioni*) que o próprio pensamento estabelece em apoio e em referência à pesquisa empírica. Sem tais hipóteses, definíveis em conceitos matemáticos, a ciência matemática da natureza é impossível (DOOYEWEERD, 2008, p. 91, tradução nossa)⁵⁴.

Na citação acima vemos algumas ideias e conceitos, como “natureza como tarefa”, “a ciência como tarefa interminável” e “hipótese”, que serão princípios norteadores do Neokantismo marburguês. Conforme é bem conhecido, tal orientação da ciência moderna resultará na mecânica newtoniana como paradigma de ciência e na filosofia crítica de Kant enquanto tentativa de oferecer uma fundamentação filosófica àquela.

A mecânica, em sua acepção newtoniana clássica, foi a teoria física hegemônica até a primeira metade do século XIX (CASSIRER, 1986, v. IV, p. 106);

⁵⁴ No original: “[...] Accordingly, in modern scientific thought nature does not, as in Aristotelian Scholasticism, appear as a totality of closed things which experience would have to represent in consciousness. Rather, nature appears as a task, a problem, a challenge to mathematical computation, a challenge which science never completely meets. The unending task of science is constantly to track down new relations between phenomena by means of discursive thought. But it cannot even begin to do so without accounting for the hypotheses (*supposizioni*) which thought itself lays down in support of, and in reference to, empirical research. Without such hypotheses, definable in mathematical concepts, the mathematical science of nature is impossible.”

seu sucesso marca o surgimento do mecanicismo⁵⁵. O cenário muda significativamente no decorrer do século XIX com o surgimento do eletromagnetismo de Maxwell e, definitivamente, no século XX com a teoria da relatividade e mecânica quântica.

A questão é que, a despeito da mecânica clássica já estar inserida no programa de matematização da natureza da ciência moderna, ela ainda se mantém presa a uma visão de mundo muito próxima da visão intuitiva ou “ordinária” das coisas da experiência. Isso porque a metodologia científica da mecânica newtoniana, bem como muitos de seus conceitos, como massa, força, espaço e tempo, ainda retêm algum resíduo de uma concepção ontológica substancialista (CASSIRER, 2015, p. 261).

De acordo com Cassirer (ibid., p. 261, tradução nossa):

[...] O que principalmente diferencia o mundo da mecânica clássica da visão de mundo da teoria geral da relatividade é o papel e a importância distintas que eles atribuem à observação na construção e constituição do objeto científico, o objeto da experiência. Claro que o sistema clássico newtoniano também é baseado em conceitos que são fundamentalmente de natureza não observacional. O espaço e tempo absolutos de Newton, que fluem uniformemente de acordo com sua própria natureza, separados de todas as relações com um objeto externo, não são conceitos observacionais. No entanto, quando sua estrutura é considerada mais detalhadamente, verifica-se que eles se referem ao campo do ser observacional e o que é derivado dele por um processo contínuo de idealização progressiva. Eles apenas seguem até o fim o caminho que a percepção aponta. Eles subjugam o ente físico a um esquema observacional geométrico fixo dentro do qual todos os processos naturais devem ser ordenados. O espaço e o tempo aparecem aqui, no mínimo, como analogias de entidades empíricas perceptíveis. Mesmo em seu caráter absoluto, eles ainda são entendidos como estruturas concretas semelhantes a coisas⁵⁶.

⁵⁵ Devemos atentar-nos aqui para a diferença entre mecânica e mecanicismo. Segundo Porta (2014, p. 79): “[...] A mecânica é uma teoria científica, isto é, um conjunto ordenado de leis que procuram descrever uma esfera de fenômenos; o mecanicismo (que, em última instância, é uma variedade do materialismo) é uma ontologia, e uma ontologia tal que pode ser caracterizada como reducionista: trata-se de proceder segundo o esquema ‘no fundo tudo se reduz a (ou não é mais que) fenômeno mecânico’”.

⁵⁶ No original: “[...] What principally differentiates the world of classical mechanics from the world view of the general theory of relativity is the different roles and importance which they assign to observation in the construction and constitution of the scientific object, the object of experience. Of course the classical Newtonian system is also based upon concepts that are principally of a non-observational nature. Newton's absolute space and time, which flows evenly according to its own nature separately

O fim do mecanicismo e da primazia da mecânica na interpretação dos fenômenos físicos é marcado pelo surgimento do eletromagnetismo de Maxwell, ou melhor dizendo, pela “impossibilidade de dar uma interpretação mecânica das equações de Maxwell” (PORTA, 2014, p. 78-79). O desenvolvimento da física e de outros ramos da ciência, como a aritmética e a geometria, de meados da segunda metade do século XIX em diante, caminha no sentido de se distanciar cada vez mais de uma referência à intuição e a um fundamento ontológico, que eram condições de possibilidade da interpretação mecanicista⁵⁷. Como bem observa Cassirer sobre a tendência da física desse período:

[...] Sua fecundidade consistiu, sobretudo, em levar perfeitamente a sério a eliminação de qualquer elemento ontológico do campo da física. Essas tendências atacam o conceito metafísico de substância sob suas diversas formas e modalidades; o objeto sobre o qual incidem as ciências da natureza é desintegrado em um sistema de relações e nexos funcionais. (CASSIRER, vol. IV, p. 125, tradução nossa)⁵⁸.

Nesse sentido, a ciência natural não é uma cópia do real nem faz referência ao real num sentido fundacional. Pelo contrário, as teorias científicas constituem um “mundo” que é distinto e irreduzível ao “mundo” da experiência ordinária ou intuitiva⁵⁹.

Duas consequências importantes decorrem das mudanças produzidas pela física do século XIX. Em primeiro lugar, ocorre uma transformação paradigmática na própria ciência. Em última instância, se há outros fenômenos físicos além dos mecânicos, há teorias distintas correspondentes a eles (PORTA, 2014, p. 78). Isso significa dizer que o conceito de lei não é mais o *locus* do problema da objetividade científica, passando a ser o conceito de teoria (ibid., p. 73). Considerando o ponto de

from all relations to an outer object, are not observational concepts. However, when one considers their structure more closely it turns out that they refer throughout to the field of observational being and that they are derived from it by a continual process of progressive idealization. They merely follow to the end the path which perception points out. They subjugate physical being to a fixed geometric observational scheme withing which all natural processes are to be ordered. Space and time appear here at least as analogies of empirical perceivable entities. Even in their absoluteness they are still understood as thing-like concrete structures.”

⁵⁷ Cf. Porta (2014, p. 80-81) e Cassirer (2015, p. 261).

⁵⁸ No original: “[...] Su fecundidad consistía, sobre todo, en que tomaba perfectamente en serio la eliminación de todo elemento ontológico del campo de la física. Estas tendencias atacan al concepto metafísico de la sustancia bajo sus diversas formas y modalidades; el objeto sobre que recaen las ciencias de la naturaleza se desintegra en un sistema de relaciones y de nexos funcionales.”

⁵⁹ Cf. Porta (2014, p. 80).

partida metodológico do Neokantismo marburguês, essa mudança implica uma transformação na filosofia transcendental. Se as teorias científicas estão cada vez mais abstratas e distintas da intuição, segue-se que a própria relação entre teoria e realidade é problematizada (ibid., 54-55). Conforme assinala Porta (ibid., p. 55):

[...] A pergunta sobre o nexos entre ciência e realidade conduziu, pois, a um questionamento acerca do vínculo entre ciência e realidade. O problema de uma justificação da teoria se transforma, em última instância, no problema da justificação da ciência como projeto de compreensão do mundo (*Weltverstehen*). Ao final, o que legitima propriamente o programa de uma compreensão físico-matemática do universo?

A segunda consequência é a tese marburguesa de que o desenvolvimento da ciência confirma o idealismo⁶⁰. A natureza abstrata e funcional das teorias e conceitos científicos decorre do caráter criativo e espontâneo do espírito humano. Nesse sentido, tanto o materialismo positivista quanto a metafísica clássica são refutados. A fundamentação do conhecimento científico não reside nas coisas ou em entidades hipostasiadas, como a substância; antes, reside tão somente no pensamento.

2.2.2 Filosofia

Seguindo o método transcendental como pressuposto metodológico fundamental, Cohen propõe que a filosofia transcendental seja interpretada não como “teoria do conhecimento” (*Erkenntnistheorie*), mas como “crítica do conhecimento” (*Erkenntniskritik*). Enquanto a primeira sugere que o conhecimento se dá por uma análise dos processos psíquicos, sendo, portanto, uma análise da consciência subjetiva, a segunda propõe que o conhecimento não tenha como referência um sujeito ou estado de consciência, mas sim a ciência enquanto um estado de coisas objetivo (COHEN, 2015, p. 103-104).

Tal reinterpretação do programa epistemológico kantiano realizada por Cohen, mediante sua ênfase no método transcendental, implica a mudança do sentido de “idealismo” empregado pela escola de Marburgo. Os marburgueses, em especial

⁶⁰ Cf. Natorp (apud LUFT, 2015, p. 80).

Cohen, denominam sua filosofia como idealismo crítico (ibid., p. 104), em vez do mais comum, referido a Kant, idealismo transcendental. O idealismo crítico opõe-se tanto ao idealismo subjetivista (que pode ir de variações psicologistas até o idealismo de um Berkeley) quanto ao dogmático. O primeiro se perde no sujeito consciente e suas representações e o segundo propõe estabelecer (deduzir) princípios e categorias fixas e imutáveis. Por outro lado, o idealismo crítico, conforme vimos, tem como referência um fato da ciência historicamente determinado, mas como a ciência está em constante mudança e progresso, correspondentemente mudam as categorias e princípios que o fundamentam enquanto condição *a priori* (BEISER, 2018, p. 113)⁶¹. Por conseguinte, para os marburgueses o *faktum* dado (*Gabe*) é melhor compreendido como “tarefa” (*Aufgabe*), isto é, todo suposto saber fixo deve ser dissolvido na constante possibilidade de mais progresso (LUFT, 2015, p. 51)⁶².

[...] Ao contrário da metafísica como uma ciência dos fundamentos (*Grundlagenwissenschaft*), na qual esses fundamentos são axiomas ou princípios fixos e absolutos, o idealismo crítico deve ser uma ciência do *lançar as fundações* (*Grundlegungswissenschaft*), fornecendo os fundamentos como uma justificativa crítica para o conhecimento que é acumulado nas ciências⁶³ (LUFT, 2015, p. 65, tradução nossa, grifo do autor).

A atividade pela qual o pensamento funda (*Grundlegung*) a si próprio é chamada pelos marburgueses de hipótese (*hypóthesis*, ὑπόθεσις)⁶⁴, tomada em seu sentido literal, “pôr” (*hypo*) “embaixo” (*thesis*). De acordo com Kim (2015 p. 49, tradução nossa, grifo do autor)⁶⁵:

⁶¹ Nesse sentido, Luft fala acerca de uma “dinamização do *a priori*” em Cohen. Cf. Luft (2015, p. 58-70).

⁶² Segundo Natorp (2015, p. 184, tradução nossa), “[...] um ‘dado’ não pode significar mais do que o caráter da tarefa ainda a ser resolvida – a tarefa de dar evidência para a origem do fundamento de outra unidade de cognição. Esta tarefa pode ser infinita; em última análise, sempre é. Mas precisamente por isso persiste sempre como uma tarefa”.

⁶³ No original: “[...] As opposed to metaphysics as a science of foundations (*Grundlagenwissenschaft*), where these foundations are fixed and absolute axioms or principles, critical idealism must be a science of laying foundations (*Grundlegungswissenschaft*) by providing the foundations as a critical justification for the cognition that is accumulated in the sciences”.

⁶⁴ Cf. COHEN (2014, p. 58, 75, 76).

⁶⁵ No original: Thinking lays or sets down a conceptual infra-structure by which the phenomenal manifold is structured and becomes intelligible. Insofar as these concepts are the “hypotheses” set down in thinking, they can be called in German *Gesetze* (the “set [down things]”), or *Grundlegungen* (the “[things] laid [down] at the foundation [or ground]”): in short, the groundwork of possible experience.

[...] O pensamento estabelece uma infraestrutura conceitual pela qual o múltiplo fenomênico é estruturado e torna-se inteligível. Visto que esses conceitos são as “hipóteses” estabelecidas no pensamento, eles podem ser chamados em alemão de *Gesetze* (“coisas estabelecedoras [legisladoras]”), ou *Grundlegungen* (“as coisas lançadas na base ou fundamento”): em suma, a base da experiência possível.

Outra dimensão importante da acepção de idealismo crítico coheniano é a rejeição da tese kantiana de que a sensibilidade ou intuição é condição para o conhecimento, visto que provê a matéria da cognição (KrV A68/B93; KANT, 2018, p. 102). O porquê disso é bastante claro: por um lado, conforme vimos, a ciência caminha no sentido de tornar a referência à intuição cada vez menos necessária e, por outro, fundar todo elemento científico da cognição no pensamento ou espontaneidade significa refutar o materialismo. De acordo com Porta:

A espontaneidade do espírito (*Geist*), ou seja, a presença de um elemento ideal tem que ser provada (e isto contra o materialismo) na própria ciência. A tarefa não é estabelecer certas verdades por si mesmas, mas unicamente como condições necessárias da possibilidade da experiência, isto é, a fixação de princípios que, por um lado, não podem ser fundados na experiência e, por outro, não obstante, são supostos necessários da sua possibilidade. (2011, p. 49)

De certo modo, podemos dizer que a preocupação da filosofia de Cohen é justamente fundar o “dado” material da sensibilidade no pensamento puro (*reine Denken*)⁶⁶ – em que “puro” significa precisamente ausência de elemento sensível. O instrumento teórico que Cohen acredita levar isso a cabo é o cálculo infinitesimal⁶⁷. Nesse sentido, Cohen radicaliza a concepção de matematização da natureza da ciência moderna. Segundo o filósofo:

A matemática é, por conseguinte, um método da ciência natural, e, na verdade, aquele com o qual a ciência natural, propriamente dita, se torna uma ciência em primeiro lugar: qualquer outro ponto de partida para a ciência

⁶⁶ O primeiro volume do sistema de filosofia de Cohen destinado à filosofia teórica leva o nome de *Lógica do Conhecimento Puro* (Logik Der Reinen Erkenntnis, 1902).

⁶⁷ Sobre isso, ver, Hernán Pringe. *Infinitesimal method and judgment of origin*. Kant e-prints, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 185–199, 2021.

natural sem ela pode assim ser conhecido como sem método [...] (COHEN, 2015, p. 117, tradução nossa)⁶⁸.

O idealismo crítico não abre espaço para nenhum “dado” material a ser sintetizado, nenhuma intuição, nem mesmo pura. A eliminação de todo elemento sensível do conhecimento significa uma superação do dualismo kantiano de matéria e forma e proporciona ao pensamento sua verdadeira autonomia (BEISER, 2018, p. 181). Nessa acepção, o pensamento não admite nada exterior a ele, todo objeto (*Gegenstand*) da cognição é gerado pelo próprio pensamento⁶⁹.

Até aqui, tratamos apenas da concepção coheniana de filosofia teórica. Da mesma forma que Kant, Cohen também reconhece validade universal em outras dimensões do espírito humano, como a ética, estética e religião⁷⁰. Nesse sentido, a ciência não é a única atividade cultural da humanidade que é investigada pela filosofia, apesar de ser a fundação de todas as outras⁷¹. Logo, do mesmo modo que em relação à ciência natural, a tarefa da filosofia em relação às outras áreas da cultura é investigar os elementos *a priori* que lhes conferem validade objetiva. O método a ser seguido não é outro que o método transcendental: assume-se alguma teoria de uma ciência existente (a ciência do Direito, no caso da ética, e a ciência da história da arte, no caso da estética) e, de modo regressivo, se explicita suas condições lógicas de possibilidade (LUFT, 2015, p. 72). De acordo com Luft (ibid. 72), ao aplicar o método transcendental nas outras formações culturais, Cohen estabelece um “monismo metodológico”.

Diferentemente de seus discípulos (especialmente Cassirer), Cohen não coteja a pluralidade metodológica e estrutural que cada área da cultura exige para uma compreensão adequada da particularidade de seus “mundos” e vida interna. Em

⁶⁸ No original: “Mathematics is thus a method of natural science, and indeed the one with which natural science in the proper sense first becomes a science: any other starting point for natural science without it thus can be known to be without method, even though centuries may have to make to with these and must be content with them”.

⁶⁹ A despeito das diferenças entre as filosofias de Cohen, Natorp e Cassirer, pelo menos no que tange à filosofia teórica, todos mantêm esse princípio coheniano.

⁷⁰ Além da *Lógica do Conhecimento Puro*, Cohen publicou *Ética da Vontade Pura (Ethik der reinen Willens, 1904/07)*, *Estética do Sentimento Puro (Ästhetik der reinen Gefühls, 1912)* e *O Conceito de Religião no Sistema de Filosofia (Der Begriffe der Religion im System der Philosophie, 1915, obra póstuma)*.

⁷¹ O que não significa que sejam redutíveis à ciência.

suma, o monismo metodológico de Cohen acaba por reduzir a natureza das estruturas funcionais das diversas áreas da cultura a uma exclusivamente lógica.

Antes de passarmos para Natorp e Cassirer, é relevante mencionar o projeto de Cohen de um quarto volume de seu Sistema de Filosofia, que trataria da psicologia do ponto de vista do idealismo crítico. Evidentemente, Cohen não tinha em mente a psicologia enquanto uma ciência dos eventos e processos psíquicos da consciência individual, mas enquanto a ciência que tematiza a “unidade da consciência cultural” (LUFT, 2015, p. 35). Se o conhecer, agir e sentir são distintas áreas de formação cultural humana, deve haver um ponto em que tais dimensões do espírito são unificadas, tal era a intuição por trás do projeto da psicologia de Cohen (BEISER, 2018, p. 191-192). Conforme veremos mais à frente (3.4.2), a questão da unidade de todas as formações culturais e de uma “consciência cultural” será de crucial importância para a crítica transcendental de Dooyeweerd.

A passagem de Cohen a Natorp e Cassirer é marcada pelas mudanças ocorridas nas ciências especiais, que colocaram o Neokantismo marburguês sob novos paradigmas e, correspondentemente, exigiram mudanças no seio da filosofia transcendental. Conforme expomos na seção anterior, os novos “*facta*” suscitados pela ciência contemporânea, em especial a física e a matemática, colocaram o problema da objetividade científica no horizonte do conceito de teoria.

Sobre a diferença entre o conceito de lei e o conceito de teoria como horizontes referenciais do problema da objetividade científica, Porta diz o seguinte:

[...] Uma lei empírica é válida ou não válida, a conexão tem ou não tem lugar. No caso de uma teoria, no entanto, a situação não é simplesmente de “ou... ou...”, senão que aqui é possível falar de graus de generalidade. A verificação de uma teoria é só parcialmente uma questão de sua verificação empírica, dado que também a generalidade atua como fator para eleger entre duas teorias. (PORTA, 2011, p. 87, nota 37)⁷².

⁷² Não é sem razão, por exemplo, que a filosofia da ciência cassireriana se dedique primariamente à investigação da formação dos conceitos científicos. A primeira tentativa sistemática de Cassirer nesse sentido encontra-se em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Conceito de Função e Conceito de Substância, 1910).

Natorp tem o importante mérito de aprofundar a filosofia transcendental marburguesa no que concerne ao método. Em primeiro lugar, como bem observa Luft (2015, p. 81), na obra *Die Logischen Grundlagen Der Exakten Wissenschaften* (Os Fundamentos Lógicos das Ciências Exatas, 1910), Natorp não fala em nenhum lugar sobre a filosofia da cultura como um todo, possivelmente significando que o método transcendental ali apresentado não deve ser aplicado indistintamente nas outras áreas da cultura.

A ideia anteriormente mencionada fica ainda mais evidente com o ambicioso projeto natorpiano de desenvolver uma psicologia segundo as exigências da filosofia crítica. Tal psicologia tem como objeto temático a subjetividade ou consciência. Isso é empreendido por Natorp ao reinterpretar o conhecimento como um processo de objetivação (abstração). Nesse processo, a ciência e a filosofia, enquanto atividades criativas do pensamento sempre em expansão, procedem em dissolver todo fenômeno imediato à consciência subjetiva em leis e elementos *a priori* objetivamente válidos, sendo estes, portanto, produtos ou “objetos” do conhecimento que variam de acordo com os seus respectivos graus de generalidade. Natorp assinala que a validade objetiva do objeto do conhecimento não depende de nenhuma representação ou consciência (NATORP, 2015, p. 169). Contudo, disso não decorre que no processo cognitivo de objetificação não exista a dimensão da subjetividade como um polo distinto. O ponto para Natorp é o seguinte: o fato de a validade objetiva do objeto do conhecimento não depender da subjetividade não significa que esta não seja uma dimensão genuína no processo do conhecimento. É tarefa da Psicologia, enquanto uma disciplina científica, investigar o polo subjetivo de tal processo. O método a ser utilizado não pode ser o método das outras ciências, uma vez que elas fazem exatamente aquilo que a psicologia não deseja: objetificar⁷³. A psicologia natorpiana almeja investigar o “fluxo de vida da consciência” que ocorre por “detrás” do processo de objetificação (LUFT, 2015, p. 98). A fim de alcançar esse objetivo, a psicologia deve seguir o caminho oposto da objetivação, devendo optar pelo método de “reconstrução”: parte-se dos objetos (produtos) e, de modo regressivo, encaminha-se para a consciência e sua vida interna que os produz. Nas palavras de Natorp (2015, p. 176, tradução nossa, grifo do autor):

⁷³ Essa é precisamente a crítica que Natorp faz à psicologia do seu tempo. Cf. Luft (2015, p. 95).

