

Introdução Editorial<sup>1</sup>

## **Herman Dooyeweerd, Reformador da Razão**

*Guilherme V. R. de Carvalho*

Há alguns anos atrás, quando comecei a conversar sobre “filosofia reformada” com alguns colegas, fui surpreendido por um amigo livreiro, ele mesmo amigo de um filósofo algo instruído em teologia. Segundo o meu amigo, que consultara o tal filósofo, “essa coisa de filosofia cristã não existe não. Teve a filosofia cristã católica, que no final não deu certo. Mas filosofia cristã, e calvinista ainda por cima? Não, isso não existe não. Deve ser teologia travestida de filosofia”.

Naturalmente a falha do filósofo amigo do meu amigo poderia ser atribuída a uma confiança excessiva na abrangência de sua biblioteca. Mas a verdade é que já se alegou em discussões sérias que uma filosofia “protestante” seria impossível. O grande filósofo católico *Etienne Gilson*, por exemplo, acreditava que a crítica dos reformadores à filosofia era um resultado necessário de sua ênfase na pecaminosidade humana, e tonara impossível entre eles o espírito filosófico.<sup>2</sup>

Mas será mesmo? O protestantismo não apenas produziu boa teologia; produziu também boa ciência, e boa *filosofia natural*, como em *Robert Boyle*, por exemplo. E alguns dos grandes filósofos modernos, como *John Locke*, *George Berkeley* e *Thomas Reid*, foram simultaneamente protestantes devotos. Num ponto, no entanto, precisamos dar a mão à palmatória: embora importantes elementos cristãos estivessem presentes no pensamento desses e de outros filósofos protestantes, falta-lhes a organicidade do pensamento cristão católico. Faltava-lhes um tratamento distintamente protestante das questões filosóficas.

E então entra em cena Herman Dooyeweerd, um dos primeiros de uma longa série de grandes filósofos cristãos protestantes, que vem se tornando cada vez mais influentes na academia ocidental. Dooyeweerd não apenas foi um cristão que por acaso era filósofo e acadêmico; ele produziu *filosofia cristã*, e lançou as sementes para uma academia cristã. Mais do que introduzir alguns valores cristãos na universidade, Dooyeweerd se lançou ao ambicioso projeto de *reformular a razão*, de reformar a tradição filosófica e científica do ocidente a partir de seu coração espiritual, e de reencontrar a ligação perdida entre pensamento teórico e religião. O seu compromisso de uma

vida inteira dedicada a este projeto, por si só, o tornaria digno da nossa atenção; especialmente para aqueles de nós que são protestantes!

O presente livro – “No Ocaso do Pensamento Ocidental” – é uma janela excepcional para os interessados em Dooyeweerd e, mais amplamente, na reforma cristã da racionalidade. A obra foi composta pelo próprio Dooyeweerd como uma introdução sintética ao seu pensamento, para os leitores de fala inglesa, e reúne um pouco de quase todos os seus temas centrais. Para facilitar ainda mais a aproximação do leitor, decidimos escrever uma introdução mais extensa, incluindo aspectos biográficos, observações sobre o seu contexto intelectual original, um resumo do argumento do livro e uma reflexão sobre a relevância de Dooyeweerd para o mundo contemporâneo. E, ao final da obra, incluímos o glossário de filosofia reformacional preparado pelo Dr. Albert Wolters, professor de bíblia e estudos clássicos no Redeemer College. Naturalmente, o leitor é livre para dispensar esses recursos e prosseguir diretamente para o texto de Dooyeweerd, se assim o desejar.

Mas vejamos, então, de que é feita essa tal “filosofia protestante”.

## **§ 1. O Homem e sua Influência**

Herman Dooyeweerd nasceu em 7 de outubro de 1894 em Amsterdam, filho do contador Hermen Dooijeweerd e de Maria C. Spaling, por sua vez filha de missionários. Dooyeweerd foi o único filho homem da família – ele teve cinco irmãs – que era bastante devota. O sr. Dooijeweerd era um adepto fervoroso das idéias do reformador neocalvinista Abraham Kuyper, e fez questão transmitir essa herança à sua família. Educado em um ambiente de fé autêntica, Dooyeweerd veio a se tornar um cristão genuíno e de fé simples, segundo o testemunho de seus alunos e associados; mas além disso, tornou-se o protótipo do acadêmico neocalvinista.