A realização objetiva *construtiva* do conhecimento vem sempre primeiro; dela *reconstruímos*, na medida do possível, o nível de subjetividade original que nunca poderia ser alcançado pelo conhecimento além dessa reconstrução que procede da construção objetiva já concluída. Nessa reconstrução, nós, por assim dizer, objetivamos a subjetividade como tal.⁷⁴

Em termos sistemáticos para a escola de Marburgo, a empresa natorpiana significa uma ampliação do método transcendental, uma vez que estabelece um caminho metodológico distinto do cientificismo coheniano (LUFT, 2015, p. 83). Além disso, como observa Luft (ibid., p. 101-102), se considerarmos que a ciência não é a única atividade do espírito humano que constrói objetos, de igual modo teremos uma diversidade de estados de vida subjetiva para cada esfera de formação cultural.

Será na obra de Cassirer que a ideia da filosofia como filosofia da cultura tomará uma forma mais explícita e receberá um tratamento mais abrangente do que com seus antecessores. Conforme o próprio Cassirer diz no prefácio da *Filosofia das Formas Simbólicas*, “a crítica da razão transforma-se, assim, em crítica da cultura” (CASSIRER, 2001a, p. 22). A intuição básica subjacente à citação anterior sustenta que a ciência não é a única forma de compreensão de mundo, existindo uma pluralidade de modos de compreensão de mundo – como a linguagem, o mito, a arte e a religião – com igual status de validade absoluta (CASSIRER, 2001a, p. 18-19). Por conseguinte, a tarefa da filosofia consiste em tematizar a estrutura funcional de cada forma simbólica e suas inter-relações, observando sua mútua irreduzibilidade (CASSIRER, 2001a, p. 23).

Os motivos que desencadeiam a postura filosófica de Cassirer situam-se no horizonte de problemas internos do Neokantismo de Marburgo e da evolução da ciência contemporânea, ambos por nós tratados de maneira bastante sucinta. Cassirer observa claramente que o mundo construído pelas ciências são estruturas sobremodo abstratas e não intuitivas em que os dados sensíveis são dissolvidos em sistemas de relações. Para o filósofo, os conceitos utilizados pelas ciências naturais nada mais são do que “[...] ‘simulacros’ livres, construídos pelo conhecimento, no intuito de dominar o mundo da experiência sensível e de abarcá-lo como um mundo

⁷⁴ No original: “The constructive objectifying achievement of knowledge always comes first; from it we reconstruct as far as possible the level of original subjectivity which could never be reached by knowledge apart from this reconstruction which proceeds from the already completed objective construction. In this reconstruction we, so to speak, objectify subjectivity as such.”

organizado de acordo com determinadas leis” (CASSIRER, 2001a, p. 30). Desse modo, a ciência nada mais é do que um tipo específico de acesso mediato ao real.

Conforme observa Porta (2011, p. 55), o caráter mediato da ciência não significa que para além dela exista qualquer acesso imediato ao real. O autor continua: “Toda forma de apreensão do real é simbólica; não há uma via direta e não mediada a uma realidade em si” (PORTA, 2011, p. 55). A originalidade de Cassirer em relação aos seus antecessores consiste em reconhecer uma pluralidade de formas simbólicas que são irreduzíveis entre si. Tal irreduzibilidade significa que a validade universal de cada forma simbólica não é meramente lógica. Segundo o filósofo:

A Filosofia das formas simbólicas não volta seu olhar exclusivamente e em primeiro plano para o domínio dos conceitos de mundo puramente científicos e exatos, mas para todas as direções do entendimento de mundo. Ela procura apreender esse entendimento em sua multiplicidade de formas, em sua totalidade e na distinção interna de suas manifestações. E, nesse processo, o “entender” o mundo nunca se mostra como simples aceitação, como simples repetição de uma dada estrutura da realidade, mas contém em si uma atividade livre do intelecto. Não há nenhum autêntico entendimento de mundo que, de alguma forma, não esteja fundado em certas linhas básicas não apenas da reflexão como sobretudo da formação intelectual. E, para apreender as leis dessa formação, precisamos principalmente distinguir de modo preciso cada uma de suas diferentes dimensões. (CASSIRER, 2011, p. 29)

2.2.3 História

É bastante notório que os neokantianos de Marburgo foram excelentes historiadores da filosofia e da ciência. Os três autores por nós mencionados dedicaram longos livros e artigos a filósofos como Kant, Leibniz, Platão e Descartes, e a cientistas como Galileu, Copérnico e Newton. Na realidade, é uma tarefa difícil distinguir quais de seus escritos são propriamente históricos e quais são sistemáticos. A razão disso é que o Neokantismo de Marburgo, diferentemente das concepções predominantes na filosofia atual, concebe essas duas abordagens como intrinsecamente conectadas. Uma abordagem sistemática que satisfaça às exigências da filosofia crítica só é possível à medida que o filósofo é autoconsciente de que os conceitos por ele utilizados e as teorias por ele produzidas são resultados de um entrelaçamento de problemas teóricos estabelecidos por uma comunidade ao longo da história. Por outro lado, fazer história da filosofia e da ciência não se reduz à exposição daquilo que

determinado autor afirma em uma ou outra obra, mas deve-se reconstruir os problemas pelos quais as teorias científicas e filosóficas, com suas hipóteses, emergem, e se colocar no lugar do filósofo de modo a compreender e avaliar suas soluções⁷⁵. Nesse sentido, segundo Kim (2015, p. 48, tradução nossa),

Por um lado, a ciência é o conhecimento racional do mundo, sua construção meticulosa das leis da experiência; por outro lado, a história é a autorreflexão da razão em relação ao seu maior sucesso, a saber, o desenvolvimento dessa mesma ciência.⁷⁶

Considerando tudo que foi exposto até agora, está claro para nós que todo fato da cultura é um fato historicamente determinado⁷⁷. Vimos que o fato da cultura que a filosofia toma como ponto de partida não é, na realidade, algo meramente “dado”, mas já criado pela sua atividade espiritual correspondente. Nesse sentido, segundo Cassirer:

Ao considerarmos as premissas da ciência como um *resultado*, reconhecemos, ao mesmo tempo, que elas são *criações* do pensamento; ao penetrarmos em sua *relatividade* e condicionalidade históricas, se abre diante de nós, simultaneamente, o panorama de seu inconstante desenvolvimento e de sua capacidade criadora, constantemente renovada (CASSIRER, v. 1, 1986, p. 8, tradução nossa, grifo do autor)⁷⁸.

No caso do conhecimento teórico, o que interessa à história da filosofia e ciência não são as experiências subjetivas do pensador, tampouco sua biografia, mas teorias e pensamentos⁷⁹. A fim de compreender as teorias na filosofia e ciência, os

⁷⁵ Cf. Beiser (2018, p. 64)

⁷⁶ No original: “on the one hand, science is reason’s cognition of the world, its painstaking construction of the laws of experience; on the other hand, history is reason’s self-reflection on its greatest success, viz. the development of that very same science.”

⁷⁷ Nas palavras de Cassirer (v. 1, 1986, p. 28, tradução nossa): “Naturalmente, não se pode e não se deve perder de vista, nem por um instante, que o ‘fato’ da ciência é, por sua própria natureza, um fato que se desenvolve historicamente.”

⁷⁸ No original: “Al considerar las premisas de la ciencia como un *resultado*, las reconocemos al mismo tiempo, por ello mismo, como *creaciones* del pensamiento; al penetrar en su *relatividad* y condicionalidad históricas, se abre ante nosotros, simultáneamente, el panorama de su inconstante desarrollo y su capacidad creadora, sin cesar renovada”.

⁷⁹ Cf. Patton (2004, p. 52).

neokantianos de Marburgo fazem uso do método conhecido como “história dos problemas” (*Problemgeschichte*), método estabelecido por Windelband e comum às duas escolas do Neokantismo⁸⁰.

De acordo com o método da história dos problemas, uma teoria nada mais é do que uma solução para um problema ou conjunto de problemas (no sentido da “aporia” grega ou “antinomia” kantiana). Toda solução estabelece um novo fato, que, por seu turno, possui hipóteses fundacionais (PATTON, 2004, p. 69). Portanto, a tarefa do historiador da filosofia é reconstruir o movimento progressivo da relação dos problemas com suas respectivas soluções, explicitando as hipóteses fundacionais de cada teoria, de modo a compreender os princípios que guiam sua construção.

Para os marburgueses, ao conhecer a história da criação dos elementos racionais das teorias filosóficas e científicas no curso de seus problemas historicamente determinados, o filósofo torna-se autoconsciente de sua própria posição no progresso da razão em libertar-se das posturas dogmáticas⁸¹. Ele também estará em melhor posição para reconhecer os autores e ideias que causaram reviravoltas na história do pensamento, como Platão, Descartes, Leibniz, Galileu e Newton, bem como adquire plena clareza dos conceitos teóricos, seus limites e possibilidades.

2.3 À guisa de conclusão: Neokantismo de Marburgo e Dooyeweerd

Antes de passarmos abruptamente para a exposição da construção do problema da crítica transcendental de Dooyeweerd, convém discorrermos sobre alguns tópicos da relação entre Dooyeweerd e o Neokantismo de Marburgo.

O que foi exposto neste capítulo não deve ser entendido como uma afirmação de que Dooyeweerd subscrevia a todas as ideias do Neokantismo de Marburgo. Como vimos, Dooyeweerd não partilhava nem mesmo da mesma confiança dos neokantianos no *Faktum* da ciência. Nosso propósito principal aqui foi apresentar as ideias filosóficas do Neokantismo de Marburgo que formam o contexto da

⁸⁰ Evidentemente, o fato de compartilharem o mesmo método não significa que não exista diferenças na aplicação do método de história dos problemas. Cf. Sebastian Luft, *Philosophical Historiography in Marburg Neo-Kantianism: The Example of Cassirer's Erkenntnisproblem*. In: G. Hartung, & V. Pluder *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlim: De Gruyter. 2015. P. 181-206.

⁸¹ Cf. Kim (2015, p. 51) e Patton (2004, p. 114, 121-122).

construção do problema da crítica transcendental. Mesmo as ideias e intuições neokantianas que se encontram presentes na obra de Dooyeweerd são resultados de uma apropriação crítica, isto é, são reinterpretadas a serviço dos interesses do próprio Dooyeweerd.

No próximo capítulo, veremos de modo mais detalhado em que consiste a apropriação e o diálogo crítico que Dooyeweerd estabelece com o Neokantismo de Marburgo. Convém, no entanto, anteciparmos alguns pontos sobre a relação Dooyeweerd-Neokantismo.

Primeiramente, pode-se constatar certa similaridade com a pergunta do criticismo transcendental dooyeweerdiano – quais são as “condições universalmente válidas que só por si tornam possível o pensamento teórico e que são exigidas pela estrutura imanente do próprio pensamento”⁸² (NC I, p. 37, tradução nossa)? – e a crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*) marburguesa. A última tem como tarefa estabelecer os fundamentos lógicos do conhecimento científico; porquanto é lógico, é fundado no pensamento puro. Dooyeweerd rejeitará a natureza estritamente lógica do pensamento teórico, argumentando que tal postura é dogmática. Se consideramos que foi com essa concepção de filosofia que Dooyeweerd recebeu sua formação⁸³, é perfeitamente plausível que o criticismo neokantiano tenha exercido uma influência importante na própria concepção de crítica transcendental de Dooyeweerd. A questão, portanto, é sabermos como exatamente se deu essa apropriação crítica da *Erkenntniskritik* marburguesa. Melhor dizendo: para Dooyeweerd, qual é a natureza das fundações do pensamento que não a lógica?

Em segundo lugar, Dooyeweerd concorda plenamente com a interpretação marburguesa da evolução da ciência que expomos na seção 2.2.1. Dooyeweerd partilha com os marburgueses a crença no caráter construtivo e abstrato da ciência, bem como na incontornável mudança paradigmática do conceito de substância para o conceito de função. Como veremos no próximo capítulo, estabelecer os fundamentos epistemológicos para a atitude abstrata da produção de teorias sem cair

⁸² No original: “universally valid conditions which alone make theoretical thought possible, and which are required by the immanent structure of this thought itself”.

⁸³ Ver nossas considerações na seção 1.3.

no funcionalismo marburguês será uma das tarefas primordiais do pensamento de Dooyeweerd na década de 1920.

Nesse sentido, do mesmo modo que Cassirer e Natorp, Dooyeweerd situa-se no horizonte referencial do conceito de teoria em relação ao problema da objetividade científica. Conforma vimos anteriormente, Dooyeweerd pretende articular um sistema filosófico que explicita a coerência interna entre as diversas ciências – em particular, como Cassirer, conferindo lugar privilegiado à formação dos conceitos científicos. Isso será levado a cabo, evidentemente, examinando minuciosamente as diferentes teorias científicas de seu tempo, tanto as ciências naturais quanto as ciências do espírito.

3. A CRÍTICA TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO TEÓRICO DE HERMAN DOOYEWEERD

Vimos no primeiro capítulo que Dooyeweerd considera a crítica transcendental do pensamento teórico o tema mais fundamental investigado pela filosofia enquanto uma disciplina científica⁸⁴. Argumentamos que as interpretações mais comuns da crítica transcendental, ainda que ofereçam valiosas contribuições, falham, fundamentalmente, ao não tematizarem de modo adequado a construção do problema que o criticismo dooyeweerdiano procura, afinal, solucionar.

No presente capítulo, tentaremos suprir essa lacuna ao destrincharmos, em suas linhas gerais, a construção do problema da crítica transcendental na obra de Dooyeweerd. Conforme foi estabelecido no primeiro capítulo, a hipótese por nós defendida afirma que há uma relação de continuidade e amadurecimento dos problemas filosóficos da fase juvenil de Dooyeweerd e a obra de maturidade que culmina no criticismo transcendental propriamente dito. Nesse processo, assim pretendemos demonstrar, o Neokantismo de Marburgo exerce uma influência fundamental no estabelecimento dos problemas e no projeto de uma crítica transcendental.

3.1 O problema em *Normatieve rechtsleer*

Conforme vimos anteriormente, NR foi um dos manuscritos que Dooyeweerd produziu antes de ingressar na Fundação Kuyper. Vimos também que NR reflete a preocupação de Dooyeweerd à época em fornecer uma base filosófica mais sólida ao Direito. Nesse trabalho, bem como nos outros manuscritos, Dooyeweerd não se contenta em meramente analisar as ideias jurídicas de seus autores: ele também explicita os supostos epistemológicos que fundamentam tais ideias. Mediante o confronto crítico com diversos autores, Dooyeweerd tem como intuito estabelecer o “objeto” ou *Gegenstand*⁸⁵ do Direito enquanto uma ciência

⁸⁴ Cf. NC I, p. 541 et seq.

⁸⁵ Ao longo do presente estudo, o termo *Gegenstand* será constantemente mencionado. Trata-se de um dos termos alemães para “objeto”, mas que aqui é utilizado em sentido epistêmico. É o elemento cognitivo da ciência ou do conhecimento, o elemento que permite diferenciar um enunciado da atitude natural de um enunciado teórico-científico com pretensão de objetividade. Veremos com mais detalhes sobre o uso dooyeweerdiano de *Gegenstand*.

especial. Desse modo será possível compreender o que dá uniformidade à ciência jurídica e, por conseguinte, determinar o seu método.

O elemento distintivo de NR em relação aos outros manuscritos é o fato de conter uma seção razoavelmente extensa na qual, pela primeira vez, Dooyeweerd apresenta, ainda que de forma rudimentar, as ideias epistemológicas⁸⁶ basilares do sistema filosófico que será desenvolvido nos anos seguintes. Consequentemente, é também neste manuscrito que podemos estabelecer com certa clareza o problema filosófico que orienta a filosofia juvenil de Dooyeweerd.

Em NR, Dooyeweerd está perfeitamente cômico de que uma apreciação adequada da crítica da teoria pura do Direito de Kelsen deve investigar seus pressupostos epistemológicos que têm sua origem genética no Neokantismo de Marburgo. No primeiro capítulo da “parte crítica” do manuscrito, intitulado “Investigação lógica geral sobre os elementos do pensamento” (*Algemeen logische vooronderzoekingen over de elementen van het denken*), Dooyeweerd discute diversos conceitos epistemológicos nas filosofias de Kant, Cohen, Lask, Husserl e Aristóteles.

Dooyeweerd define sua posição filosófica como “realismo crítico”, um meio-termo entre o idealismo de orientação kantiana e o realismo de tipo aristotélico. Com o realismo, Dooyeweerd partilha a concepção de que há um elemento “dado” ou externo ao pensamento. Por outro lado, em concordância com o idealismo, Dooyeweerd defende que há um elemento “espontâneo” ou “criativo” do espírito ao articular o material dado em um sistema de pensamento, mediante uso de categorias lógicas.

Agora, é preciso apresentar minha própria perspectiva. A esfera cósmica daquilo que é externo ou oposto ao nosso pensamento é, em última instância, um postulado do próprio realismo, que, sendo uma posição epistemológica crítica, é fundamentada em uma visão da vida que não é suscetível de demonstração adicional.

⁸⁶ Deve estar claro para nosso leitor que, para Dooyeweerd, epistemologia nesse contexto se refere ao conhecimento científico, isto é, conhecimento adquirido nas ciências especiais.

Apenas a tese de que essa exterioridade é controlada por categorias cósmicas não é, tanto quanto sei, comumente aceita no realismo. No entanto, ela surge de uma conscientização crítica de que nenhuma distinção lógica pode ser aceita na chamada esfera “metafísica”, para que não caiamos no antigo e ingênuo erro de duplicar a realidade, como na “teoria da cópia” (*Abbildtheorie*). A situação é diferente, no entanto, no caso da esfera *Gegenstand* defendida acima; essa esfera é concebida – ao contrário dos neokantianos, incluindo Lask – de modo **alógico**, pois limitamos a verdadeira lógica pura ao sistema lógico de categorias puras e formas puras do juízo. (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 25, grifo nosso, tradução nossa)⁸⁷

Na citação acima, o problema posto por Dooyeweerd é o da relação entre pensamento e ser. A posição crítico-realista por ele defendida afirma que o objeto (*Gegenstand*) do conhecimento não tem sua origem no pensamento; os termos “esfera cósmica” e “esfera *Gegenstand*” são utilizados para explicitar a natureza alógica ou extramental do *Gegenstand*. Contudo, disso não decorre que o conhecimento é um reflexo da realidade sensível como o é na teoria da cópia (*Abbildtheorie*). Tal postura, como dissemos, é refutada pela própria ciência, cuja natureza profundamente abstrata pressupõe uma atividade do espírito no sentido de articular o dado sensível mediante o uso de categorias lógicas. Para o Dooyeweerd de NR, conforme assinala Tol (2010, p. 293, tradução nossa), o “[...] conhecimento é considerado o resultado de uma assimilação ou articulação do dado, o que significa que o papel do sujeito cognitivo vai além do que ser meramente receptivo”⁸⁸.

Por que uma esfera de *Gegenstand*? – questiona primeiramente uma epistemologia psicologicamente orientada. Respondemos com os kantianos: porque não podemos e não devemos retirar a realidade, com todos os seus problemas, do controle do pensamento puro (e) devemos encontrar uma base para o significado logicamente imanente dos juízos, uma base que não pode

⁸⁷ No original da tradução para o inglês reproduzida em Verburg: “It now remains to give an account of my own view. The cosmic sphere of that which is foreign or opposed to our thought is ultimately a postulate of realism itself, which, being a critical epistemological standpoint is grounded in a life-view that is not susceptible or further demonstration. Only, the thesis that this foreignness is controlled by cosmic categories is not, as far as I know, commonly accepted in realism. Yet it arises from critical awareness that no logical distinction may be accepted in the so-called ‘metaphysical’ sphere, lest we fall into the old, naïve error of doubling reality, as in the ‘copy theory’ (*Abbildtheorie*). Matters stand otherwise, however, in the case of the *Gegenstand* sphere defended above; this sphere is conceived of – in a departure from the neo-Kantians, including Lask – along a-logical lines, inasmuch as we restrict genuine pure logic to the logical system of pure categories and pure forms of judgment.” No original holandês datilografado, ver Dooyeweerd (1922, p. 45).

⁸⁸ No original: “[...] knowledge is taken to be a result of an assimilation or working over of the given, which means that the role of the knowing subject is more than merely being receptive.”

estar na psicologia da experiência. Mas, então, questiona um idealismo orientado a Kant, por que negar o caráter lógico da esfera *Gegenstand*? Que outro caráter, além de um lógico, poderia ter a esfera *Gegenstand* depois que a libertamos corretamente do enredamento com a psicologia? Para isso, respondemos: a razão pela qual negamos o caráter transcendental-lógico da esfera *Gegenstand* é porque rejeitamos o dogma da autonomia do pensamento e creditamos à inversão copernicana de Kant apenas um significado limitado, não universal, a saber, para a lógica das relações. Além disso, a rejeitamos porque, se assumirmos o *Gegenstand* no pensamento como parte do sistema do logos por meio de categorias lógicas, teria que ser alocado na ausência de uma origem ideal alógica, ou à potência criadora do próprio pensamento (Marburgo), que rejeitamos; ou à experiência (Hume, Locke etc.), que minaria as fundações da lógica; ou à metafísica, que roubaria a lógica de seu significado transcendente (Aristóteles) e levaria ao realismo ingênuo. Precisamos da esfera *Gegenstand* ideacional como material para o juízo lógico que, de acordo com seu significado imanente, postula um *Gegenstand* transcendente que, por sua vez, não pode ser de natureza lógica. Rejeitamos a distinção feita por Kant e Lask entre lógica formal e transcendental, não para nos juntarmos a Marburgo ao atribuir à lógica uma função criadora do *Gegenstand*, mas apenas para atribuir ao material do pensamento, como não psicológico, alógico e não-metafísico, seu lugar em uma esfera *Gegenstand* meta-lógica. (DOOYEWEERD apud VERBURG, p. 26, grifo do autor, tradução nossa)⁸⁹

Nessa obscura passagem, Dooyeweerd antecipa possíveis questionamentos do Neokantismo, psicologismo e realismo aristotélico sobre a natureza e possibilidade de uma esfera *Gegenstand* tal como por ele concebida. Contra o psicologismo, Dooyeweerd objeta que, se o conhecimento é reduzido à psicologia, a realidade não pode ser teoricamente acessível, visto que a psicologia

⁸⁹ No original da tradução para o inglês reproduzida em Verburg: “Why, so first inquires a psychologically oriented epistemology, why a *Gegenstand* sphere? We answer, with the Kantians: Because we cannot and may not withdraw reality, with all of its problems, from the control of pure thought [and] must find a basis for the logically immanent meaning of judgments, a basis that cannot lie in the psychology of experience. But why, then ask an idealism oriented to Kant, why deny the logical character of the *Gegenstand* sphere? What character other than a logical one, could the *Gegenstand* sphere have after you – rightly – wrest it from the entanglement with psychology? To this we answer: The reason why we deny the transcendental-logical character of the *Gegenstand* sphere is because we reject the dogma of the autonomy of thought and credit Kant's Copernican turn with only a limited, not a universal significance, to wit, for the logic of relations. And furthermore, we reject it because the *Gegenstand* in thought, if taken up in the system of the logos by means of logical categories, would have to be allocated – in the absence of an a-logical ideal origin – either to the creative power of thought itself (Marburg), which we reject, or to experience (Hume, Locke, etc.), which would undermine the foundations of logic, or to metaphysics, which would rob logic of its transcendent meaning (Aristotle) and lead to naive realism. We need the ideational *Gegenstand* sphere as material for the judgment of logic which, in keeping with its immanent meaning, postulates a transcendent *Gegenstand* that cannot itself in turn be logical in nature. The distinction made by both Kant and Lask between formal and transcendental logic we reject, not in order to join Marburg in attributing to logic a *Gegenstand* creating function, but only in order to assign to the material of thought as non-psychological, a-logical, and non metaphysical its place in a meta-logical *Gegenstand* sphere.” No original holandês datilografado, ver Dooyeweerd (1922, p. 45).

tematiza somente objetos e eventos psíquicos de uma consciência, e que esses não são capazes de fundamentar a validade objetiva dos juízos científicos. Nesse sentido, Dooyeweerd se alinha com os neokantianos de Marburgo na crítica ao psicologismo. Por outro lado, contra os neokantianos, Dooyeweerd nega o caráter lógico do *Gegenstand*. A menção ao dogma da autonomia é uma referência direta a Cohen. Como vimos, o programa coheniano consiste na eliminação de toda referência à intuição na teoria do conhecimento. Todo elemento cognitivo tem sua fundação no pensamento puro. O *Gegenstand* do pensamento tem origem no próprio pensamento. Dooyeweerd, por outro lado, defende que o *Gegenstand*, enquanto material do pensamento, deve ser alógico ou meta-lógico.

No último parágrafo da citação acima, Dooyeweerd fala da necessidade de uma “esfera *Gegenstand* ideacional como material para o juízo lógico”. Não está claro o sentido de “ideacional” aqui. Considerando que Dooyeweerd nega tanto o caráter sensível-psicológico do *Gegenstand* quanto o caráter lógico e metafísico (hipostasiado), “ideacional” parece denotar, aqui, transcendentalidade, mas não no sentido neokantiano usual, não como condição de possibilidade lógica, mas como condição de possibilidade *ôntica*, isto é, como algo pertencente à estrutura do ser como tal. Simultaneamente, essa esfera deve também ser imanente à consciência. Ainda que não possua origem na consciência, é necessário que seja a ela acessível se o conhecimento científico é possível.

À vista disso, podemos formular o problema epistemológico de Dooyeweerd em NR do seguinte modo: *como é possível um conhecimento lógico do Gegenstand não lógico?*

Inicialmente, Dooyeweerd tentou solucionar o problema supracitado ao identificar uma distinta dimensão da realidade chamada de *logos*⁹⁰. Essa dimensão seria responsável pela inteligibilidade de todas as estruturas do cosmos, isto é, tornaria as estruturas alógicas acessíveis ao pensamento lógico. De acordo com Henderson (1994, p. 96, grifo do autor, tradução nossa)⁹¹:

⁹⁰ Cf. Henderson (1994, p. 95 et seq.)

⁹¹ No original: “The *logos* could not be identified with the act of logical thinking as practised by us. It is given and offers ‘material’ specifically for the manipulation of thought. Yet it needs to be distinguished from logical thought as such. It is the area in which thought operated, and in which the various kinds of subject matter were approached. Thinking and theorizing are acts performed using something given to

O **logos** não pode ser identificado com o ato lógico de pensamento praticado por nós. Ele é dado e oferece “material” especificamente para a manipulação do pensamento. No entanto, é necessário distinguir isso do pensamento lógico em si. É a área na qual o pensamento opera e na qual os vários tipos de ciências são abordados. Pensar e teorizar são atos realizados usando algo dado a nós pelo logos. Dooyeweerd acreditava que o cosmos não era, como tal, da natureza do pensamento (ele rejeitou o idealismo); mas também não era completamente diferente. O cosmos foi apresentado ao pensamento de tal maneira que ele poderia ser manipulado, mas o pensamento não poderia reivindicar produzi-lo. O logos foi considerado uma espécie de articulação do cosmos que não era racional como tal, mas que abria ou apresentava o cosmos ao pensamento de uma maneira que poderia ser racionalmente manipulado.

Estava claro para Dooyeweerd que essa não era uma opção satisfatória, visto que parece estar imiscuída de concepções e elementos especulativos, os quais ele certamente não se sentia confortável em assumir.

3.1.1 A diversidade de *Gegenstände* e intuição

A esfera *Gegenstand*, enquanto material do pensamento, é dita ser também material do juízo lógico (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 26; 1922, p. 45). Essa posição dooyeweerdiana é bastante significativa porque inverte a relação entre juízo e categoria. Considerando a reviravolta copernicana e a concepção de lógica como lógica transcendental, para os kantianos, sobretudo de Marburgo, há uma prioridade do juízo sobre a categoria⁹². Uma vez que a posição crítico-realista defende

us from the **logos**. Dooyeweerd believed that the cosmos was not, as such, of the nature of thought (he rejected idealism); but neither was it completely different. The cosmos was presented to thought in such a manner that it could be manipulated, but thought could not claim to produce it. The **logos** was taken to be a kind of articulation of the cosmos which was not rational as such, but which opened or presented the cosmos to thought in a way that it could be rationally manipulated.”

⁹² Nesse sentido, as seguintes palavras de Cohen são bastante instrutivas: “A conexão do juízo e categoria. Os tipos de juízo perdem sua aparência de arbitrariedade... A origem e o sistema parecem ser um começo e um fim naturais. E toda a estrutura (*Aufbau*) que surge desse início até o fim representa um propósito interno que é cada vez mais verdadeiro à medida que é capaz de aprimoramento (*Verbesserung*). Os julgamentos são o leito do rio das categorias. Novos problemas trarão novas categorias, necessitarão de novas pressuposições. Se, no entanto, as categorias devem seguir um curso normal que fertilize a ciência, então esse curso deve se mover no leito do rio das categorias. O leito do rio pode se ampliar, pode se alargar; para esse fim, transgressões ou inundações temporárias podem ser úteis; mas ele não pode desaparecer. A metáfora significa dizer que o juízo é o pressuposto absolutamente necessário para as categorias. E quando se vê, além disso, que, a partir dessa condição negativa dos juízos, as próprias categorias surgem em sua multiplicidade, então podemos ver aqui uma prova (*Gewähr*) mais profunda para a ideia que acompanha a antiga visão do A Priori. É um caminho, um curso do qual as categorias em sua plenitude seguem.” (COHEN apud LUFT, 2015, p. 66, tradução nossa). A respeito disso, ver também as considerações de Henderson (1994, p. 93–95).

que a categoria (*Gegenstand*) não tem sua origem no pensamento, não é através das estruturas do juízo lógico que derivamos aquela. Desse modo, a postura do realismo crítico implica uma rejeição da distinção entre lógica formal e lógica transcendental; lógica, aqui, é somente uma ciência formal (ibid., p. 26-27; 1922, p. 45-46). Para Dooyeweerd, isto acarreta uma distinção entre lógica e epistemologia:

Primeiramente, então, há a questão do lugar da lógica. A visão crítico-realista defendida acima implica em uma clara distinção entre lógica e epistemologia. Na “lógica do conhecimento puro” dos marburgueses – uma aplicação coerente da ideia básica da autonomia do pensamento – essa distinção desaparece completamente; nesse caso, toda a lógica é, simultaneamente, tanto real (transcendental) quanto formal. [...] Epistemologia, portanto, acaba por ser a teoria do *Gegenstand*, enquanto a lógica é o sistema de determinações categoriais do *Gegenstand* nos juízos. O *Gegenstand* da lógica pura (também chamada de lógica formal) consiste, portanto, nas categorias puras e nas formas puras do juízo. A lógica pura, como uma ciência sistemática, precisa, portanto, ser precedida por uma teoria *Gegenstand* das categorias e das formas do juízo como tais. (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 26-27, tradução nossa)⁹³

O raciocínio de Dooyeweerd não é muito claro. A lógica lida com a parte “formal” do conhecimento enquanto a teoria *Gegenstand* ocupa-se com o aspecto material. Imediatamente surge o questionamento se não seria essa uma forma de hilemorfismo. A resposta de Dooyeweerd seria negativa. De acordo com sua visão criacional do cosmos, não haveria espaço para uma matéria caótica que se torna somente inteligível com as formas do pensamento. No entanto, o conhecimento envolve obrigatoriamente o uso de conceitos lógicos como identidade, relação, sistema, continuidade etc. (ibid., 2015 p. 29; 1922, p. 47). O problema é saber como é possível uma teoria do *Gegenstand* alógico sem o uso de categorias lógicas.

⁹³ No original da tradução para o inglês reproduzida em Verburg: “First, then, there is the question of the place of logic. The critical-realist view that I defended above entails a sharp distinction between logic and epistemology. In the Marburgers' ‘logic of pure knowledge’ – a consistent carrying through of the basic idea of the autonomy of thought – this distinction vanishes utterly, in which case all logic is both real (transcendental) and formal at the same time. [...] Epistemology then turns out to be theory of the *Gegenstand*, while logic is the system of categorial determinations of the *Gegenstand* in judgments. The *Gegenstand* of pure (so-called formal) logic then consists of the pure categories and the pure forms of judgment. Pure logic, as a systematic science, therefore needs to be preceded by a *Gegenstand* theory of the categories and the forms of judgment as such.” No original holandês datilografado, ver Dooyeweerd (1922, p. 45-46).

Dooyeweerd esclarece que o conhecimento básico que temos do *Gegenstand* é intuitivo:

Que a esfera *Gegenstand* exige um centro objetivo de intuição, assim como a lógica pura exige um chamado “sujeito epistemológico”, é algo que não posso explorar mais profundamente neste momento. Em qualquer caso, se partirmos de um ponto de vista realista, veremos que a intuição deve preceder o pensamento lógico se quisermos que o conhecimento seja possível no sistema lógico (DOOYEWEERD apud VERBURG, p. 28)⁹⁴.

Por intermédio da intuição (*schouwen*), somos conscientes da unidade factual de cada tipo de *Gegenstand* (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015 p. 28; 1922, p. 47), que correspondem a distintos campos de ciências e servirá de base para a articulação da teoria *Gegenstand*. Esta última, para Dooyeweerd, é uma disciplina própria da filosofia que tematiza a coerência e ordem de cada ciência, com seus respectivos objetos (*Gegenstände*), e de acordo com seu grau de objetualidade (*Gegenständlichkeit*) (ibid. p. 28; 1922, p. 47).

Conforme vimos anteriormente, o *Gegenstand* do pensamento corresponde, em última análise, a uma dimensão da realidade a ser investigada. Nesse sentido, há tantas naturezas de *Gegenstand* quanto há dimensões da realidade. Dooyeweerd utiliza o termo, tomado de empréstimo de Lask, “categoria de domínio” (*gebiedskategorie*) ou “modalidade” (*modaliteit*) para se referir às diferenças materiais de cada ciência (ibid., p. 28; 1922, p. 47). Dooyeweerd menciona algumas ciências e suas respectivas modalidades: ciências naturais (ser), ciências normativas (dever-ser), aritmética (quantidade), geometria (espaço). Essas são as ciências mais básicas e gerais; ciências mais específicas surgem quando se adiciona uma modalidade de maior grau de objetualidade. É o caso da física, em que a modalidade do ser é determinada pelas categorias modais de movimento, força e matéria (ibid., p. 29; 1922, p. 48). No caso das ciências especiais normativas, o dever-ser também é

⁹⁴ No original da tradução para o inglês reproduzida em Verburg: “That the *Gegenstand* sphere demands an objective center of intuition, just as pure logic demands a so-called ‘epistemological subject’, is a notion that I cannot work out any further here. In any case, if we begin with a realist standpoint we will see that intuition must precede logical thinking if knowing is to be possible in the logical system.” No original holandês datilografado, ver Dooyeweerd (1922, p. 46-47).

especificado, resultando na ciência normativa do direito (dever-ser jurídico), ética (dever-ser moral) e estética (dever-ser estético) (ibid., p. 29; 1922, p. 49).

Em um texto de 1924, Dooyeweerd apresenta um resumo aproximado de sua postura epistemológica em NR:

[...] O pensamento não cria seu *Gegenstand* (objeto), mas este é dado ao pensamento no campo de visão (*gezichtsvelde*), que só vem à nossa consciência pela intuição (*schouwen*). O campo de visão é situado pelo pensamento em um campo de pensamento e nesse campo de pensamento o *Gegenstand* se torna objeto (tarefa), à medida que deve ser determinado em um sistema de relações (exemplo: o sistema da natureza). (DOOYEWEERD, 2023, p. 17, tradução nossa)⁹⁵

Está claro para nós o motivo pelo qual Dooyeweerd não tinha tanta confiança no *faktum* da ciência. A filosofia não poderia ter como ponto de partida a melhor teoria científica existente e investigar suas condições lógicas. Apesar de não partilhar dos exageros do idealismo alemão, e, portanto, rejeitar uma fundação totalmente *a priori* das ciências, Dooyeweerd estava convicto de que as ciências por si só não eram capazes de obter suficiente clareza dos seus objetos, métodos e conceitos básicos, visto que somente a teoria *Gegenstand*, tema próprio da filosofia, poderia fornecê-los às ciências. A teoria *Gegenstand* posteriormente se tornará teoria geral das esferas de lei, a pedra angular da ontologia de Dooyeweerd.

Concluindo, a maior parte das ideias contidas em NR será modificada ou simplesmente abandonada por Dooyeweerd conforme sua filosofia amadurece ao longo do tempo. Importante é termos em mente o problema e as intuições básicas expostos acima. Vimos que Dooyeweerd pretende desenvolver uma epistemologia que satisfaça as exigências de uma filosofia crítica, ao passo que rejeita todo e qualquer tipo de funcionalismo. Consequentemente, Dooyeweerd é obrigado a procurar diferentes caminhos teóricos para garantir a soberania da criação divina e a pretensão de validade universal do conhecimento científico.

⁹⁵ No original: “[...] Thought does not create its *Gegenstand* (object), but the *Gegenstand* is given to thought in the field of vision, which only comes to our consciousness by intuition (*schouwend*). This field of vision is made by thinking into a field of thought, and in this field of thought the *Gegenstand* becomes object (task) insofar as it must be determined here in a system of relations (e.g. the system of nature).”

3.2 Desenvolvimentos posteriores (1922-1930)

Em NR vimos que Dooyeweerd, de modo semelhante aos neokantianos, concebe a filosofia como uma disciplina científica superior que tematiza os fundamentos das ciências especiais. Esses fundamentos, por seu turno, não são puramente lógicos, exigindo vias alternativas para sua inquirição. A teoria *Gegenstand* é o tema que investiga a ordem e a coerência das dimensões *Gegenstand* alógicas que são trazidas ao pensamento e sistematizadas pelas ciências especiais.

Vimos também que o problema fundamental de NR é estabelecer a possibilidade de um conhecimento lógico do *Gegenstand* alógico. Dooyeweerd se ocupará com esse problema pelo resto da década. Contudo, somente em 1931 encontraremos uma resposta mais satisfatória ao problema, conforme a próxima seção detalha. Isso não significa, por outro lado, que Dooyeweerd não na solução do problema indiretamente. Primeiramente, Dooyeweerd passa finalmente a publicar seus escritos, quando podemos constatar mais clareza terminológica do que em seus manuscritos. Em segundo lugar, Dooyeweerd desenvolve com muito mais profundidade a teoria *Gegenstand*, que agora já não é mais concebida como epistemologia, mas como ontologia ou, como Dooyeweerd prefere, cosmologia⁹⁶. A esfera *Gegenstand* alógica é compreendida agora como esfera de lei (*wetskring*); permanece a mesma intuição: há uma pluralidade de domínios ou esferas extramentais na realidade que são investigados por ciências específicas. Em terceiro lugar, Dooyeweerd apresenta sua concepção de ideia de lei (*wetsidee*) como “organon” ou princípio cosmológico orientador de toda visão do mundo e da vida (*levens- en wereldbeschouwing*) (DOOYEWEERD, 2023, p. 6). Veremos esses pontos com mais detalhes.

É importante atentarmos ao fato de que o período referido nesta seção é posterior ao ingresso de Dooyeweerd na Fundação Kuyper. Isso significa que Dooyeweerd reinterpreta muitas ideias presentes nos manuscritos à luz do neocalvinismo kuyperiano, bem como desenvolve novas ideias a partir das intuições

⁹⁶ A preferência de Dooyeweerd pelo termo cosmologia é um traço de seu propósito de desvencilhar da filosofia da tradição. Aqui, cosmologia é compreendida em sentido mais abrangente, enquanto teoria das estruturas do cosmos como um tudo, compreendendo muito mais do que a realidade física.

de Kuyper, conceito esse já apresentado anteriormente. Em particular, vemos Dooyeweerd ser bastante explícito no que concerne ao caráter calvinista de sua filosofia. Segundo o filósofo de Amsterdam:

[...] O calvinismo, como o Dr. Kuyper demonstrou em suas Stone Lectures, não é meramente um sistema teológico, mas contém em si a tremenda vitalidade de uma visão completa do mundo e da vida. Ele abrange uma perspectiva de vida filosófica profunda, oferece os contornos básicos de uma distinta epistemologia, teoria da ciência, psicologia, visão da história, teoria jurídica, teoria política. E a raiz dessa vitalidade não reside em Calvino, mas na profundidade imensurável da Palavra de Deus e, conforme reconhecido por Calvino, em um sentido muito especial e profundo, da soberania divina sobre toda a criação (DOOYEWEERD, 2023, p. 5-6, tradução nossa)⁹⁷.

Após a leitura meticulosa da obra de Kuyper, Dooyeweerd torna-se ainda mais convicto de que uma cosmovisão, enquanto um conjunto de supostos não teóricos, subjaz à produção de teorias. À maneira de Kuyper, Dooyeweerd acredita que é justamente na diferença entre cosmovisões que residem os verdadeiros desacordos na filosofia e ciência. Conforme expõe o filósofo em 1926: “Toda teoria científica, todo sistema filosófico está enraizado em uma base completamente irracional, uma visão abrangente do mundo e da vida” (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 486, tradução nossa)⁹⁸. Assim, parte considerável dos trabalhos de Dooyeweerd desse período é estabelecer os supostos de uma cosmovisão calvinista e investigar os supostos subjacentes das principais correntes filosóficas.

Como dissemos, esfera de lei (*wetskring/wetssferen*) passa a ser – pelo menos durante esse período – o termo predominante utilizado por Dooyeweerd para se referir ao “material cósmico (não lógico)” investigado pelas ciências especiais. Lei, aqui, refere-se ao fato de que cada esfera possui suas próprias leis que governam

⁹⁷ No original: “Calvinism, as Dr. Kuyper demonstrated in his Stone Lectures, is not merely a theological system, but it contains within itself the tremendous vitality of a complete world- and life-view. It encompasses a profound philosophical life perspective, offers the basic contours of a distinctive epistemology, a distinctive theory of science, a distinctive psychology, a distinctive view of history, a distinctive legal theory, a distinctive political theory. And the root of this vitality does not reside in Calvin, but in the immeasurable depth of God's Word and, as recognized by Calvin, in a very special and pregnant sense, of divine sovereignty over the whole of creation.”