O neocalvinismo foi um movimento protestante de reforma cultural e religiosa na Holanda, que procurou interpretar a visão reformada calvinista do mundo e da vida em um contexto moderno e de reestruturação nacional, frente às pressões ideológicas da revolução francesa e do imperialismo bonapartista. Iniciado por *Guillaume Groen Van Prinsterer* (1801-1876), aristocrata e historiador, arquivista da casa de Orange-Nassau, o movimento chegou a dominar a vida cultural e política da Holanda no final do século XIX e início do século XX por meio de *Abraham Kuyper*, teólogo, jornalista, educador, político, e primeiro-ministro de 1901 a 1905.

Kuyper sempre afirmou ser um seguidor fiel de Calvino, mas de fato a sua leitura renovada e criativa do reformador, com ênfases bem particulares,<sup>3</sup> e sua genialidade em mostrar a relevância

da tradição reformada para o mundo moderno tornaram justificada a alcunha de “neocalvinismo”, dada ao seu pensamento por seus críticos, e depois assumida por ele próprio.<sup>4</sup> Bastaria dizer, por agora, que *a soberania de Cristo sobre todos os aspectos da vida humana* era o centro da visão neocalvinista, e foi a inspiração de um grande movimento de renovação cristã da cultura holandesa, com desdobramentos na educação, na academia, na política e na igreja.

Assim, entre 1900 e 1912 Dooyeweerd estudou em escolas cristãs de Amsterdam, recentemente fundadas seguindo os valores do movimento, e realizou seus estudos universitários (1912-1917) na *Vrije Universiteit Amsterdam* (Universidade Livre de Amsterdam), fundada por Abraham Kuyper em 1880.<sup>5</sup> O futuro filósofo foi considerado um bom estudante desde cedo, especialmente em ciências e história; ao mesmo tempo, dominava bem as línguas clássicas, era um amante da literatura e das artes, e um excelente pianista. A principal razão porque ele veio a escolher o direito não foi, portanto, uma dificuldade com outras disciplinas; ele escolheu o direito simplesmente por ser uma carreira mais promissora – o que, de qualquer modo, não seria um problema para alguém que se interessava por quase tudo!

Os estudos universitários confirmaram sua fé e adesão pessoal à visão neocalvinista, mas deram-lhe a nítida impressão de que o movimento, embora assentado em excelente fundamento teológico-dogmático (cujo sistemata expoente fora ninguém menos que *Herman Bavinck*), era ainda extremamente pobre e fragmentado nos campos da jurisprudência, da economia e da política. Isso o levou à decisão de dedicar a sua vida ao progresso do neocalvinismo no campo acadêmico. Após seu doutorado, na área de direito constitucional, Dooyeweerd trabalhou em instituições públicas até assumir no final de 1921 a posição de diretor assistente da *Fundação Dr. Abraham Kuyper*, em Haia. A fundação era um órgão de pesquisas do partido político anti-revolucionário, fundado por Kuyper, destinado a prover orientações legais e político-econômicas para o partido. Nessa posição até 1926, Dooyeweerd teve a oportunidade de desenvolver seus *insights* anteriores e lançar as bases de seu futuro sistema, tendo como objetivo claro o desenvolvimento de uma teoria filosófica a serviço do movimento. Mais tarde ele atribuiria a esses anos de estudo livre em Haia a criação das bases de sua filosofia Reformacional.

Em 1926 Dooyeweerd deu início à sua longa e frutífera carreira acadêmica, tornando-se professor de filosofia, história e enciclopédia do direito na Universidade Livre de Amsterdam (onde seria professor até se aposentar em 1965). Alguns anos mais expandindo e aprofundando suas reflexões sobre calvinismo e filosofia, publicando artigos e redigindo manuscritos, e Dooyeweerd veria chegar o momento de lançar seu projeto intelectual nos mares ocidentais da filosofia.