⁹⁸ No original: “Every scientific theory, every philosophical system is rooted in an altogether irrational foundation, an all-embracing life and world-view.”

suas estruturas e as entidades a elas sujeitas. Nesse período, Dooyeweerd já identifica as esferas da realidade com suas distintivas leis. São elas:

- 1) Esfera aritmética (quantidade);
- 2) Esfera espacial (extensão contínua);
- 3) Esfera material-energética/cinemática (energia/movimento)⁹⁹;
- 4) Esfera biótica (vida);
- 5) Esfera psíquica (sentimento);
- 6) Esfera lógica (distinção analítica),
- 7) Esfera histórica/cultural (poder formativo),
- 8) Esfera linguística (significação simbólica),
- 9) Esfera social (intercurso social),
- 10) Esfera econômica (frugalidade)
- 11) Esfera estética (harmonia),
- 12) Esfera jurídica (retribuição),
- 13) Esfera moral (amor)
- 14) Esfera pística/fé (certitudinal)¹⁰⁰.

Os termos entre parênteses referem-se ao que Dooyeweerd posteriormente chamará de núcleo de sentido. É o termo que capta intuitivamente o momento de sentido original¹⁰¹ de uma esfera, o que torna possível delimitar materialmente uma esfera de lei. É também importante observar que há uma ordem entre as esferas. Toda esfera de lei que precede outra é sua pré-condição. A esfera numérica é a primeira e mais básica da realidade porque não há nenhuma dimensão

⁹⁹ Posteriormente, Dooyeweerd distinguirá o aspecto cinemático (do movimento) do físico (operação de energia). Cf. NC II, p. 93-106.

¹⁰⁰ Pístis (Πίστις) é o termo grego neotestamentário que usualmente é traduzido por “fé”. Dooyeweerd escolhe esse termo para se referir à dimensão da absoluta confiança num fundamento último. É a dimensão imanente do espírito humano que aponta para a transcendência.

¹⁰¹ Aqui, original quer dizer não analógico. Como mencionamos na quarta nota de rodapé, uma esfera de lei apresenta necessariamente momentos analógicos com outras esferas, que são a base para a construção dos conceitos científicos básicos de uma ciência particular. No entanto, só é possível se falar de analogia se existe um momento de diferença, do contrário tratar-se-ia de univocidade.

da realidade que não pressuponha “quantidade”. De igual modo não é possível existir um intercuro social na sociedade humana sem linguagem (esfera linguística) e desenvolvimento cultural (esfera histórica). Contudo, os aspectos pré-condicionais não “criam” os outros aspectos, muito menos existem em si próprios. Todas as esferas existem em uma inquebrantável coerência.

Há uma mútua irredutibilidade entre as esferas de lei da realidade, apesar de estarem internamente conectadas. Dooyeweerd se apropria do conceito kuyperiano de soberania das esferas e o amplia para traduzir a irredutibilidade entre as esferas de lei do cosmos¹⁰². A partir de tal reconhecimento, estamos em melhor posição para compreender a interconexão entre as esferas, visto que não se dá primazia a uma esfera em detrimento das outras.

Nesse sentido, é importante lembrarmos que, em NR, Dooyeweerd fala que a esfera *Gegenstand*, agora denominadas esferas de lei, deve ser “ideacional”. Naquele contexto, interpretamos “ideacional” como transcendentalidade em sentido ôntico¹⁰³. Contudo, em NR Dooyeweerd não explica precisamente como algo pode ser transcendental e ao mesmo tempo pertencer à ordem da realidade¹⁰⁴. Na década de 1930, o filósofo neerlandês resolve esse problema ao postular que as esferas de lei pertencem a um lado da realidade, a saber, o lado-lei¹⁰⁵.

Conforme vimos na seção 2.2.1, as leis formuladas pela ciência não são entidades concretas como seres humanos, pedras e árvores: elas são expressões conceituais que traduzem em linguagem matemática a ordenação das coisas às quais são, afinal, sujeitas. Nesse sentido, leis “valem”, enquanto “coisas concretas” existem e são a elas sujeitas à medida que as satisfazem. Dooyeweerd, como cristão, não acredita na ideia de uma validade lógica objetiva. A validade objetiva dos enunciados

¹⁰² Cf. Dooyeweerd (2023, p. 18 et seq.; 1926, p. 64 et seq.).

¹⁰³ Sobre o caráter ôntico das esferas de lei, Dooyeweerd dirá o seguinte numa obra de maturidade: “Podemos chamar esses aspectos [as esferas de lei] de *a priori* ôntico-modais: ôntico, porque estão enraizados na estrutura da realidade e não apenas em nossa consciência subjetiva; *a priori*, porque são estruturas preexistentes que estão na base de todas as coisas e eventos transitórios e mutáveis” (DOOYEWEERD, 2013 p. 110, tradução nossa, grifo do autor).

¹⁰⁴ Lembremos que, para os neokantianos, transcendentalidade e idealidade são sinônimos, significando validade lógica objetiva. Cf. Porta (2011, p. 48-49).

¹⁰⁵ Esta noção não está explicitamente indicada em todos os escritos de Dooyeweerd desse período. Ela pode ser encontrada em um trabalho de 1928. Cf. DOOYEWEERD, Herman. *Het juridisch causaliteitsprobleem in 't licht der wetsidee*. Antirevolutionaire Staatkunde. 1928. v. 2. p. 21–121.

científicos possui tal status por serem traduções adequadas da ordem do cosmos¹⁰⁶, do seu lado-lei. Não é a configuração da mente humana que ordena o cosmos, mas o lado-lei que Deus estabeleceu na criação. No entanto, Dooyeweerd também identifica o lado-sujeito, que é precisamente a dimensão das coisas concretas que possuem a natureza de serem, afinal, “sujeitos” a tais leis. As esferas de lei são as determinações mais básicas da realidade, e, portanto, as categorias mais básicas do pensamento. Isso nos leva à importante concepção dooyeweerdiana de ideia de lei¹⁰⁷ (*wetsidee*).

Ideia de lei será o termo usado por Dooyeweerd para se referir ao todo de sua filosofia. Ele desenvolve essa noção em conexão com o problema da cosmovisão e as fundações da ontologia calvinista que ele se propunha a construir. Como vimos, para o neocalvinismo kuyperiano, toda teoria na ciência e na filosofia é enraizada em uma cosmovisão, que, por sua vez, é religiosamente orientada. Nesse sentido, compreender as cosmovisões subjacentes às teorias é uma tarefa da filosofia, considerando a pretensão dooyeweerdiana de explicitar as fundações do pensamento teórico. Dooyeweerd encontrou na concepção de ideia de lei a mediação entre a cosmovisão e teorias.

A origem e a coerência mútua das várias esferas de lei, esses são os problemas fundamentais de toda visão do mundo e da vida. Esse problema fundamental assume forma na busca inerradicável pela ideia de lei, que, acima da multiplicidade confusa de esferas de lei e da pluriformidade de cores das áreas da vida e aspectos do mundo, aponta para o juiz superior que criou o cosmos a partir do caos e a luz a partir da escuridão (DOOYEWEERD, no prelo, tradução nossa)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Evidentemente, para que os enunciados científicos tenham validade objetiva, precisam estar de acordo com as leis lógicas. O ponto, para Dooyeweerd, é que somente mediante a ordem do cosmos como tal que os próprios princípios lógicos possuem sentido qualquer que seja. Dooyeweerd encontra a insuficiência da lógica para resolver problemas ontológicos no conceito de antinomia. Literalmente, “conflito de leis”, casos de antinomias envolvem mais do que a típica contradição lógica. Antinomias ocorrem quando se tenta reduzir uma (irreduzível) esfera de lei a outra, como no caso de se tentar compreender o fenômeno da causalidade jurídica exclusivamente em termos de relação de energia. Dooyeweerd posteriormente mencionará um caso clássico de antinomia no paradoxo de Zenão, em que a esfera de lei cinemática (do movimento) é reduzida à esfera espacial. Cf. Dooyeweerd (1926, p. 14) e NC II, p. 36-48.

¹⁰⁷ Anos depois, particularmente com a publicação de NC, Dooyeweerd passa a utilizar o termo “ideia cosmonômica” (*cosmonic idea*) em vez de “ideia de lei”, visto que este último causava certa confusão com lei (*law*) no sentido jurídico (cf. NC I, p. 93). Por questões de tradução e clareza, manteremos “ideia de lei” ao longo de todo o texto.

¹⁰⁸ Trata-se da, ainda a ser publicada, tradução para o inglês da palestra inaugural de Dooyeweerd como professor na Universidade Livre, em 1926, intitulada *De Beteekenis der Wetsidee voor Rechtswetenschap en Rechtsphilosophie* (A importância da Ideia de Lei para a Ciência do Direito e Filosofia do Direito). No original: “The origin and mutual coherence of the various law-spheres, that is

Percebe-se imediatamente que a investigação sobre a ideia de lei não nos confina mais aos campos particulares do conhecimento, mas, em vez disso, nos direciona à visão do mundo e da vida que está na base de todo sistema científico e filosófico (DOOYEWEERD, apud., VERBURG, 2015, p. 494, tradução nossa)¹⁰⁹.

Para Dooyeweerd, o conhecimento das esferas de lei pressupõe uma ideia de sua coerência e origem. Aqui, ideia se distingue de conceito¹¹⁰. Podemos formar um conceito de uma esfera de lei, como o conceito de direito (*rechtsbegrip*). Com o conceito, adquirimos conhecimento sistemático da esfera de lei jurídica ao distinguir e sistematizar os seus elementos conceitualmente necessários¹¹¹. Ideia, por outro lado, é aquilo que excede os limites do conhecimento conceitual, possuindo função regulativa ao contrário da constitutiva, que é própria do conceito. Dooyeweerd toma essa noção de Kant e dos neokantianos. Para Kant, só podemos ter conhecimento conceitual de objetos de uma experiência possível¹¹², sendo esta regulada pelas categorias do entendimento e formas puras da intuição. Diz-se que tais elementos são constitutivos para o conhecimento. No entanto, para Kant, há ideias (*Ideen*) transcendentais que são demandadas pela faculdade da razão. Kant identifica três ideias transcendentais: a unidade incondicionada do sujeito cognoscente, a ideia de totalidade do mundo e a ideia de um *ens realissimum* ou Deus (BRÜMMER, 1961, p. 25)¹¹³. Essas ideias não adicionam nada ao nosso conhecimento, visto que não correspondem a nenhum objeto, possuindo função meramente regulativa; são ideais que servem, no caso da razão teórica, para o progresso e extensão do conhecimento e, no caso da razão prática, como postulados (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 145).

the basic problem of every life and world view. This most fundamental problem takes shape in the ineradicable quest for the law-idea that, above the confusing multiplicity of law-spheres, above the colorful pluriformity of areas of life and aspects of the world, points to the higher judge who created the cosmos from chaos, the light from the darkness.”

¹⁰⁹ No original: “One senses immediately that the inquiry into the law-idea no longer confines us to the particular fields of knowledge but directs us instead toward the life- and world-view that lies at the foundation of every scientific and philosophical system.”

¹¹⁰ Cf. Dooyeweerd (2015, p. 138-139).

¹¹¹ No caso, os momentos analógicos com as esferas de lei dos aspectos anteriores ao jurídico, que lhe servem de “substrato”. Cf. *ibid.*, p. 138.

¹¹² Cf. Brümmer (1961, p. 24-25).

¹¹³ Inicialmente, Dooyeweerd identifica somente duas ideias transcendentais regulativas, a saber, a ideia de coerência e origem, que equivalem aproximadamente às ideias kantianas de Deus e mundo. Com a mudança para um enfoque na subjetividade humana, posteriormente Dooyeweerd identificará uma ideia transcendental do “eu transcendente”, que equivale à ideia kantiana de alma. Veremos isto com mais detalhes mais à frente.

Os neokantianos – e também Dooyeweerd – não fazem distinção entre razão e entendimento. Eles não falam de ideia no sentido de conceitos da razão, mas falam sobre conceito-limite (*Grenzbegriff*), isto é, um conceito a que não temos acesso teórico, mas constitui ideais regulativos no desenvolvimento teórico, como é o caso do conceito de “coisa em si” (*Ding an sich*)¹¹⁴.

Dooyeweerd concorda com os kantianos que existem tais ideias que transcendem os limites da análise conceitual, sendo, portanto, conceitos-limites. Contudo, Dooyeweerd discorda veementemente que as ideias não contribuem para nosso conhecimento de objetos. Isto porque, na realidade, elas são as pressuposições da atividade teórica como tal. As ideias transcendentais são regulativas no sentido de orientar, enquanto fundamentos, a atividade teórica na ciência e filosofia. Kant, de acordo com Dooyeweerd, foi incapaz de perceber isso pois estava comprometido com o ideal de ciência da modernidade e não admitia fundamentos não teóricos no conhecimento.

Retornando à citação acima, o raciocínio de Dooyeweerd é este: se as esferas de lei são as categorias mais básicas do pensamento e o conhecimento conceitual de uma delas depende da coerência com todas as outras, é necessário um conhecimento prévio dessa coerência e, conseqüentemente, de sua origem. Por seu turno, tal conhecimento excede os limites de toda formação de conceitos, sendo, portanto, uma ideia ou conceito-limite (*grensbegrip*). Mas por que ideia *de lei*? Ora, as esferas de lei são, afinal, leis que estruturam a existência de coisas que são a elas sujeitas. Como vimos, elas pertencem ao lado-lei do cosmos. Se há uma pluralidade de leis que são irreduzíveis, é necessário haver um ponto superior a fim de que consigamos distingui-las e articulá-las. De acordo com o filósofo:

[...] Todas as esferas têm suas próprias leis (*gebiedswetten*). Acima destas deve haver uma ordem de lei universal na qual todas elas estão fundamentadas, donde todas derivam sua validade particular e pela qual, ao mesmo tempo, é delimitada a órbita de competência de cada esfera de lei. Embora cada esfera de lei tenha seu próprio conceito de lei, todas elas apelam igualmente para uma ideia de lei (*wetsidee*), para a soma de todas as esferas de lei particulares, para uma ordem de mundo cósmica, um plano de mundo.

Assim, no início de nossa orientação filosófica, distinguimos entre o conceito de lei (*wetsbegrip*), como o conceito de todas as leis particulares, e a ideia de

¹¹⁴ Sobre a interpretação coheniana da coisa em si de Kant, cf. Cohen (2001, p. 497-520).

lei (*wetsidee*), como a soma ou unidade todo-abrangente dessas leis (DOOYEWEERD apud VERBURG, 2015, p. 493, tradução nossa)¹¹⁵.

É evidente que a ideia de origem possui certa primazia em relação à ideia de coerência, visto que somente à luz do que é considerado origem de todas as esferas de leis é que será possível conceber sua coerência. Se a esfera lógica é considerada a origem de todas as outras, ter-se-á determinada direção da ideia de coerência. Por outro lado, se, como na cosmovisão cristã, nenhuma esfera de lei é considerada a origem de todas as outras, mas adquire validade somente de Deus como origem transcendente de todas as esferas, ter-se-á uma ideia de coerência distinta. Nesse sentido, “[...] esse princípio ordenador [a ideia de lei] fundamenta toda a visão do mundo e vida de alguém, e a depender do significado e conteúdo específicos atribuídos a esse princípio, a visão de mundo e de vida de cada um varia” (DOOYEWEERD, 2023, p. 6, tradução nossa)¹¹⁶.

Podemos entender agora por que a ideia de lei é o *organon* de toda cosmovisão. Enquanto fundação da cosmovisão, fornece o instrumento básico para o pensamento. Para o filósofo, “[...] a ideia de lei é o fundamento de toda cosmologia; é o *organon*, o instrumento de toda cerrada e abrangente visão do mundo e da vida; também é o *sine qua non* da epistemologia, filosofia da ciência e filosofia geral” (DOOYEWEERD, apud VERBURG, 2015, p. 495)¹¹⁷.

Com a descoberta da ideia de lei, Dooyeweerd empregou considerável esforço em articular a ideia de lei da cosmovisão calvinista, bem como delinear a ideia de lei dos diferentes sistemas filosóficos. Dooyeweerd concebe a ideia de lei calviniana em contraste às ideias de lei da Antiguidade (Platão, Aristóteles e Estoicos),

¹¹⁵ No original: “[...] All fields have their own laws (*gebiedswetten*). Above these there must be a universal law-order in which they are all grounded, from which they all derive their particular validity, and by which at the same time each law-sphere's orbit of competence is delineated. While each law-sphere its own concept of law, they all appeal equally to a law-idea (*wetsidee*), to a sum of all particular law-spheres to a cosmic world-order, a world plan. Thus at the outset of our philosophical orientation we distinguish between the concept of law (*wetsbegrip*) as the concept of all particular laws, and the law-idea (*wetsidee*) as the sum or comprehensive higher unity of all such laws.

¹¹⁶ No original: “Now this ordering principle undergirds one's entire view of life and the world, and depending on the specific meaning and specific content assigned to this principle, one's world- and life-view varies.”

¹¹⁷ No original: “[...] the law-idea is the foundation of all cosmology; it is the *organon*, the instrument, of every closed and comprehensive life and world-view; it is the *sine qua non* as well of epistemology, of the philosophy of science of general philosophy”.

medieval (Agostinho, Aquino, Scotus e Ockham) e humanista (Descartes, Leibniz, Kant etc.). O distintivo da ideia de lei calviniana, seguindo a interpretação de Kuyper, reside na primazia dada à soberania divina e na doutrina cristã de criação (DOOYEWEERD, 2023, p. 15). Nesse sentido, tudo que existe no cosmos é determinado por algo que transcende a si próprio. Para manter a distinção ontológica cristã entre criador e criatura, de acordo com Dooyeweerd, Calvino usa o termo lei como expressão da ordem da criação. Assim, a lei é o que confere natureza fixa a tudo que existe. De acordo com o filósofo:

[...] Existe um limite absoluto e intransponível entre Deus e a criatura. Calvino expressa esse limite em termos gerais (cosmológicos) como o conceito de lei. Ele faz isso porque Deus, em seu inescrutável plano cósmico providencial, ordenou tudo de acordo com regras fixas; Ele colocou sua santa ordenança sobre todas as coisas; a qual, sendo dependente apenas da vontade de Deus, não é vinculativa para Deus, mas apenas para a criatura (DOOYEWEERD, 2023, p. 15-16, tradução nossa)¹¹⁸.

A lei estabelece o limite entre o Deus criador e a criatura. A criatura, em todo seu ser, é sujeita à lei, enquanto Deus, como criador, está acima da lei. Com essa formulação, Dooyeweerd pretendia estabelecer de modo rigoroso a distinção criador-criatura tal como revelada nas Escrituras, acentuando o contraste com a ideia de lei de Tomás de Aquino. Apesar do alto teor filosófico e teológico desse autor cristão, ele não foi, segundo Dooyeweerd, radical o suficiente quando admitiu elementos advindos da filosofia grega na sua ideia de lei. O resultado disso é a admissão de certa convergência entre Deus e a criatura (DOOYEWEERD, 2023, p. 15)¹¹⁹.

¹¹⁸ No original: "There is an absolute, impassable boundary between God and creature. Calvin expresses this boundary in general (cosmological) terms as the concept of law. He does this because God in his inscrutable providential cosmic plan has ordained everything according to fixed rules; he has put his holy ordinance over everything; which, being dependent only on God's will, is not binding on God but only on the creature."

¹¹⁹ Por outro lado, a ideia de lei calvinista também se distingue da ideia de lei ockhamista, que defende que a ordem cósmica do mundo é resultado da arbitrariedade da vontade divina. "À luz dessa doutrina, essa ideia de lei se opõe diretamente à do nominalismo (Ockham e seus seguidores), que, como Calvino, ensina uma linha de limite universal entre criador e criatura, mas, ao mesmo tempo, baseia o conteúdo da ordenação do mundo no capricho arbitrário (*willekeur*) de Deus, completamente independente da razão divina e da sabedoria divina, de modo que a essência da ideia de lei é, de fato, violada (o nominalismo é consequentemente empirista em sua epistemologia) (DOOYEWEERD, 2023, p. 16-17, tradução nossa).

Dooyeweerd resume a significância tética e antitética da ideia de lei calvinista:

1. Formalmente, postula uma fronteira universal entre o ser de Deus e o ser da criação.
2. Materialmente, seu conteúdo é o da ordenação, produto da sabedoria de Deus em seu plano cósmico providencial, no qual também se encontra aquela unidade que a razão não pode compreender.
3. Materialmente, também postula, à maneira agostiniana, uma dependência contínua entre o Criador e a criatura (A sustentação da criação por Deus é uma criação contínua) (DOOYEWEERD, 2023, p. 17, tradução nossa)¹²⁰.

A ideia de lei calvinista recebe sua expressão propriamente filosófica no princípio de soberania das esferas¹²¹. Como vimos, esse princípio estabelece que há uma orgânica coerência entre as esferas do ser, cuja pluralidade constatamos na criação e que são investigadas por ciências especiais. Não encontramos em nenhuma dessas esferas a origem de todas as outras, mas no criador transcendente que estabelece sua coerência mediante seu plano cósmico.

3.3 A primeira via de uma crítica transcendental (1931-1936)

Não obstante os relevantes avanços em outras áreas da filosofia de Dooyeweerd durante a década de 1920, ainda não encontramos uma solução ao problema epistemológico anunciado em NR, a saber: *como é possível um conhecimento lógico do Gegenstand não lógico?* Conforme já antecipado, somente na década 1930 – com a publicação da obra *De crisis der Humanistische staatsleer* (A crise da teoria política humanista, 1931, doravante HS), ocasião em que Dooyeweerd já estava trabalhando em WdW¹²² – efetivamente encontramos a solução dooyeweerdiana ao referido problema.

Vimos anteriormente que o contexto intelectual do Neokantismo marburguês exerce influência relevante no estabelecimento do problema

¹²⁰ No original: “1. formally it posits a universal boundary between the being of God and the being of creation. 2. materially its content is that of ordering, the product of God's wisdom in his providential cosmic plan, in which it also finds that Unity which reason cannot comprehend. 3. materially it also posits in Augustinian fashion a continuous dependence between Creator and the creature. (God's upholding of creation is a continuous creation).”

¹²¹ Cf. Dooyeweerd (2023, p. 34-35 e 1926, p. 64)

¹²² Conforme Dooyeweerd diz no prefácio, HS tem como objetivo apresentar de modo sistemático os contornos básicos da teoria da realidade e do conhecimento que serão detalhadas em WdW.

epistemológico de NR. No que concerne à concepção marburguesa de filosofia, Dooyeweerd mantém algumas reservas quanto à crença no *Faktum* da ciência, mas concorda com a concepção da filosofia como uma disciplina de segunda ordem que tematiza a lógica da ciência, seus métodos e conceitos básicos. Dooyeweerd também fundamentalmente aceita a visão marburguesa da ciência e sua crítica ao psicologismo e ao realismo ingênuo. Em síntese: os conceitos básicos extremamente abstratos que compõem o mundo da ciência não correspondem ao mundo da visão intuitiva. Além disso, do mesmo modo que Natorp e Cassirer, Dooyeweerd tem no conceito de função o horizonte referencial do problema da objetividade científica; sendo assim, a filosofia da ciência de Dooyeweerd também tem como pretensão assimilar em um sistema coerente as variedades de teorias científicas e seus respectivos graus de generalidade.

A solução dooyeweerdiana apresentada em HS e WdW consiste na inserção da subjetividade no seio de sua epistemologia. As esferas de lei nessas obras nos são apresentadas não somente como objetos gnosiológicos das ciências especiais, mas também como funções¹²³ ou aspectos¹²⁴ da experiência. Tais aspectos ou funções da experiência são também descritos como aspectos do tempo (DOOYEWEERD, 2010, p. 2). Em consonância com sua abordagem não reducionista, Dooyeweerd concebe o tempo de modo multiaspectual. Em seu lado-lei o tempo expressa-se como *ordem*, em seu lado-sujeito como *duração*¹²⁵ (DOOYEWEERD, 2010, p. 89-91). A consciência humana funciona em todos os aspectos sem exceção (DOOYEWEERD, 2010, p. 73)¹²⁶. Com relevante influência da fenomenologia de

¹²³ O fato de Dooyeweerd referir-se às esferas de lei como funções evidencia ainda mais a relação de Dooyeweerd com a escola de Marburgo, em especial Cassirer. Martin Jandl defende a tese de que Dooyeweerd ontologiza o conceito de função cassireriano. Cf. Martin Jandl. *Praxeologische Funktionalontologie: Eine Theorie des Wissen als synthese von H. Dooyeweerd und R.B. Brandom*. Frankfurt: Peter Lang. 2010.

¹²⁴ Ao longo de sua carreira, Dooyeweerd empregará uma imensidão de termos correlatos à esfera de lei, como função, modalidade, aspecto modal, aspecto de sentido etc. Por questões de rigor, na apresentação da fase juvenil de Dooyeweerd, optamos por utilizar os termos que efetivamente aparecem nesses escritos. Considerando a opção preferencial de Dooyeweerd por aspecto modal e função nos seus últimos anos, doravante utilizaremos esses termos.

¹²⁵ Cf. Dooyeweerd (2010, p. 89-91).

¹²⁶ A teoria multiaspectual do tempo é sem dúvidas uma das contribuições mais originais de Dooyeweerd à história da filosofia. É também uma das partes mais complexas de sua filosofia. Comentadores disputam sobre o verdadeiro sentido do tempo para Dooyeweerd, bem como a origem dessa própria concepção de tempo. De nossa parte, talvez seja suficiente lembrar o leitor de que a filosofia contemporânea é marcada por um ressurgimento de versões de platonismos, como o de um Lotze (cf. p. 38 da presente dissertação), que exerceram influência nas duas escolas neokantianas e em autores como Husserl e Frege. Quer sejam interpretados como essências, valores, entidades

Husserl, o problema do conhecimento (lógico) do *Gegenstand* não lógico é respondido ao distinguir entre duas distintas atitudes da consciência, nomeadamente: a atitude ingênua ou sistática e teórica ou sintética. Na atitude ingênua experienciamos a realidade em sua plenitude de sentido; nossa consciência não é algo que se opõe à realidade, mas é organicamente parte dela (DOOYEWEERD, 2010, p. 72).

[...] A experiência ingênua, pré-teórica, apresenta-se de forma en-stática, não sintética, na integralidade da realidade com todas as suas funções, que estão entrelaçadas na ordem cósmica do tempo, incluindo as de natureza natural e espiritual. E essa experiência intuitivamente resiste a qualquer tentativa do pensamento sintético absolutizado de privá-la de um ou mais aspectos de sentido de sua realidade (DOOYEWEERD, 2010, p. 73, tradução nossa)¹²⁷.

Como explicitado no decorrer de nossa apresentação do pensamento de Dooyeweerd, os aspectos modais são aspectos tanto da realidade quanto da subjetividade humana. Nesse sentido, os aspectos normativos ou espirituais não são imposições da consciência ao dado alegadamente limitado aos aspectos naturais, mas englobam a consciência e as coisas da experiência¹²⁸.

Na experiência ingênua não experienciamos os aspectos modais como tais, mas coisas individuais, como árvores, pedras e pessoas, que funcionam em todos os aspectos da realidade. A integralidade da experiência ingênua é preservada pelo que Dooyeweerd chama de relação sujeito-objeto (DOOYEWEERD, 2010 p. 74). Tomemos o exemplo de uma árvore. Ela possui funções nos aspectos numérico, espacial, cinemático, físico e biótico, que podemos dizer sem muitos problemas que se trata dos aspectos mais importantes em sua configuração como entidade individual.

matemáticas ou lógicas, esses autores defendiam a realidade de um reino distinto dos entes intramundanos que seriam supostamente atemporais. Esse tipo de concepção é incompatível com uma visão radical da ideia cristã de criação que Dooyeweerd advoga. Para o filósofo de Amsterdã, a temporalidade é uma característica própria da criaturalidade. Mesmo em seu lado-lei, os aspectos são não subsistentes e, portanto, totalmente dependentes de Deus. A respeito disso, ver Dooyeweerd, *Time, Law and History*, 2017, Grand Rapids: Paideia Press, 2017, capítulo I, e HOEVEN, Johan van der. *In Memory of Herman Dooyeweerd: Meaning, Time and Law*. In: *Philosophia Reformata*. n. 43. 1978. p. 97-101.

¹²⁷ No original: “[...] Naive, pre-theoretical experience is positioned in an en-static, not synthetic fashion within full reality with all its functions, which are woven together in the cosmic order of time, including both those of a natural and a spiritual nature. And this experience intuitively resists every attempt by absolutized synthetic thought to rob it of one or more meaning-sides of its reality.”

¹²⁸ “Onde quer que seja, e de que maneira for, aceito um dualismo entre ‘consciência’ e ‘realidade’, não é a visão ingênua da realidade que está falando, mas sim uma teoria filosófica” (DOOYEWEERD, 2010, p. 72-73, tradução nossa).

Nesses aspectos árvores funcionam como *sujeito* (DOOYEWEERD, 2010, p. 93). Diferentemente de seres humanos, árvores não podem formar conceitos (função lógica), não possuem linguagem (função linguística) e não podem realizar contratos (função jurídica). Contudo, árvores possuem a função de serem conceitualmente identificadas pela formação humana de conceitos, bem como podem ser referidas por alguma linguagem e ser objeto de contratos de compra e venda. Nesses aspectos (lógico, linguístico e jurídico), árvores funcionam como *objeto* em relação a qualquer possível função-sujeito de outra entidade (DOOYEWEERD, 2010, p. 93)¹²⁹. Todos os aspectos em que árvores funcionam como objeto lhes são tão reais quanto os aspectos em que funcionam como sujeito. Nas relações sujeito-objeto, o sentido da árvore é aprofundado, visto que transcende os limites do mundo orgânico.

A relação sujeito-objeto no que concerne à função lógico-analítica, como mencionado acima, se distingue da atitude teórica que veremos agora. Dooyeweerd é bastante cauteloso ao distinguir o conceito ingênuo de coisa do conceito teórico de função¹³⁰. Com o primeiro, a integralidade orgânica da realidade é mantida intacta (DOOYEWEERD, 2010, p. 74). A nossa função-sujeito lógica é relacionada com a função-objeto lógica das coisas, o que torna possível distinguirmos a diversidade de coisas, como diferenciar árvores de pedras ou reuniões de trabalho de rituais religiosos. O cenário é diferente no que diz respeito ao conceito teórico de função. As ciências especiais não investigam as coisas em sua totalidade, mas somente um aspecto específico que é abstraído na atitude teórica. Conforme afirmamos repetidas vezes, nas ciências especiais as coisas individuais da experiência são dissolvidas em relações funcionais¹³¹. A questão, portanto, é aclarar como ocorre tal processo de abstração.

Na experiência ingênua e pré-teórica, apreendemos a realidade na plena sístase de suas funções de sentido, que, como tais, exibem uma coerência orgânica e indissolúvel. O problema do conhecimento surge apenas na atitude de pensamento aprofundado e oposicional (*tegenoverstellend*), que, por meio de uma abstração sintética da realidade integral, torna as funções

¹²⁹ Mencionamos uma relação entre humanos e árvores, mas relações sujeito-objeto existem entre quaisquer tipos de entidade. Poderíamos mencionar uma relação sujeito-objeto entre a água e árvore. A primeira funciona como sujeito até o aspecto físico, mas funciona como objeto no aspecto biótico quando plantas a utilizam em sua função vital. Cf. NC II, p. 366-413.

¹³⁰ Cf. NC I, p. 83-84.

¹³¹ Cf. WdW I, p. 47.

de sentindo não lógicas um problema (DOOYEWEERD, 2010, p. 76, tradução nossa)¹³².

O problema do conhecimento não surge com o pensamento lógico posto em oposição à suposta realidade caótica, nem com a autonomia do pensamento no sentido do pensamento criador de *Gegenstand*, como o é no Neokantismo de Marburgo. Em ambos os casos, a função lógica da consciência é hipostasiada e a completude da experiência ingênua é depreciada. A experiência ingênua não é um problema que precisa ser justificado pelo pensamento teórico (DOOYEWEERD, 2010, p. 75). Pelo contrário, o pensamento teórico é fundado na experiência ingênua como sua condição de possibilidade.

De acordo com Dooyeweerd, o pensamento teórico é caracterizado por um ato intencional da consciência, segundo o qual, na própria consciência, os aspectos não lógicos são abstraídos de sua coerência e postos em oposição ou antítese ao aspecto lógico a fim de serem apreendidos em um conceito lógico-sintético; os aspectos não lógicos se tornam *Gegenstand* para o pensamento sistemático. Tomando de empréstimo da filosofia de Husserl, Dooyeweerd refere-se ao ato intencional teórico como uma “*epoché* analítica” (DOOYEWEERD, 2010, p. 88). Por intermédio da *epoché* teórica, nós desempenhamos uma síntese intermodal entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos da consciência.

A fim de realizar a síntese entre o aspecto lógico e os aspectos não lógicos, é necessário, como Kant corretamente observou, um ponto de unidade na consciência que torne a síntese possível (DOOYEWEERD, 2010, p. 88). O problema, de acordo com Dooyeweerd, é que o sujeito transcendental (o “eu penso”) kantiano é de natureza meramente lógica e, portanto, não poderia realizar a síntese intermodal, visto que o aspecto lógico situa-se em um dos polos imanentes da antítese teórica. Assim como há uma autoconsciência lógica, há também uma autoconsciência histórica, psicológica, moral etc. Sendo esses “eus” simples momentos da consciência temporal, não podem ser a condição transcendental da síntese teórica. Por conseguinte, é necessário um ponto na consciência que transcenda a diversidade dos aspectos

¹³² No original: “In naive, pre-theoretical experience we apprehend reality in the full systasis of its meaning-functions, which as such display an organic, unbreakable coherence. The problem of knowledge arises only in the attitude of deepened, oppositional (*tegenoverstellend*) thought, which, through a synthetic abstraction from full reality, turns the non-logical meaning-functions into a problem.”

postos em oposição na *epoché* teórica. Aqui, chegamos no centro da reflexão crítico-transcendental de Dooyeweerd.

Para o filósofo de Amsterdã, o eu humano transcende todos os aspectos temporais, é o ponto de unidade transcendente da existência humana, o coração, no sentido escriturístico, de Kuyper¹³³. Ora, o conhecimento teórico é limitado aos aspectos modais enquanto categorias mais básicas da realidade temporal. Nesse ponto, portanto, chegamos ao limite do pensamento filosófico (NC I, p. 7; WdW I, p. 9). O caminho a ser seguido para um conhecimento do eu é o da autorreflexão. Conforme afirma Dooyeweerd:

Autorreflexão filosófica pressupõe, em todo caso, que nosso ego (que transcende os limites do pensamento teórico) deve direcionar seu ato de reflexão para *si próprio*. O pensamento filosófico não retorna a si mesmo no processo de reflexão, mas é o ego que, no processo do pensamento filosófico, deve retornar a si mesmo. E esse retorno real a si mesmo no ato reflexivo do pensamento deve, enfim, transcender os limites do pensamento filosófico, se de fato desejamos alcançar a autêntica autorreflexão. (NC I, p. 7, grifo do autor, tradução nossa)¹³⁴.

Ao direcionarmos a reflexão em torno do ego operante no pensamento, estamos em real posição para descobrir os verdadeiros fundamentos e pressuposições do pensamento teórico como tal. Nesse sentido, a fim de realizar a síntese intermodal entre o aspecto lógico e os não lógicos, é necessário que o ego faça uma escolha com relação ao ponto de unidade que, de fato, proporciona a síntese teórica. Dooyeweerd designa tal ponto de unidade como o ponto arquimediano do pensamento.

Para falar figurativamente: No processo de direcionar meu pensamento filosófico na direção da totalidade de sentido, devo ser capaz de ascender a uma torre de vigia acima de toda a especificidade modal de sentido que

¹³³ Cf. NC I, p. v; WdW I, p. v-vi

¹³⁴ No original: "Philosophical self-reflection then supposes in any case, that our ego, which transcends the limits of theoretical thought, should direct its reflecting act of thought toward *itself*. Philosophical thought does not return to itself, in the process of reflecting, but it is the ego which in the process of philosophical thinking should return to itself. And this actual return to oneself in the reflecting act of thought must finally transcend the limits of philosophical thought, if indeed the desired self-reflection is to be arrived at."

funciona dentro da coerência dos aspectos modais. A partir dessa torre, devo ser capaz de observar essa coerência com toda a diversidade modal de sentido incluída nela. Aqui devo encontrar o ponto de referência com o qual essa diversidade modal pode ser relacionada e ao qual devo retornar no processo de reflexão do pensamento. Em outras palavras, se não quero me perder na especificidade modal de sentido durante o curso do pensamento filosófico, devo ser capaz de encontrar um ponto de vista que transcenda os aspectos modais específicos. *Somente ao transcender a especificidade de sentido posso alcançar a visão real de totalidade pela qual a anterior deve ser distinguida como tal* (NC I, p. 8, grifo do autor, tradução nossa)¹³⁵.

Como vimos, nenhuma função temporal da consciência pode servir como ponto arquimediano. De igual modo, não pode ser o nosso eu subjetivo, dado que o ponto de partida do pensamento teórico deve ser supraindividual (como Kant bem observou). Nesse sentido, para Dooyeweerd, o ponto arquimediano é a comunidade humana em sua raiz religiosa, da qual nosso ego individual participa (DOOYEWEERD, 2010, p. 88)¹³⁶.

O movimento autorreflexivo não termina com a descoberta do ponto arquimediano. Este é responsável por levar a cabo a síntese teórica ao proporcionar para o *self* uma visão de totalidade sobre a coerência dos aspectos. Contudo, a autorreflexão deve levar ao autoconhecimento. A questão passa a ser sobre a natureza do ego como tal. Para além de suas funções temporais, o que exatamente é o ego em si? A comunidade de “eus” da qual participamos também não pode nos dar autoconhecimento, visto que, como Dooyeweerd aponta em outro lugar, “o ego de nosso semelhante confronta-nos com o mesmo mistério de nosso próprio ego” (DOOYEWEERD, 2018, p. 71). Nesse momento da autorreflexão, a fim de compreender a si mesmo, o ego move-se em direção à verdadeira Origem (*arché*, ἀρχή) de si próprio e dos aspectos de sentido (NC 1, p. 8; WdW I, p. 11). Na mesma

¹³⁵ No original: “To speak in a figure: In the process of directing my philosophical thought in the idea towards the totality of meaning, I must be able to ascend a lookout-tower above all the modal speciality of meaning that functions within the coherence of the modal aspects. From this tower I must be able to survey this coherence with all the modal diversity of meaning included in it. Here I must find the point of reference to which this modal diversity can be related, and to which I am to return in the process of reflecting thought. In other words, if I am not to lose myself in the modal speciality of meaning during the course of philosophic thought, I must be able to find a standpoint which transcends the special modal aspects. *Only by transcending the speciality of meaning, can I attain to the actual view of totality by which the former is to be distinguished as such.*”

¹³⁶ A respeito da concepção dooyeweerdiana da comunidade-raiz religiosa da humanidade, cf. STRAUSS, D.F.M. *The Central Religious Community of Mankind in the Philosophy of the Cosmogonic Idea*, Philosophia Reformata, v. 37, 1972, p. 58-67.

linha de Calvino e Santo Agostinho, o conhecimento de si mesmo depende do conhecimento de Deus.

Vimos na seção anterior que Dooyeweerd já concebia a ideia transcendental de origem como fundamento de uma cosmovisão, que por sua vez é o alicerce de todo pensamento teórico. Assim considerada, a ideia de origem é um fundamento puramente formal. Na primeira via da crítica transcendental, Dooyeweerd tem em vista demonstrar a necessidade da ideia de origem ao refletir sobre o ego humano como tal. Há uma inquietude do ego em direcionar-se à Origem absoluta de sentido da realidade (NC I, p. 11; WdW I, p. 13-14).

A tendência em direcionar-se à Origem é uma lei essencial do ego (NC I, p. 11; WdW I, p. 13-14), esteja o pensador concreto consciente disso ou não. No caso da filosofia humanista, o ponto arquimediano é dogmaticamente procurado no próprio pensamento e uma das funções temporais da consciência é hipostasiada e elevada ao *status* de Origem da realidade. Esse é o ponto de vista da imanência (NC I, p. 14; WdW I, p. 17). Em todas as suas variações¹³⁷, o ponto de vista da imanência acredita dogmaticamente que os elementos *a priori* do pensamento teórico residem no próprio pensamento, sem nenhuma influência da religião.

Na escolha do ponto de vista da imanência da maneira descrita acima, eu mesmo elevo o pensamento filosófico, seja no sentido transcendental-lógico ou no sentido metafísico-lógico, à posição de *ἀρχή* do cosmos. Esse *ἀρχή* se coloca como origem, além do qual nada com sentido pode ser questionado, e, na minha visão, já não ocupa mais o modo heterônomo de ser que é sentido. Ele existe em si mesmo (NC 1, p. 20, tradução nossa)¹³⁸.

Em contrapartida, Dooyeweerd defende o caráter crítico do ponto de vista cristão¹³⁹, que é o da transcendência. É chamado crítico porque o ponto arquimediano

¹³⁷ Dooyeweerd menciona nesse contexto os diferentes “ismos”, como o historicismo, racionalismo, irracionalismo, vitalismo, psicologismo. Cf. WdW I, p. 17.

¹³⁸ No original: “In the choice of the immanence-standpoint in the manner described above, I myself elevate philosophic thought, whether in the transcendental-logical or in the metaphysical-logical sense, to the status of *ἀρχή* of the cosmos. This *ἀρχή* stands as origin, beyond which nothing meaningful may be further asked, and in my view no longer occupies the heteronomous mode of being which is meaning. It exists in and through itself”.

¹³⁹ Aqui, referimo-nos ao cristianismo reformacional tal como interpretado por Dooyeweerd e pela tradição kuyperiana em geral.

e a origem não são procurados em uma das funções temporais da consciência. Nenhum aspecto é elevado à posição de origem às expensas da coerência dos aspectos, envolvendo o pensamento em antinomias.

Ao concentrar a reflexão transcendental no “eu” que “pensa”, Dooyeweerd acredita demonstrar explicitamente a natureza religiosa dos *a priori*s do pensamento. O pensamento teórico não pode ser dissociado do ego que efetivamente opera a síntese teórica. Este é “o músico oculto no instrumento do pensamento filosófico” (NC 1, p. 21, tradução nossa). A escolha do ponto arquimediano e sua relação com a origem é um ato religioso que irradia da totalidade da pessoa humana.