Assim, nos anos de 1935-1936 o mundo recebeu, sem alarde, o que pode com segurança ser considerado o mais importante escrito filosófico por um cristão evangélico nos últimos duzentos anos:<sup>6</sup> *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, ou *A Filosofia da Idéia de Lei*. A *Magnum Opus* de Dooyeweerd deu à filosofia Reformacional<sup>7</sup> o seu nome de batismo: *Filosofia da Idéia Cosmonômica*. Na obra massiva o coração do seu pensamento foi exposto de forma sistemática e detalhada, em intenso diálogo com toda a tradição filosófica, com a teologia católica e protestante, e com os mais diversos campos da ciência. A obra foi traduzida para o inglês com a assistência do próprio Dooyeweerd, e publicada de 1953 a 1958 em quatro volumes e quase duas mil páginas sob o título *A New Critique of Theoretical Thought (Uma Nova Crítica do Pensamento Teórico)*, em direta alusão à filosofia crítica de Kant. No mesmo ano de 1935 Dooyeweerd fundou, juntamente com o Dr. *Dirk H. Theodoor Vollenhoven* – seu cunhado, cooperador e o primeiro professor de filosofia da Universidade Livre – a *Associação para a Filosofia Calvinística (Vereniging Voor Calvinistische Wijsbegeerte)*<sup>8</sup>, e no ano seguinte (1936) a revista *Philosophia Reformata*, o periódico científico da associação, publicado semestralmente até hoje com artigos em holandês e em inglês.<sup>9</sup>

Nos trinta anos seguintes Dooyeweerd publicou mais de duzentos artigos, apresentou centenas de comunicações e seminários, e lançou diversos livros, incluindo duas outras obras de grande fôlego: a sua *Enciclopédia da Ciência do Direito (Encyclopaedie der Rechtswetenschap)*, na qual ele aplicou o seu sistema na reforma de todo o pensamento jurídico, e *Reforma e Escolasticismo na Filosofia (Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte)*, obra em três volumes que permaneceu incompleta, na qual ele apresenta uma extensa crítica da teologia escolástica tradicional. Sua obra monumental dialoga com diversas escolas e os mais diversos campos do conhecimento – não apenas filosofia em geral e teologia, mas direito, sociologia, história, filosofia da matemática, filosofia da ciência, física e biologia, psicologia, teoria da arte, história da religião, ética e linguagem.

Por seu escopo abrangente e evidente poder intelectual, o projeto de Dooyeweerd atraiu estudiosos de muitas especialidades, criando um movimento transdisciplinar antes mesmo da segunda Guerra Mundial. Em um primeiro momento, os reformacionais ganharam apoio e parceiros de diálogo em homens como *S. G. de Graaf*, *A. Janse*, *C. Veenhof* e do grande *Klaas Schilder* de Kampen; de *Hendrik Stoker* na África do Sul, e de *Cornelius Van Til* do Seminário de Westminster, nos EUA. Depois da segunda Guerra Mundial a Associação para a Filosofia Calvinística recebeu a autorização para apontar professores de sua escolha para cadeiras especiais nas universidades públicas. E assim quatro outros luminares surgiram no âmbito da filosofia Reformacional: *J.P.A. Mekkes* (Leiden e Rotterdam), *S.U. Zuidema* (Utrecht), *Karl Popma* (Groningen) e *H. van Riessen* (Delft e Eindhoven). Os quatro fizeram muito para divulgar o pensamento reformacional e atrair novos adeptos, consolidando a presença pública dessa filosofia no país.

Os frutos maduros da filosofia da idéia cosmonômica apareciam já nas obras desses homens, mas começaram a se revelar completamente na terceira geração de estudiosos neocalvinistas, trabalhando em campos mais especializados. Eles poderiam ser nomeados às dezenas, mas vamos nos limitar a alguns nomes proeminentes: *Hans Rookmaaker*, o companheiro de lutas de Francis Schaeffer, fundador da cadeira de história da arte na Universidade Livre e do L'Abri da Holanda (Eck en Wiel), no campo das artes em geral; *Bob Goudzwaard*, no campo de economia e sociedade, ex-senador e consultor do Banco Mundial; *Egbert Schuurman*, hoje Senador da Holanda e um dos fundadores, com van Riessen, da filosofia da tecnologia em seu país; *Pieter Verburg* (Groningen) em linguística; *M. C. Smit*, em teoria da história; *Marinus Dirk Stafleu*, na filosofia da física; *Henk Geertsema* e *J. Klapwijk*, no diálogo com o pensamento hermenêutico e com a filosofia judaica; *H. J. Eikema Hommes*, no campo da teoria jurídica; *Johan van der Hoeven* na fenomenologia e na filosofia crítica; *Sander Griffioen*, no campo da teoria social; *Calvin Seerveld* na estética filosófica; *Hendrik Hart* em filosofia sistemática e ontologia, *J. Duyvené de Wit* na filosofia da biologia, *Roy Clouser* em filosofia da religião e epistemologia; *Daniel F. M. Strauss* em filosofia da ciência e da sociologia e *James Skillen* em ciência política.