Algumas décadas depois, em NC, Dooyeweerd oferece uma definição mais precisa de religião: “À questão: o que é entendido aqui por religião? Respondo: o impulso inato do ego humano em direcionar-se para a *verdadeira* ou *suposta* Origem absoluta de toda diversidade de sentido [...]” (NC I, p. 57, grifo do autor, tradução nossa)¹⁴⁰. Interessante observar que a religião é distinguida do aspecto pístico ou da fé. Enquanto a religião atua no ponto de concentração da pessoa humana, e, portanto, abrange todos os aspectos da existência da pessoa, a fé é um dos muitos aspectos da experiência, o aspecto que conecta a dimensão temporal à transcendência, é a “[..] a janela do tempo aberta, através da qual a luz da eternidade de Deus deveria brilhar em toda a coerência temporal do mundo” (NC II, p. 307, tradução nossa)¹⁴¹.

3.3.1 Ideia de lei como ideia básica transcendental

A concepção de ponto arquimediano desenvolvida na década de 1930 adiciona mais uma ideia transcendental, a ideia de unidade ou totalidade, além das ideias de origem e coerência que vimos na seção 3.2. Conjuntamente, elas formam a ideia básica transcendental (*transcendentale grondidee*) da filosofia, a ideia de lei (*wetsidee*) de todo sistema filosófico. A ideia básica transcendental é a verdadeira hipótese (*hypóthesis*, ὑπόθεσις) do pensamento (WdW I, p. 51). Aqui, a referência ao Neokantismo de Marburgo é bastante explícita¹⁴². Os verdadeiros fundamentos do pensamento não são por ele próprio estabelecidos, mas, como conceitos-limites

¹⁴⁰ No original: “To the question, what is understood here by religion? I reply: the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the *true* or toward a *pretended* absolute Origin of all temporal diversity of meaning [...]”.

¹⁴¹ No original: “they opened window of time through which the light of God's eternity should shine into the whole temporal coherence of the world”.

¹⁴² Cf. p. 46-47 da presente dissertação.

(*grensbegrippen*), apontam para o que transcende o pensamento. Por transcenderem os limites do pensamento, e considerando que a escolha deles concerne ao ego operante no pensamento, eles são de natureza religiosa, os *a priori* religiosos do pensamento.

3.3.2 Pluralidade de sínteses, cosmovisão e antítese

A exposição dos *a priori* religiosos do pensamento filosófico e o aprofundamento da ideia de lei como ideia básica transcendental não são as únicas novidades apresentadas ao longo da década de 1930, até a publicação de WdW. Dooyeweerd também oferece correções significativas de suas – até então não explicitadas – concepções de cosmovisão e antítese.

Conforme exposto acima, toda teoria filosófica – e implicitamente toda teoria científica – deve responder à questão da coerência, unidade ou totalidade e origem dos aspectos de sentido da realidade. Dooyeweerd distingue três perspectivas irreconciliáveis no nível da ideia básica transcendental, a saber: as perspectivas da imanência, da transcendência e sintética. Vimos que as duas primeiras correspondem à perspectiva da crença na autonomia do pensamento (do humanismo moderno e da tradição metafísica grega e helenística) e da crença, num sentido escriturístico, em Deus e na raiz religiosa transcendente da comunidade humana. A perspectiva sintética é a tentativa de conciliar as perspectivas da imanência e da transcendência, que, segundo Dooyeweerd, é característica de boa parte do pensamento cristão, sobretudo o escolástico. O problema, no entanto, é que entre as perspectivas da imanência e da transcendência há uma absoluta e intransponível antítese (WdW I, p. 86). A antítese entre a deificação do que é temporal e relativo e o retorno do pensamento na direção transcendental do Deus transcendente e a obediência e sujeição de todo pensamento a Cristo (2 Co, 10). Para Dooyeweerd, a antítese entre a perspectiva cristã-transcendente e a perspectiva da imanência corresponde à batalha entre a *civitas dei* e a *civitas terrena* de Santo Agostinho (WdW I, p. 65)

No nível da ideia básica transcendental da filosofia, somente a antítese entre a perspectiva da transcendência e da imanência é absoluta (WdW I, p. 86). Todavia, na perspectiva sintética e da imanência encontramos uma pluralidade de ideias de leis, isto é, diferentes escolhas no que concerne à coerência, unidade e origem da realidade. Entre essas diferentes ideias de leis não há uma antítese

absoluta, apenas relativa. O irracionalismo não se posiciona em absoluta antítese ao racionalismo: eles são tensões polares dentro da perspectiva da imanência.

Dooyeweerd faz uso desse conceito de antítese para interpretar as tensões no desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental¹⁴³. Ao retroceder os diversos sistemas às suas ideias de leis, encontramos a polaridade tensional de diversas épocas da filosofia no Ocidente¹⁴⁴. Veremos no próximo capítulo como Dooyeweerd aprimora essa teoria ao inserir explicitamente a crítica da cultura no criticismo transcendental, dando início à teoria dos motivos religiosos básicos.

Em WdW Dooyeweerd faz uma distinção fundamental entre filosofia e cosmovisão. Diferentemente de como pensava outrora, a filosofia não é fundada em uma cosmovisão. Na realidade, ambas são fundadas por uma ideia de lei ou ideia básica transcendental (WdW I, p. 91-92). A diferença é que a cosmovisão é relacionada à perspectiva pré-teórica ou ingênua da realidade, portanto, não coteja a realidade em aspectos modais abstratos, mas a experimenta de modo imediato no fluxo contínuo da consciência (WdW I, p. 125). Essa vivência da realidade em sua plenitude não é acessível teoricamente. A concepção de totalidade que a cosmovisão possui é das entidades individuais e suas relações na experiência concreta. Por outro lado, como vimos, a visão de totalidade da filosofia é dos aspectos modais abstratos. Nesse sentido, em contraste com as filosofias da vida, – especialmente a de Dilthey – a filosofia não é uma teoria de cosmovisões nem tem a cosmovisão como objeto primário de investigação. A filosofia só pode tematizar a cosmovisão de modo aproximado ao explicitar as ideias de lei que governam determinada cultura.

Por fim, é importante salientar que Dooyeweerd não nega o caráter teórico da filosofia humanista. Estruturalmente, o mundo é o mesmo para todos, mas o acesso teórico ao mundo é mediado pelos comprometimentos religiosos de cada pensador, a depender de sua ideia de lei orientadora. Podemos dizer, nesse sentido, que há uma pluralidade de sínteses, e, portanto, uma diversidade de formas teóricas de compreender o mundo¹⁴⁵. Logo, não é o objetivo de Dooyeweerd atacar o caráter

¹⁴³ A segunda parte de WdW I contém uma análise minuciosa do desenvolvimento da ideia de lei humanista. Cf. WdW I, p. 139-435.

¹⁴⁴ Dooyeweerd já faz uso dessa análise, ainda que de modo rudimentar, nas obras da década de 1920, como na palestra inaugural de 1926 e na série de artigos *in den strijd om een Christelijke staatkunde*.

¹⁴⁵ Em comparação com Cassirer, por exemplo, Dooyeweerd defende que os aspectos modais não constituem diversos mundos ou modos de articular o real. Só é possível falar de mundo a partir da

científico da perspectiva da imanência, mas tão somente estabelecer cientificamente que o pensamento não é autônomo na sua esfera de atuação e que a própria crença na sua autonomia é resultado de uma falta de reflexão crítica sobre seus próprios fundamentos, que, conforme Dooyeweerd acredita ter demonstrado, são de natureza religiosa.

3.4 A segunda via de uma crítica transcendental

A recepção de WdW, especialmente do primeiro volume, foi, de certa forma, heterogênea¹⁴⁶. Aqueles mais próximos ao pensamento neocalvinista acreditavam que Dooyeweerd havia desenvolvido a crítica definitiva ao humanismo de um ponto de vista kuyperiano. Por outro lado, pensadores humanistas e católicos romanos fizeram fortes críticas à obra. Em particular, o ataque dooyeweerdiano à neutralidade do pensamento filosófico parecia impossibilitar o diálogo entre escolas de pensamento divergentes, dado que a autonomia da razão seria condição de possibilidade para o diálogo. Além disso, dizia-se que, na realidade, Dooyeweerd nada mais teria feito do que substituir um dogma por outro: o dogma da autonomia do pensamento pelo dogma da revelação bíblica (CHOI, 2006, p. 72). Nos anos seguintes, Dooyeweerd respondeu às críticas em três artigos publicados entre 1936 e 1940, dois dos quais já mencionamos na seção 1.2. Conforme mencionamos, será a partir daí que Dooyeweerd passa a se referir explicitamente à sua análise do pensamento teórico como crítica transcendental.

Tendo em mente a interpretação por nós desenvolvida até aqui, deveria estar claro que as críticas ao *prolegomena* de WdW são equivocadas. No entanto, tais mal-entendidos são compreensíveis. Em primeiro lugar, não podemos afirmar que em WdW Dooyeweerd satisfaz os critérios de clareza na sua escrita. Além disso, conforme demonstramos, uma compreensão adequada de WdW requer um conhecimento prévio não somente dos escritos anteriores, mas também dos manuscritos, que à época não estavam disponíveis aos leitores.

Em todo caso, Dooyeweerd reconhece que sua crítica transcendental exposta no primeiro capítulo do *prolegomena* não satisfazia os critérios de uma crítica

coerência dos aspectos, que varia de acordo com os distintos comprometimentos religiosos do pensador em questão.

¹⁴⁶ Cf. Verburg (2015, p. 209-226), Ive (2022, p. 10-11), Choi (2006, p. 67-73).

transcendental a rigor, visto que supõe uma visão da filosofia que não é universalmente aceita (NC I, p. 34), e que, portanto, seria incapaz de demonstrar que a dependência religiosa do pensamento é incontornável. Nesse sentido, Dooyeweerd desenvolve o que ele denomina segunda via para uma crítica transcendental, que alegadamente submeteria a atitude teórica do pensamento como tal a uma crítica transcendental, que não seria dependente de uma concepção de filosofia que não é universalmente aceita.

A rigor, de acordo com nossa interpretação, à exceção da teoria dos motivos básicos religiosos, a segunda via não oferece adições substanciais ao que fora estabelecido até WdW. O que constatamos é uma formulação e uma apresentação muito mais elucidativas da crítica transcendental como um todo. A diferenciação entre experiência ingênua e atitude teórica oposicional (*gegenstandlich*), o ponto arquimediano como condição de possibilidade da síntese intermodal, a transcendência do ego humano, a tendência do ego em direcionar-se à Origem como condição para a escolha do ponto arquimediano na autorreflexão crítica, e as três ideias transcendentais como ideia básica transcendental da filosofia, são todos elementos que já demonstramos estar presentes em HS e WdW.

Como expomos acima, em relação ao problema que a crítica transcendental busca solucionar, a novidade que a segunda via efetivamente oferece é a concepção de motivo básico religioso, que será, como bem observa John Kraay (1980, p. 22-32), a concepção dominante na terceira e última fase da reflexão filosófica de Dooyeweerd. Apesar de o termo motivo básico (*grondmotief*) e correlatos já estarem presentes em escritos anteriores, é somente em 1941 com o artigo *De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland* (Os quatro temas religiosos básicos no desenvolvimento do pensamento filosófico no Ocidente) que Dooyeweerd, de forma explícita, articula sua teoria dos motivos religiosos básicos.

Até o presente momento, a crítica transcendental estabeleceu a estrutura e os fundamentos do pensamento teórico como tal. Como vimos, o problema que a formulação da primeira via buscava solucionar é aquele do conhecimento do *Gegenstand* não lógico, ou, em outras palavras, o problema da síntese intermodal. Contudo, se a crítica transcendental almeja realmente investigar todas as fundações do pensamento, os resultados obtidos até agora são insuficientes para dar conta de

sua totalidade. Dooyeweerd, por influência do Neokantismo de Marburgo, era bastante consciente de que a ciência e a filosofia são atividades culturais e, portanto, historicamente determinadas. Toda teoria surge no contexto de uma comunidade de pensamento. Nesse sentido, compreender as condições históricas que possibilitam o desenvolvimento das teorias é também uma tarefa indispensável para uma crítica transcendental propriamente dita. Evidentemente, tal empresa não está preocupada em tematizar as experiências subjetivas dos pensadores, tampouco os dados materiais contingentes que auxiliaram a produção das teorias. De modo semelhante ao Neokantismo de Marburgo, Dooyeweerd deseja, aqui, compreender as condições da cultura no nível fundamental. Assim, podemos afirmar que a crítica transcendental do pensamento teórico passa a ser uma crítica transcendental da cultura.

Ora, vimos que os verdadeiros *a priori*s do pensamento são de natureza religiosa. Toda filosofia e cosmovisão são fundadas por uma ideia básica transcendental como sua hipótese. Isso significa que não será no âmbito dos problemas teóricos que encontraremos os elementos verdadeiramente impulsionadores do desenvolvimento histórico do pensamento teórico, como pensavam os neokantianos de Marburgo¹⁴⁷. Se, com efeito, há elementos que guiam o desenvolvimento histórico da formação de teorias, esses devem exercer influência na unidade da consciência cultural como tal. Para Dooyeweerd, os motivos básicos religiosos são as forças motrizes comunitárias subjacentes à cultura, exercendo controle nos pensadores, estando estes conscientes disso ou não. São religiosos pois atuam na tendência religiosa do coração humano. Estão na fundação de todo problema teórico.

3.4.1 A crítica transcendental da cultura: um primeiro acesso

Antes de apresentarmos a teoria dooyeweerdiana dos motivos básicos religiosos, é metodologicamente necessário tratarmos brevemente sobre a concepção de Dooyeweerd da cultura ou aspecto histórico. É curioso observar que Dooyeweerd não inclui sua teoria da cultura na apresentação da crítica transcendental, a despeito

¹⁴⁷ Cf. seção 2.2.3

de ser condição de possibilidade da teoria dos motivos básicos religiosos que é incluída nas formulações da crítica transcendental a partir de 1942.

Vimos que, para Dooyeweerd, a atitude teórica da consciência se distingue da atitude ingênua. Para a primeira, em um processo de alta abstração, nós acessamos teoricamente os aspectos modais, como as regiões mais fundamentais da realidade, e conceitualizamos sua estrutura de lei funcional. Por outro lado, para a atitude ingênua, a função lógica da consciência não distingue de modo sistemático os aspectos modais da realidade, mas direciona sua visão às coisas individuais concretas da experiência. Se compararmos as duas atitudes conscienciais, é bastante evidente que a atitude teórica apresenta um maior aprofundamento do sentido de sua função lógica. Como vimos, os conceitos teóricos pressupõem uma atividade construtiva do espírito humano ao analisar teoricamente os aspectos não lógicos feitos *Gegenstand*. Em contrapartida, o conceito ingênuo de coisa é primariamente limitado às representações sensíveis do aspecto sensorial. Nesse contexto, o problema é explicar o processo da passagem de um estado mais restrito ou fechado da consciência para um mais aprofundado ou aberto.

O núcleo de sentido do aspecto lógico é análise e distinção analítica. Nesse sentido original, a consciência humana ainda não exhibe a maestria ou controle sistemático que caracteriza a análise teórico-científica na formação de conceitos. É o aspecto histórico, cujo núcleo de sentido é cultura na acepção de “poder formativo” (NC II, p. 229), que aprofunda o sentido do aspecto lógico. A consciência adquire “controle lógico” sobre o material *Gegenstand*. De acordo com Dooyeweerd:

[...] Na reflexão científica, o significado modal da análise adquire uma tendência sistemática, na qual a distinção lógica é aprofundada em controle lógico. Nesse controle lógico, expressando-se no caráter sistemático do pensamento teórico, a modalidade analítica, em primeiro lugar, antecipa o aspecto histórico. (NC II, p. 175, tradução nossa)¹⁴⁸

¹⁴⁸ No original: “In scientific thought the modal meaning of analysis acquires a systematic tendency, in which logical distinction is deepened into logical control. In this logical control expressing itself in the systematic character of theoretical thought, the analytical modality in the first place anticipates the aspect of history.”

Dooyeweerd chama o fenômeno exposto acima de processo de abertura (*ontsluitingsproces*). Nele, um aspecto anterior na ordem dos aspectos tem seu sentido aprofundado por um aspecto posterior. O aspecto histórico tem a função fundacional nesse processo, uma vez que é nele que a capacidade formativa humana tem início, nela o homem transcende os limites do “mundo” natural, dando início ao “mundo” da cultura (NC II, p. 190).

Dooyeweerd enfatiza que sua concepção difere do sentido comum associado ao termo história, cultura e ciência histórica. Na acepção comum, história é compreendida como “tudo que aconteceu no passado”. No entanto, tal concepção é incapaz de delimitar o sentido modal do aspecto histórico. Certamente há eventos que são partes do passado, mas são irrelevantes de um ponto de vista histórico, diferentemente de eventos como a Revolução Francesa e a Batalha de Waterloo. Como Dooyeweerd diz, “[...] o fato, por exemplo, que eu respirei ontem não deixa de ser uma coisa do passado, mas os aspectos meramente ‘naturais’ desse evento não recaem sob o escopo da ‘história’” (NC II, p. 193, tradução nossa)¹⁴⁹. Por outro lado, a Batalha de Waterloo e a Revolução Francesa podem ser consideradas eventos históricos, pois são qualificadas pelo poder e formação cultural¹⁵⁰.

O processo de abertura tem sua fundação no aspecto histórico. Aqui, a consciência humana desvela seu poder formativo livre ao conferir variadas formas aos materiais da natureza ou da sociedade humana¹⁵¹. Mas, a despeito do fato de o processo de abertura ter início no aspecto histórico, este não poderá ser o aspecto que guia ou direciona todo o processo de abertura. Afinal, se assim o fosse, o próprio aspecto histórico conservar-se-ia em um estado permanentemente fechado, e, portanto, não faria sentido algum falarmos de um processo de abertura.

Com efeito, se há um processo de abertura, ele deve abarcar todos os aspectos modais da realidade. O aspecto histórico se relaciona e é aprofundado pelos aspectos normativos posteriores, a saber: social, econômico, estético, jurídico, moral

¹⁴⁹ No original: “[...] The fact, e.g., that I breathed yesterday is no less a thing of the past, but the merely ‘natural’ aspects of this event do not fall within the scope of ‘history’”.

¹⁵⁰ Importante ressaltar que ser qualificado pelo aspecto histórico não significa ser “puramente histórico”. Os eventos culturais funcionam igualmente em todos os outros aspectos da realidade. O aspecto histórico refere-se ao “como” dos eventos e coisas, não à sua totalidade individual que é, como mencionamos diversas vezes, multiaspectual.

¹⁵¹ Nesse sentido, Dooyeweerd faz uma distinção entre o poder formativo sobre as coisas da natureza (*Sachkultur*) e sobre pessoas (*Personkultur*) na dinâmica da formação da existência social humana. Cf. NC II, p. 198.

e pístico. Este último, enquanto o segundo aspecto terminal da realidade (o numérico é o primeiro), aponta para o que transcende o tempo, para a unidade e Origem de todo sentido. Em última instância, o aspecto pístico é o aspecto guia da totalidade do processo de abertura, ao expressar no desenvolvimento histórico de uma comunidade a tendência do ego humano à Origem.

Seguindo o processo de abertura na esfera de lei histórica na direção transcendental, finalmente chegamos à sua coerência de sentido cósmico com a função da fé, a segunda função terminal do nosso cosmos. É essa função que, em última instância, guia o processo de abertura sem ser guiada por uma função de sentido temporal posterior (NC II, p. 291, tradução nossa)¹⁵².

No nível fundamental, há duas direções em que a função pística pode guiar a dinâmica do processo de abertura: na direção da transcendência ou da imanência¹⁵³. Especialmente no que concerne à direção da imanência, existe uma grande variedade de caminhos que podem ser escolhidos. Como vimos na exposição da primeira via da crítica transcendental, há tantos “ismos” quanto há aspectos da realidade. Desse modo, a absolutização religiosa de um aspecto da imanência se manifesta na liderança do aspecto pístico no processo de abertura.

Uma cultura e seus líderes formadores que não direcionam a fé à transcendência, pode, ainda que não inevitavelmente, impedir que os aspectos alcancem um maior aprofundamento no desenvolvimento histórico, mantendo-se num estado indiferenciado. Dooyeweerd menciona como exemplo as sociedades tribais e a consciência mítica¹⁵⁴. Nesses casos, a consciência cultural encontra-se mais restrita aos aspectos naturais, deificando-os. Os símbolos religiosos dessas culturas são intimamente ligados às diferentes forças da natureza, seja no aspecto físico, biótico-orgânico e psíquico. É o caso da cultura grega pré-homérica, em que há uma crença

¹⁵² No original “Following the process of disclosure in the historical law-sphere in the transcendental direction, we at last come upon its cosmic meaning-coherence with the function of faith, the second terminal function of our cosmos. It is this function which ultimately guides the opening process without itself being guided by a later temporal meaning-function.”

¹⁵³ De acordo com a orientação cristã de Dooyeweerd, a direção da imanência é referida como “direção apóstata da fé”.