Ao mesmo tempo, na América, *Robert Knudsen* introduzia as idéias de Dooyeweerd no seminário Westminster e *Evan Runner* popularizava essas idéias no *Calvin College*, em Grand Rapids, sendo também instrumental para a fundação de uma faculdade canadense baseada no pensamento reformacional: o *Institute for Christian Studies*, em Toronto. Outros centros de estudo foram também estruturados segundo linhas reformacionais, como o *Dordt College* e o *Redeemer College*, nos EUA. Na África do Sul, as universidades de *Potchefstroom* e *Bloemfontein* se tornaram importantes centros de produção científica nessa tradição. Na França, o dogmata *Auguste Le Cerf* aderiu ao movimento e, mais tarde, *Pierre Charles Marcel*, presidente da Sociedade Reformada Francesa e editor de *La Revue Réformée* adotou e se esforçou para divulgar a nova filosofia.

A alguns desses pensadores ainda em atividade hoje, como Schuurman, Geertsema, Clouser e Strauss, soma-se uma quarta geração contemporânea, atuando criativamente em um sem-número de especialidades. Novamente, vamos citar uns poucos representantes atuais de áreas distintas: *Andrew Basden* (Salford University, Inglaterra), no campo da tecnologia da informação; *Jonathan Chaplin* (Kirby Laing Center, Cambridge), ciência política; *James K. A. Smith* (Calvin College), fenomenologia, hermenêutica e pós-estruturalismo francês; *John Hare* (Yale University), ética filosófica; *Richard Mouw* (Presidente do Fuller Theological Seminary, Pasadena), filosofia social; *John Witte Jr.* (Emory Law School, Atlanta), direito; *Max Stackhouse* (Princeton University), ética social; *James Olthuis* (Institute for Christian Studies, Toronto), teologia e psicologia; *Albert Wolters* (Redeemer College), filosofia antiga e exegese bíblica; *Gerrit Glas* (Leiden Universiteit, e Hospital

Acadêmico de Utrecht), psiquiatria e psicologia; *Jitse M. van der Meer* (Pascal Centre for Science and Religion), filosofia da ciência; *Adolfo Garcia de la Sienna* (Universidad Veracruzana, Mexico), filosofia analítica e teoria econômica; *Doug Blomberg* (Institute for Christian Studies, Toronto), educação; *Ronald Wells* (Calvin College, Grand Rapids), história; *Henk Aay* (Calvin College), geografia; e há ainda muitos pensadores cristãos que, embora não se identifiquem como reformacionais, foram profundamente influenciados por essa tradição, como *Francis Schaeffer* (L'Abri), *Alvin Plantinga* (Notre Dame University), *Nicholas Wolterstorff* (Yale University) e *Jeremy Begbie* (Cambridge University). No Brasil o pensamento de Dooyeweerd foi introduzido pelo Prof. *Ricardo Quadros Gouveia*, um ex-aluno de Robert Knudsen e especialista em Kierkegaard, e conta hoje com representantes na Universidade Presbiteriana Mackenzie, na Associação Kuyper em Belo Horizonte (Aket) e no L'Abri Brasil.