¹⁵⁴ Evidentemente a consciência mítica não é exclusiva das sociedades primitivas. O nazismo talvez seja o movimento moderno que, de forma mais clara, tem seu impulso básico em uma consciência mítica. Cf. Dooyeweerd (2012c, p. 79-80).

popular no fluxo perene da vida orgânica e seu imprevisível destino (*Anangkē*) (DOOYEWEERD, 2018, p. 82). De acordo com Dooyeweerd, alguns filósofos pré-socráticos, como Heráclito, foram formados por essa consciência.

3.4.2 A crítica transcendental da cultura: os motivos básicos religiosos

Tanto a análise estrutural do pensamento teórico em si quanto o processo de abertura revelaram a natureza comunitária do pensamento. Do ponto de vista do processo de abertura, o pensamento teórico se nos apresenta como dependente do desenvolvimento cultural, fundado no aspecto histórico e guiado pelo aspecto da fé. Do ponto de vista estrutural, vimos que nosso ego individual está ligado ao ego do nosso semelhante e que, em conjunto, eles formam a comunidade-raiz religiosa da humanidade que torna a síntese intermodal possível. Sendo o ser humano sempre membro de uma comunidade historicamente determinada, seu ego é também membro dessa comunidade religiosa específica. Os motivos básicos religiosos oferecem a mediação entre a dimensão da comunidade-raiz religiosa e o processo de abertura. Com efeito, os motivos básicos permitem compreender no espectro abrangente da cultura como o impulso religioso exerce controle efetivo sobre o processo de abertura de uma comunidade historicamente determinada, sendo, pois, a coroação da crítica transcendental.

No nível semântico, o sentido de ‘motivo’ (*motief*) é o mesmo do termo original latino *movere*, que significa mover-se ou impulsionar (DOOYEWEERD, 2012a, p. 48). Nesse sentido, a intuição básica por detrás da ideia de motivos básicos parte da conclusão da autorreflexão crítica: se verificamos, no nível individual, haver uma tendência inata do ego em direcionar-se à Origem de si próprio e do todo da realidade, que caracteriza a religião, a mesma tendência deve manifestar-se na comunidade-raiz como tal. Um motivo básico é precisamente esse impulso religioso operante na comunidade religiosa que confere conteúdo a toda dinâmica de uma cultura. Nesse sentido, a consciência cultural que referíamos anteriormente deve ser entendida agora como consciência religiosa. Nas palavras do filósofo de Amsterdã:

Ora, uma comunidade religiosa é mantida por um espírito comum, que atua como um *dynamis* [δυναμις, poder], como uma força motriz central, ativa no ponto de concentração da existência humana.

Esse espírito de comunidade opera através de um motivo básico religioso, que dá conteúdo ao motor central de toda a atitude de vida e pensamento. No desenvolvimento histórico da sociedade humana, esse motivo certamente receberá formas particulares que são determinadas historicamente. Mas, em seu significado religioso central, transcende toda a formação histórica. Portanto, qualquer tentativa de explicação puramente histórica dele, necessariamente, move-se em um círculo vicioso. Pois, em virtude da estrutura interna da atitude teórica do pensamento, a própria explicação histórica pressupõe um ponto de partida central e suprateórico, que é determinado por um motivo básico ou fundamental religioso (NC I, p. 61, tradução nossa)¹⁵⁵.

A unidade da consciência religiosa de uma comunidade, como expressão de um ou mais motivos básicos, não pode ser exaurida por nenhuma ciência especial. Com efeito, trata-se da camada mais profunda da existência humana, subjacente a todos os seus aspectos concretos no desenvolvimento histórico. Nesse sentido, tal unidade não pode ser resultado da experiência vivida imediata, tampouco da totalidade dos aspectos da cultura.

À vista disso, se realmente desejamos compreender a produção de teorias em sua continuidade e descontinuidade histórica, é tarefa imprescindível traçá-las de volta aos seus motivos básicos subjacentes. Para Dooyeweerd, tal método é uma questão de rigor científico (DOOYEWEERD, 2012b, p. 20). Nesse sentido, Dooyeweerd intenta superar o método da história dos problemas característico do Neokantismo de Marburgo. Os problemas teóricos são eles próprios já resultados de uma dinâmica espiritual impulsionada pelos motivos básicos. De acordo com o filósofo:

[...] As problemáticas filosóficas são determinadas por esses motivos básicos [...] qualquer tentativa de separá-las destes últimos é acrítica e não científica. Qualquer esforço nessa direção nunca possibilitaria descrever a história da filosofia como um desenvolvimento puramente científico; apenas resultaria em impor sobre um período filosófico anterior o motivo básico religioso que controla o próprio pensamento de alguém, cujo significado ainda não se havia

¹⁵⁵ No original: “Now a religious community is maintained by a common spirit, which as a dynamis, as a central motive-power, is active in the concentration-point of human existence. This spirit of community works through a religious ground-motive, which gives contents to the central mainspring of the entire attitude of life and thought. In the historical development of human society, this motive will, to be sure, receive particular forms which are historically determined. But in its central religious meaning it transcends all historical form-giving. Every attempt at a purely historical explanation of it, therefore, necessarily moves in a vicious circle. For, by virtue of the inner structure of the theoretical attitude of thought, the historical explanation itself supposes a central and supra-theoretical starting-point, which is determined by a religious basic motive or ground-motive.”

compreendido. Na verdade, dessa forma, fechar-se-ia efetivamente a porta para uma compreensão correta desse período (DOOYEWEERD, 2012b, p. 20, tradução nossa)¹⁵⁶.

Dooyeweerd identificou 4 motivos básicos que exerceram influência determinante no desenvolvimento da civilização ocidental desde a era clássica, nomeadamente: matéria e forma (motivo básico grego), criação-queda-redenção (motivo básico bíblico-cristão), natureza-graça (motivo básico escolástico) e natureza-liberdade (motivo básico moderno-humanista). Para Dooyeweerd, somente o motivo básico cristão é integral, enquanto os outros são essencialmente dialéticos, isto é, eles “são divididos por um dualismo interno, que os induz constantemente a criar posições nas quais um fator é colocado irremediavelmente em oposição diametral ao outro” (DOOYEWEERD, 2012b, p. 3, tradução nossa)¹⁵⁷. Reservamos a exposição de cada um desses motivos básicos para o fim deste capítulo. Por ora, analisemos a lógica dos motivos básicos como tais.

A polaridade inerente aos motivos básicos não bíblicos segue a mesma lógica que expomos sobre a antítese na seção 3.3.2. Vimos que a perspectiva da imanência equivale à deificação de um aspecto da realidade. A consequência é que toda absolutização de um aspecto, em virtude da interconexão com todos os outros, evoca o seu aspecto correlato (NC I, p. 64). Na consciência religiosa, o aspecto correlato reivindica a mesma posição absoluta, formando uma dialética religiosa em um mesmo motivo básico (ibid., p. 64) e conduzindo, em direções polares, todo pensamento e ação daqueles que estão sob sua influência. Se por um lado, propõe Dooyeweerd, os motivos de cada polo cancelam-se mutuamente, por outro, surpreendentemente, eles determinam o sentido religioso do seu oposto (DOOYEWEERD, 2012c, p. 13). Assim, a deificação do aspecto sensorial, por exemplo, evoca o aspecto lógico como uma força contrária, como nas disputas entre os diversos tipos de sensualismos e racionalismos, respectivamente.

¹⁵⁶ No original: “[...] The philosophical problematics are determined by these ground-motives [...] any attempt to extricate them from the latter is uncritical and unscientific. Any such attempt could never make it possible to describe the history of philosophy as a purely scientific development; it would only result in one’s imposing on an earlier philosophical period the religious ground-motive controlling one’s own thinking, whose significance one had not yet understood. In fact, one would have effectively closed the door thereby to a correct understanding of that period.”

¹⁵⁷ No original: “[...] they are torn by an inner dualism, which constantly induces them to spawn positions in which one factor is set irretrievably in diametrical opposition to the other.”

Dooyeweerd ressalta que a dialética religiosa, ao contrário de uma dialética teórica, não admite uma síntese. No caso da última, os polos opostos são unificados em um momento superior, isto é, são sintetizados. É o caso da oposição entre movimento e repouso. Aqui, não estamos diante de conceitos absolutamente excludentes, mas trata-se da mesma dimensão da realidade cotejada em dois modos distintos (DOOYEWEERD, 2012c, p. 12); eles são unificados no aspecto modal cinemático como tal. A situação é diferente na dialética religiosa, visto que se trata do que é concebido como Origem e fundamento de toda realidade, não existindo, portanto, um ponto de nível superior que opere a síntese entre eles (DOOYEWEERD, 2012c, p. 8-9). Segundo Dooyeweerd:

[...] a dialética religiosa não pode deter-se na relação de mera correlatividade. Como consequência, ela conduz o pensamento e a prática de vida de um polo ao outro.

A dialética religiosa, em outras palavras, envolve a vida e a teoria em uma dialética que é totalmente incompreensível quando medida pela régua da dialética teórica. Ao contrário da dialética teórica, a dialética religiosa não possui a base para uma síntese real.

Nessa busca, ela procura refúgio em um dos princípios antitéticos dentro do motivo básico, dando-lhe prioridade religiosa. Ao mesmo tempo, ela rebaixa e desvaloriza o princípio oposto. Mas a ambiguidade e a fragmentação do motivo básico dialético não lhe conferem acesso à reconciliação em uma verdadeira unidade superior; a reconciliação é excluída pelo próprio motivo básico. No fim, uma escolha deve ser feita. (DOOYEWEERD, 2012c, p. 13, tradução nossa)¹⁵⁸.

Tendo estabelecido a lógica interna dos motivos básicos, resta-nos agora explicitar como, afinal, os motivos básicos atuam no processo de abertura e no pensamento teórico como tal. Com relação ao último, os motivos básicos controlam o curso do pensamento teórico pela mediação das três ideias transcendentais, que, como vimos, são o fundamento de toda teoria e são de natureza religiosa (NC 1, p. 69). Os motivos básicos dão conteúdo e direção às ideias transcendentais, ainda que

¹⁵⁸ No original: [...] the religious dialectic cannot come to rest in a relation of mere correlativity. The result is that it drives thinking and the practice of life from one pole to the other. The religious dialectic, in other words, entangles life and theory in a dialectic that is utterly incomprehensible when measured with the yardstick of the theoretical dialectic. Unlike the theoretical dialectic, the religious dialectic lacks the basis for a real synthesis. In this quest it seeks refuge in one of the antithetical principles within the ground-motive by giving it religious priority. Concomitantly, it debases and depreciates the opposite principle. But the ambiguity and brokenness of the dialectical ground-motive do not give it access to reconciliation in a truly higher unity; reconciliation is excluded by the ground-motive itself. In the end a choice must be made.

o pensador não esteja consciente disso (DOOYEWEERD, 2012a, p. 81). Por seu turno, em relação à influência no processo de abertura, duas condições fazem-se necessárias. Primeiro, o motivo básico deve formar uma crença comum quanto ao aspecto da fé da comunidade (DOOYEWEERD, 2018, p. 77). Em segundo lugar, deve adquirir poder sociocultural quanto ao aspecto histórico (ibid. p. 77)¹⁵⁹.

À guisa de conclusão deste capítulo, passemos a uma breve apresentação dos quatro motivos básicos formadores da cultura do Ocidente. É importante de antemão ressaltar que, embora resulte de rigoroso estudo de fontes primárias, a leitura dooyeweerdiana dos motivos básicos da cultura ocidental, que veremos adiante, não se propõe absoluta e definitiva. Dooyeweerd era consciente de que seus estudos foram, afinal, dependentes do estado da pesquisa que lhe estava disponível à época.

O motivo matéria-forma (*húlē-morphé*) tem sua origem na civilização grega. Conforme antecipamos, o motivo da matéria surge nas religiões do período pré-homérico e caracteriza-se pela deificação do fluxo da vida e morte. As divindades dessas religiões eram desprovidas de qualquer forma. Todo ser perecível é sujeito ao terrível e incontrolável destino da morte (*Anangkē*). Por outro lado, o motivo da forma refere-se à religião¹⁶⁰ da cultura dos deuses olímpicos, que tem na forma, medida e harmonia sua expressão simbólica fundamental (DOOYEWEERD, 2018, p. 83). Os deuses do Olimpo estavam além do mundo sensível e, portanto, não sujeitos ao fluxo da vida e morte. Segundo Dooyeweerd, a consciência religiosa e o desenvolvimento da cultura grega derivam do encontro desses dois motivos. Nesse sentido, podemos entender a gênese dos problemas teóricos dualistas que marcam o desenvolvimento da filosofia antiga, como o problema do uno e do múltiplo, ser e devir, alma e corpo, conhecimento e opinião etc. Como dissemos em outro momento, o motivo da matéria é proeminente no pensamento de alguns pré-socráticos ao estabelecerem o princípio (*arché, ἀρχή*) de todas as coisas em algum elemento componente do fluxo da vida (DOOYEWEERD, 2012a, p. 53). No caso do pensamento de Platão e Parmênides, por exemplo, há, segundo Dooyeweerd, uma primazia exacerbada do princípio da

¹⁵⁹ De modo mais específico, “[...] O *poder de fé*, que tal influência desenvolve em sua manifestação temporal, faz deste motivo básico um princípio de condução de nosso pensamento. O poder sociocultural, que ele adquire no processo da história, garante a base temporal de suas influências sociais” (DOOYEWEERD, 2018, p. 77, grifo do autor).

¹⁶⁰ Religião, nesse contexto, está sendo usada para nos referirmos às práticas e crenças abarcadas pelo aspecto pístico.

forma, motivo pelo qual o “entitativamente ente” (*óntos on*) não consiste na dimensão do devir. Na interpretação de Dooyeweerd, foi Aristóteles quem alcançou autoconsciência religiosa do motivo básico grego e empregou esforço em realizar uma síntese que traria harmonia aos dois motivos. O estagirita concebe as formas substanciais como imanentes nos entes transitórios (DOOYEWEERD, 2012a, p. 57-58), sendo estes, pois, constituídos de forma e matéria. Contudo, o dualismo antitético do motivo religioso grego reaparece na filosofia de Aristóteles com a doutrina da “[...] divindade como forma pura e como *nous* que pensa sobre si mesmo absolutamente, por um lado, e, por outro lado, matéria pura (*proote hule*) como princípio do devir e da incompletude, que ainda está desprovido de toda forma” (DOOYEWEERD, 2012a, p. 58, tradução nossa)¹⁶¹.

O segundo motivo básico do pensamento ocidental é o motivo bíblico da “criação, queda no pecado e redenção por Jesus Cristo como a Palavra de Deus encarnada, na comunhão do Espírito Santo” (DOOYEWEERD, 2018, p. 84), introduzido pela religião cristã. Dooyeweerd enfatiza que esse motivo não deve ser confundido com os símbolos concretos eclesiásticos de fé ou com conceitos da teologia dogmática. Estes são elementos importantes na história do cristianismo, mas são contingentes e sujeitos à revisão e mudança, enquanto o motivo básico da criação, queda e redenção é, para Dooyeweerd, a expressão nuclear e original do cristianismo tal como revelada na autocomunicação de Deus ao ser humano, mediante a ação do Espírito Santo, em seu coração. Em sua autorrevelação, Deus se apresenta ao homem como Origem absoluta de tudo que há, sem nenhum contrapoder de origem em oposição a Ele (DOOYEWEERD, 2012a, p. 58). Nesse sentido, o motivo básico cristão é integral, visto que não deifica nenhum aspecto da realidade e, por conseguinte, não se vê envolvido em nenhum tipo de dualismo. Além disso, revela o homem a si próprio como criado à imagem e semelhança de Deus. Toda a criação é concentrada na humanidade em sua comunidade-raiz transcendente. A queda em Adão significou a queda de todo o cosmos, assim como a redenção em Cristo também é a redenção de todo o cosmos.

¹⁶¹ No original “[...] divinity as pure form and as the nous which thinks itself absolutely, on the one side, and pure matter (*proote hule*) as the principle of becoming and incompleteness, which is as yet deprived of all form, on the other side.”

Desde seu começo, o motivo básico cristão foi ameaçado pelo motivo básico grego na batalha espiritual da civilização ocidental. Nesse sentido, segundo Dooyeweerd, muitos pensadores cristãos cederam à tentação de levar a cabo uma síntese entre a tensão religiosa de Jerusalém e Atenas. Na tradição do pensamento cristão, dois autores destacam-se quanto à compreensão radical do motivo básico cristão: Agostinho e, posteriormente, Calvino.

A tentação em acomodar o motivo básico grego acompanhou o desenvolvimento do ocidente até chegar ao seu clímax, nos séculos XII e XIII, momento no qual é introduzido o motivo básico natureza e graça. O surgimento deste motivo foi desencadeado pela tentativa de sintetizar a concepção grega (particularmente a aristotélica) de natureza com a doutrina cristã de criação. Tomás de Aquino, com inigualável gênio, foi o pensador que conscientemente intentou realizar tal síntese de modo equilibrado. Em sua visão, de acordo com Dooyeweerd, a natureza é uma preparação autônoma para a graça sobrenatural. Aqui, a queda no pecado não tem um significado radical, mas relativo. A graça apenas aperfeiçoa a natureza, por conseguinte o adágio: *gratia naturam non tollit, sed perficit*. À vista disso, a razão humana seria autonomamente capaz de alcançar as verdades da natureza sem o auxílio da fé, que era necessária somente para compreensão dos mistérios da revelação divina, como a encarnação e a Trindade. Um dos problemas filosóficos que tem sua origem nesse dualismo é o problema entre razão e fé.

Segundo Dooyeweerd, a despeito das melhores intenções e da sofisticação intelectual de sua síntese, Tomás de Aquino não tomou consciência da radicalidade da Palavra-revelação divina e sua antítese ao esquema teórico aristotélico e platônico, ambos enraizados no motivo básico religioso grego. A tentativa de acomodação não é possível, uma vez que o motivo básico cristão escriturístico é antitético ao grego.

A consequência do motivo básico escolástico foi o eventual desenraizamento espiritual. A primazia do polo da graça foi mantida por algum tempo pela autoridade eclesiástica da igreja. Contudo, Guilherme de Ockham e seus discípulos nominalistas romperam radicalmente com a síntese eclesiástica que trouxe relativa unidade ao mundo medieval. Com Ockham, o polo da natureza tomou o comando na dialética religiosa medieval. Não há ponto de contato entre natureza e graça. A razão no livro da natureza não poderia ascender especulativamente ao ser divino. Similarmente, os conceitos fundamentais da metafísica tradicional não

expressavam a ordem do mundo, que em última análise se fundamentava na ordem divina. Para Dooyeweerd, a concepção de criação em Ockham, expressa no conceito *potestas absoluta* (poder ou autoridade absoluta), compartilha afinidades com a imprevisível *Anangkē* do polo da matéria no motivo básico grego (NC I, p. 186).

O quarto motivo básico, natureza e liberdade, próprio do período moderno, tem início no Renascimento. Com o fim da unidade espiritual mantida pela igreja no medievo, surge a moderna religião da personalidade humana e o ideal de ciência, cuja orientação básica é “[...] a liberdade criativa que não pode aceitar nenhuma lei senão aquela que a própria liberdade autonomamente estabeleceu por sua razão” (DOOYEWEERD, 2012a, p. 63, tradução nossa)¹⁶².

Como vimos na ocasião em que apresentamos a concepção marburguesa da ciência moderna – que exerce influência na leitura do próprio Dooyeweerd –, foi no campo das ciências matemáticas que a razão soberana do homem moderno encontrou lugar para desdobrar todas as potências de sua liberdade (DOOYEWEERD, 2012a, p. 64). O problema, no entanto, foi que o ideal de ciência em seu desenvolvimento abria pouco espaço para a liberdade, como já é aparente nas filosofias de Hobbes, Descartes e Leibniz. A consciência religiosa moderna chegou a um impasse quando o modelo mecanicista e sua cadeia de causa e efeito pareciam impossibilitar completamente a manifestação da personalidade autônoma e livre do ser humano. Desse modo, por conta de seu caráter dialético, o polo da liberdade reage ao domínio do ideal de ciência em autores como Rousseau, Hume e, posteriormente, Kant. Contra o ideal de ciência, Rousseau estabeleceu o sentimento como verdadeira raiz da autonomia e liberdade da pessoa humana. Hume, por seu turno, compromete os fundamentos da ciência natural matemática com sua crítica psicologista.

É no contexto da dialética religiosa do motivo básico da natureza e liberdade que surge a filosofia de Kant. O filósofo de Königsberg foi o primeiro que de modo autoconsciente tentou realizar uma síntese entre os dois polos do motivo básico humanista. Segundo a interpretação de Dooyeweerd, a solução kantiana consistiu em restringir o ideal de ciência ao âmbito fenomênico da experiência sensível, enquanto

¹⁶² No original: “[...] the creative freedom that can accept no law other than that which freedom itself has posed autonomously by its reason”.

na realidade suprassensível a liberdade da personalidade humana poderia se revelar (DOOYEWEERD, 2012a, p. 67).

A despeito do considerável esforço de Kant em harmonizar a antítese entre os polos do motivo básico humanista, ele não foi propriamente bem-sucedido, considerando a reação imediata do idealismo alemão. O motivo que desencadeou tal reação foi que Kant estabeleceu um abismo intransponível entre natureza e liberdade. As filosofias de Fichte, Schelling e Hegel surgem como tentativa de reinterpretar a natureza a partir da ideia de liberdade. O ideal de ciência passou por uma metamorfose, segundo a qual ciência não é mais compreendida segundo o modelo matemático, mas segundo o modelo histórico. Tal reorientação do motivo básico humanista levaria ao historicismo dominante no pensamento filosófico europeu, que, por sua vez, levaria seu motivo básico subjacente a um processo de desenraizamento, especialmente após as duas grandes guerras mundiais no século XX.

Evidentemente, nossa exposição dos motivos básicos orientadores da cultura ocidental é apenas um fragmento de centenas de páginas em que Dooyeweerd discorre sobre o desenvolvimento dialético dos motivos básicos. Apesar de o aparecimento de cada motivo básico seguir uma ordem cronológica, é importante observar que em autores específicos pode estar presente mais de um motivo básico. Esse é o caso do motivo básico grego matéria-forma, que reaparece, ainda que com uma relativa mudança de sentido, e exerce influência na filosofia de Kant, quando o filósofo faz uma diferenciação entre a matéria caótica das sensações e as formas do pensamento (categorias) e formas puras da intuição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em consonância com o que foi anunciado na introdução e no primeiro capítulo, o objetivo desta dissertação foi apresentar, em apertada síntese, a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico de Herman Dooyeweerd, considerando alguns de seus momentos parcialmente ignorados na literatura filosófica acadêmica. O itinerário por nós seguido consistiu em dois eixos fundamentais, sendo o segundo decorrente do primeiro, a saber: em relação ao desenvolvimento dos problemas na construção da crítica transcendental, a relação de continuidade entre o pensamento juvenil e de maturidade de Dooyeweerd e a influência do neokantismo de Marburgo.

Com relação ao primeiro eixo, vimos, num primeiro momento, que um olhar atento à bibliografia dooyeweerdiana e sua ordem temporal, bem como a algumas importantes falas do filósofo, revela a necessidade de se investigar a gênese da crítica transcendental na obra de Dooyeweerd. Tal tarefa, caso se tenha como objetivo uma análise filosoficamente rigorosa, deve proceder em explicitar primariamente os problemas filosóficos. Evidentemente, o estabelecimento dos problemas no desenvolvimento da crítica transcendental passa por aspectos intelectuais e biográficos do nosso autor, motivo pelo qual dedicamos, em diversos momentos, espaço para esses aspectos. Entretanto, conforme asseveramos diversas vezes, em uma análise filosófica tais aspectos devem ser considerados na proporção em que nos permitem estabelecer problemas filosóficos bem definidos.

Com efeito, vimos que os contornos básicos da concepção dooyeweerdiana de filosofia, que tem na crítica transcendental o seu tema fundamental, podem ser constatados no pensamento juvenil de Dooyeweerd. A crítica transcendental, entendida como o ramo principal da filosofia que investiga as fundações do pensamento teórico, emerge no pensamento de Dooyeweerd como uma resposta direta ao problema anunciado no manuscrito *Normatieve rechtsleer* de 1922. Nesse momento já pode ser observada a influência do Neokantismo, como resumiremos a seguir.

Nossa intenção nunca foi tentar fazer de Dooyeweerd um neokantiano. De certo modo, é sempre tentador para o pesquisador procurar pontos de influência

direta, por assim dizer, a fim de estabelecer uma relação de gênese. Como vimos, no caso particular de Dooyeweerd, a influência neokantiana, ainda que fundamental, é muito mais sutil, exigindo que o intérprete penetre em uma camada mais profunda que a do texto bruto.

Sendo o próprio Dooyeweerd formado no âmbito de uma ciência especial – a ciência do direito –, sua pretensão foi desenvolver uma filosofia com estatuto científico e que mantivesse relação direta com as ciências particulares. Ora, para isso é necessário que ele desenvolvesse uma concepção de ciência em uma época em que a ciência enfrentava verdadeiras revoluções paradigmáticas. É o Neokantismo de Marburgo que oferece a Dooyeweerd uma interpretação sólida do desenvolvimento da ciência, fornecendo o contexto intelectual inicial que permitiu Dooyeweerd desenvolver sua filosofia. Como vimos, de acordo com a interpretação marburguesa, a ciência vai se tornando cada vez mais abstrata e menos correspondente à intuição. O pressuposto do caráter construtivo do espírito humano na formação de teorias científicas mostrava-se inevitável. Nesse sentido, a passagem para o conceito de função como horizonte referencial da objetividade científica implicava que uma teoria do conhecimento rigorosa deveria assimilar a pluralidade de teorias científicas. Por outro lado, por conta da fé cristã, Dooyeweerd não partilhava do compromisso idealista que os marburgueses preconizavam. As Escrituras apresentam, mesmo à consciência do mais simples dos homens, Deus como criador e mantenedor de tudo que há. Essa crença compeliu Dooyeweerd a procurar os fundamentos do pensamento científico em outro âmbito que não o lógico. Isso, como vimos, resultou no estabelecimento do problema epistemológico da fase juvenil de Dooyeweerd e uma reconsideração de vários tópicos da epistemologia, como intuição, conceito e ideia etc.

Contudo, além da concepção de ciência, fundamental para o estabelecimento da crítica transcendental foi a influência da concepção de filosofia do Neokantismo de Marburgo. Vimos que os marburgueses concebem a filosofia como uma disciplina de segunda ordem, cuja tarefa é investigar as condições de possibilidade de um fato da cultura. O caráter crítico dessa concepção de filosofia, segundo essa escola filosófica, consiste no rigor do uso do método transcendental, que é interpretado como não-psicológico e não-metafísico tanto como histórico. Investigar as condições lógicas de possibilidade de um fato da cultura, seja ele um

fato da ciência, moral, religião e estética, é investigá-lo em sua dependência e sucessão histórica. Dooyeweerd mantém essa concepção em sua filosofia e a transforma à sua maneira no desenvolvimento da crítica transcendental. É interessante observar que a crítica transcendental dooyeweerdiana segue um itinerário similar ao do criticismo marburguês: começa pela crítica do conhecimento e termina em uma crítica da cultura.

Nesse sentido, no terceiro capítulo, seguimos o desenvolvimento gradual dos problemas da crítica transcendental, em busca de apresentar as linhas gerais de sua tese sobre o fundamento religioso do pensamento teórico. O problema epistemológico que orienta a fase juvenil de Dooyeweerd é o problema do conhecimento lógico do *Gegenstand* não lógico. Buscar uma solução para esse problema resulta na primeira via de uma crítica transcendental do pensamento teórico. Dooyeweerd responde a tal problema reinterpretando-o como o problema da síntese e reinserindo a subjetividade no centro da epistemologia. Primeiro, Dooyeweerd faz uma distinção entre a atitude natural e a atitude teórica da consciência. A necessidade do ego humano transcendente surge como condição essência para realizar a síntese entre os aspectos lógico e não lógicos abstraídos e postos em oposição na consciência. Para realizar a síntese intermodal, é necessário dar conteúdo às três ideias transcendentais, de coerência, unidade e origem, que conjuntamente formam a ideia de lei ou ideia básica transcendental de toda teoria. Nesse contexto, a reflexão conceitual chega ao seu limite e dá lugar à autorreflexão. A escolha das três ideias transcendentais desvelou-se um ato religioso, pois concerne a uma tomada de posição do ego que pensa em relação à Origem absoluta de si próprio e do cosmos.

A primeira via da crítica transcendental estabelece os fundamentos religiosos do pensamento teórico; estes são os verdadeiros *a prioris* do pensamento, e, conseqüentemente, são condição de possibilidade de toda teoria. Contudo, conforme vimos, a primeira via apenas descreve a estrutura formal do pensamento. Dooyeweerd estava consciente de que ainda não havia cotejado toda a dimensão do pensamento; faltava, ainda, tematizar a sua relação com a historicidade. Desse modo, na segunda via de uma crítica transcendental, Dooyeweerd apresenta sua teoria dos motivos básicos religiosos. Para tratarmos dessa teoria, foi metodologicamente necessário discorrer brevemente sobre a concepção dooyeweerdiana do aspecto histórico e do processo de abertura. Vimos que a produção de teorias é dependente

da diferenciação da consciência humana, na qual o aspecto lógico é aprofundado pelo aspecto histórico sob a direção do aspecto pístico. Os motivos básicos são o elo entre a dimensão da transcendente comunidade-raiz e o processo de abertura, sendo, portanto, toda a dinâmica deste último impulsionada pelos motivos básicos como as forças motrizes do desenvolvimento histórico-cultural. Em relação à produção de teorias, os motivos básicos dão conteúdo e direção às três ideias transcendentais, guiando o desenvolvimento teórico de modo integral (motivo básico cristão) ou dialético (motivo básico sintético ou imanentista). Por fim, oferecemos um breve resumo dos quatro motivos básicos formadores da cultura ocidental e suas influências no pensamento filosófico em particular.

É evidente que as conclusões da análise dooyeweerdiana do pensamento teórico, bem como alguma de suas teses, podem ser consideradas controversas por muitos leitores. No entanto, é importante ressaltarmos não foi nosso propósito avaliar o raciocínio de Dooyeweerd, ainda que em alguns momentos nossa exposição parecesse compartilhar de suas ideias. Avaliar a coerência e consistência dos argumentos de Dooyeweerd é tarefa para outro momento, ocasião em que devem ser considerados muitos outros pontos que não pudemos tratar nesta dissertação.

De todo modo, cremos que nossa abordagem lança nova luz sobre os estudos dooyeweerdianos. Ao investigarmos a crítica transcendental a partir da construção dos seus problemas, obtivemos, ainda que com algumas limitações, uma visão global daquela que muitos consideram ser a parte mais importante da filosofia de Dooyeweerd. Também foi possível demonstrar, mediante a constatação de uma lacuna na literatura secundária, que o período do pensamento inicial de Dooyeweerd tem um lugar importante na compreensão de sua obra de maturidade e que há uma relação de continuidade e amadurecimento em sua concepção e problema filosófico. Além disso, a descoberta da influência do neokantismo de Marburgo revela Dooyeweerd como um filósofo extremamente consciente e interessado nos problemas filosóficos e científicos do século XX, situando-o como um importante interlocutor da filosofia contemporânea continental. Sobretudo em relação a este último aspecto, abre-se um novo horizonte de possíveis comparações entre as filosofias dos autores marburgueses e a filosofia de Dooyeweerd.

Evidentemente, o contexto de uma dissertação de mestrado exige que sejam estabelecidos certos limites metodológicos. Nesse sentido, convém

mencionarmos que ainda há espaço para que, num trabalho de maior escopo, alguns aspectos da pesquisa sejam aprofundados. Em primeiro lugar, nossa pesquisa se debruçou sobre a escola neokantiana de Marburgo, mas vimos que há também uma relevante apropriação da fenomenologia de Husserl que merece ser estudada, bem como o neokantismo de Baden; particularmente, quando tratamos do manuscrito de 1922, vimos que Dooyeweerd mantém uma interlocução com o filósofo Emil Lask, que também merece alguma atenção. Por último, com auxílio da teoria dos motivos básicos, Dooyeweerd desenvolve uma leitura muito original da história da filosofia, que abre a possibilidade de interlocução com outras leituras de filósofos como G. W. F. Hegel e Martin Heidegger.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS:

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critique of Theoretical Thought**. Trad. David H. Freeman; H. de Jongste. Ontario: Paideia Press. vols 1-3. 2ª ed. 1984.

_____. **Calvinism and Natural Law**. In: **Essays in Legal, Social and Political Philosophy**. Grand Rapids: Paideia Press. 2023.

_____. **Encyclopedia of the Science of Law: Introduction**. Trad. Robert Knudsen. Grand Rapids: Paideia Press. 2012a.

_____. **Essays in Legal, Social and Political Philosophy**. Grand Rapids: Paideia Press. 2023.

_____. **De Beteekenis der Wetsidee voor Rechtswetenschap en Rechtsphilosophie**. Kampen: Kok, 1926.

_____. **De Wijsbegeerte der Wetsidee**. Amsterdam: H. J. Paris. vols. 1-3. 1935-36.

_____. **Inaugural Lecture: The Significance of the Comonomic Idea for the Science of Law and Legal Philosophy**. Paideia Press. No prelo.

_____. **No Crepúsculo do Pensamento Ocidental**. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília: Editora Monergismo. 2018.

_____. **Normatieve rechtsleer: Een kritisch methodologischeonderzoek naar Kelsen's normatieve rechtsbeschouwing**. 1922. Dooyeweerd archive, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800–heden), Amsterdam.

_____. **Reformation and Scholasticism in Philosophy**. Trad. Magnus Verbrugge. Grand Rapids: Paideia Press. v. 1. 2012b.

_____. **Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options**. Trad. John Kraay. Grand Rapids: Paideia Press. 2012c.

_____. **The Crisis in the Humanist Political Theory**. Trad. D. F. M. Strauss; Harry Van Dyke. Grand Rapids: Paideia Press. 2010.

_____. **The Struggle for a Christian Politics**. Lewiston: Edwin Mellen Press. 2008.

SECUNDÁRIAS:

BARTHOLOMEW, Craig G. **Contours of the Kuyperian Tradition**. Illinois: Inter Varsity Press. 2017.

BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998

BEISER, Frederick C. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900**. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Unisinos. 2017

_____. **The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880**. Oxford: Oxford University Press. 2014. Livro eletrônico.

_____. **“Neo-Kantianism”**. In: FORSTER, Michael & GJESDAL, Kristin (Ed.). **The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century**. Oxford: Oxford University Press. 2015.

_____. **Hermann Cohen: an intellectual biography**. Oxford: Oxford University Press. 2018. Livro eletrônico.

BRÜMMER, Vincent. **Transcendental Criticism and Christian Philosophy**. Franeker: T. Wever. 1961.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**. São Paulo: Unesp. Tomo I. 2008

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes. v. 1. 2001a.

_____. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes. v. 3. 2011.

_____. **El problema del Conocimiento**. Trad. Wenceslau Roes. México: Fondo de Cultura Económica. v. 1. 1986.

_____. **El problema del Conocimiento**. Trad. Wenceslau Roes. México: Fondo de Cultura Económica. v. 4. 1986.

_____. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**. Trad. João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes. 2001b.

_____. **The Problem of Symbol and Its Place in the System of Philosophy**. In: LUFT, Sebastian (ed.). **The Neo-Kantian Reader**. New York: Routledge. 2015. p. 254-264.

CHOI, Yong-Joon, **Dialogue and Antithesis: a philosophical study on the significance of Herman Dooyeweerd's transcendental critique**. Philadelphia: The Hermit Kingdom Press. 2006.

CLOUSER, Roy. **O Mito da Neutralidade Religiosa**. Trad. Rodolfo de Souza Amorim e Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Monergismo. 2022

_____. **The transcendental critique revisited and revised**. In: *Philosophia Reformata*, v. 74, n. 1, 2009, pp. 21–47

CHAPLIN, Jonathan. **Herman Dooyeweerd**. Indiana: University of Notre Dame Press. 2016.

COHEN, Hermann. **Introduction to The Principle of the Infinitesimal Method and its History (1883)**. In: LUFT, Sebastian (ed). **The Neo-Kantian Reader**. New York: Routledge. 2015. p. 101-106.

_____. **La Théorie Kantienne de L'expérience**. Trad. Eric Dufour. Paris: Cerf. 2001.

_____. **The Relationship of Logic to Physics, from the Introduction to the edition of Lange's *History of Materialism* (1914)**. In: LUFT, Sebastian (ed). **The Neo-Kantian Reader**. New York: Routledge. 2015. p. 117-136.

CONRADIE, A.L. **The Neo-Calvinist Concept of Philosophy: A Study in the Problem of Philosophic Communication**. Natal: Natal University Press. 1960.

DUNNÉ, J.M. van; BOELES, P.; VAN VOS, A.J. Heerma. **Acht Civilisten in Burger**. Zwolle: Tijeenk Willink. 1977.

FRIESEN, Glenn J. **Dooyeweerd's. Dooyeweerd's Idea of Modalities: The Pivotal 1922 Article**. In: *Philosophia Reformata*. v. 81. n. 2. 2016. p. 113-155.

Michael & GJESDAL, Kristin (Ed.). **The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century**. Oxford: Oxford University Press. 2015.

GEERTSEMA, Henk. **Dooyeweerd's Transcendental Critique: Transforming it hermeneutically**. In: **Homo Respondens: Essays in Christian Philosophy**. BUIJS, G. & HUESMANN, P. (ed.). Ontario: Paideia Press. 2021.

HENDERSON, Roger. **Illuminating Law: the construction of Herman Dooyeweerd's Philosophy, 1918-1928**. Amsterdam: Free University. 1994.

HOOGLAND. J. **De Uitdrukingskracht van de transcendentale denkkritiek**. *Philosophia Reformata*, v. 59, 1994, pp. 114–136.

HOLZHEY, Helmut; MUDROCH, Vilem. **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**. Lanham: Scarecrow Press. 2005.

HOMMES. Hendrik van Eikemma. **Inleiding tot de wijsbegeerte van Herman Dooyeweerd**. Gravenhage: M. Nijhoff. 1982.

IVE, J. G. A. **The Contribution and Philosophical Development of the Reformational Philosopher Herman Dooyeweerd and His Conversation with Dirk Vollenhoven**. In: *Philosophia Reformata*. v. 88. n. 1. 2022. p. 1-25.

JANDL, Martin J. **Praxeologische Funktionalontologie**: Eine Theorie des Wissens als Synthese von H. Dooyeweerd und R.B. Brandom. Frankfurt: Peter Lang. 2010.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Alexandre Morujão e Manoela dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 9ª ed. 2018.

KAALSBECK, L. **Contours of a Christian Philosophy**: an introduction to Herman Dooyeweerd's thought. Ed. Bernard Zylstra and Josina Zylstra. Toronto: Wedge. 1975.

KIM, Alan. **Neo-Kantian ideas of history**. In: STAITI, Andrea; DE WARREN, Nicholas (Eds.). **New approaches to Neo-Kantianism**. Cambridge: Cambridge University Press. Livro Eletrônico. p. 39-58.

KOYSIS, David T. **Visões & Ilusões Políticas**. Trad. Lucas G. Freire. São Paulo: Vida Nova, 2014

KRAAY, John N. **Successive Conceptions in The Development of the Christian Philosophy of Herman Dooyeweerd (I)**. In *Philosophia Reformata*, v. 44, n. 2. 1979, p. 137-149.

_____. **Successive Conceptions in The Development of the Christian Philosophy of Herman Dooyeweerd (II)**. In *Philosophia Reformata*. v. 45, no. 1. 1980. pp. 1-46.

KUYPER, Abraham. **A destruição das fronteiras no panteísmo**. Parte I e II. In: MORAES & SABINO (orgs.). **Em toda extensão do cosmos**. Brasília: Monergismo. 2017. p. 45-98.

_____. **Calvinismo**. Trad. Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã. 2ª ed. 2014.

_____. **Sphere Sovereignty**. In: BRATT, James D. **Abraham Kuyper: A Centennial Reader**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998, p. 461-490.

LIMA VAZ, H.C. **Filosofia da Natureza e Filosofia do Mundo**. São Paulo: Edições Loyola. 2022.

LUFT, Sebastian (org.). **The Neo-Kantian Reader**. New York: Routledge. 2015.

_____. **The Space of Culture: Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)**. Oxford: Oxford University Press. 2015. Livro digital.

MORA, Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. Trad. Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Edições Loyola. vol. 3. 2004.

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

NATORP, Paul. **Kant and the Marburg School**. In: LUFT, Sebastian (org.). **The Neo-Kantian Reader**. New York: Routledge. 2015. p. 180-197.

_____. **On the Objective and Subjective Grounding of Knowledge**. In: LUFT, Sebastian (org.). **The Neo-Kantian Reader**. New York: Routledge. 2015. p. 164-179.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão: A História de um conceito**. Brasília: Editora Monergismo, 2017.

PATTON, Lydia. **Hermann Cohen's History and Philosophy of Science**. Doctoral Dissertation. McGill University. 2004. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/PATHCH>. Acesso em 11/04/2023.

PORTA, Mario Ariel González. **A Filosofia a partir de seus problemas**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 2007

_____. **Estudos Neokantianos**. São Paulo: Edições Loyola. 2011

PRINSTERER, Guillaume Groen van. **Unbelief and Revolution**. Trad. Harry Van Dyke. Bellingham: Lexham Press. 2018.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania (1831-1933)**. Trad. Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra. 1991.

STAFLEU, M.D. **The Idea of Natural Law**. In: *Philosophia Reformata*, v. 64. n. 2. 1999. p. 88–104.

STAITI, Andrea; DE WARREN, Nicholas (Ed.). **New approaches to Neo-Kantianism**. Cambridge: Cambridge University Press

RESENDE, José. **Em Busca de uma Teoria do Sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger**. São Paulo: Educ/Fapesp. 2013.

TOL, Anthony. **Philosophy in the Making**. Sioux Center: Dordt College Press. 2010.

VERBURG, Marcel. **Herman Dooyeweerd**. Trad. Harry Van Dyke. Ontario: Paideia Press. 2005.

WINDELBAND, Wilhelm. **Preludios Filosóficos**. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.

WOLTERS, Albert. **Glossário**. In: DOOYEWEERD, Herman. **No Crepúsculo do Pensamento Ocidental**. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza Brasília: Editora Monergismo. 2018.

ZUIDERVAART, Lambert. **The Great Turning Point: religion and rationality in Dooyeweerd's transcendental critique**. In: *Faith and Philosophy*. v. 21. 2004. p. 65-89