A existência de uma comunidade intelectual internacional e transdisciplinar é uma evidência do fôlego e da fertilidade da filosofia dooyeweerdiana. A *Associação Internacional para a Filosofia Calvinística* reúne hoje em torno de seiscentos acadêmicos e estudantes. Vários deles iniciaram ou participam ativamente de outras associações acadêmicas especializadas, como a *Society of Christian Philosophers*, *The Society of Christian Economists*, ou *The Conference on Faith and History*, desenvolvendo nesses contextos o pensamento reformacional. Dezenas de teses e livros são publicados todos os anos discutindo aspectos desse pensamento; e nos últimos anos as obras de Dooyeweerd vêm sendo reunidas e traduzidas para o inglês sob a direção editorial do Dr. Danie Strauss, publicadas pela Mellen Press sob o título geral “Obras Reunidas de Herman Dooyeweerd” (*The Collected Works of Herman Dooyeweerd*), compreendendo três séries em vários volumes. E apesar de Dooyeweerd ser um autor denso e difícil – toda a sua obra foi escrita para a academia – a procura por seus livros tem aumentado consistentemente, assim como o número de websites dedicados à popularização de suas idéias.<sup>10</sup> Assim, não faltam evidências de crescimento qualitativo e também quantitativo da erudição dooyeweerdiana enquanto entramos no século XXI.

Dooyeweerd foi presidente por vários anos da Sociedade Holandesa de Filosofia do Direito, por duas vezes foi reitor da Universidade Livre de Amsterdam e foi eleito membro da Academia Real Holandesa de Ciências em 1948, entrando para a história como um dos mais influentes pensadores de seu país. A esse respeito vale a pena citar o testemunho de *G. E. Langemeijer*, professor de filosofia do direito na universidade de Leiden, Procurador-Geral da Suprema Corte Holandesa e presidente por muitos anos da Academia Real Holandesa de Ciências. Langemeijer foi convidado a publicar uma avaliação da contribuição de Dooyeweerd, por ocasião de seu septuagésimo aniversário. E a despeito de confessar-se adepto de uma cosmovisão e de uma persuasão política completamente divergente do homenageado, afirmou que “[...] sem nenhum

exagero Dooyeweerd pode ser considerado o filósofo mais original que a Holanda jamais produziu, sem excetuar nem mesmo Espinosa”.<sup>11</sup>—

## § 2. O Projeto de Dooyeweerd: Elementos para uma Genealogia Intelectual

Tomamos emprestado de James Smith o título de “Genealogia” para a nossa exposição do contexto intelectual original do projeto de Dooyeweerd – ainda que estejamos apresentando apenas indícios para tanto.<sup>12</sup>— O projeto intelectual de Herman Dooyeweerd foi constituído no diálogo com dois grandes movimentos sem muita relação óbvia: o neocalvinismo holandês e a filosofia alemã. Segundo a observação pertinente de Al Wolters, o primeiro foi a força intelectual dominante no nível da cosmovisão cristã, e o segundo no nível estritamente técnico-filosófico.<sup>13</sup>—

Dooyeweerd foi educado e trabalhou toda a sua vida imerso no neocalvinismo de *Abraham Kuiper*.<sup>14</sup>— Kuiper e seus associados trabalharam arduamente no sentido de recuperar o sentido integral da fé reformada, aplicando-a em todos os departamentos da vida, em formas relevantes e inovadoras. Embora somente muito mais tarde Kuiper tenha se apropriado da noção Diltheyana de *Weltanschauung*, ou “cosmovisão” para descrever o seu projeto<sup>15</sup>—, a verdade é que sua intenção verdadeira, elaborada em toda a história do movimento, foi a de promover uma forma integrada de vivência cristã, relacionando organicamente todos os aspectos da vida: política, artes, igreja, família, pensamento. Kuiper viu claramente que o cristianismo precisava se expressar como uma biocosmovisão completa, como *um sistema total de vida e pensamento*, se quisesse se manter de pé diante do sistema humanista moderno. E o Calvinismo seria isso: muito mais do que uma teologia, uma visão de mundo com implicações abrangentes.

Como já observamos antes, o Senhorio de Cristo sobre todas as áreas da vida poderia ser indicado como o tema central do neocalvinismo. Em uma de suas palestras mais importantes Kuiper o enunciou naquela forma famosa e inesquecível:

Oh, nem um único espaço de nosso mundo mental pode ser hermeticamente selado em relação ao restante, e não há um único centímetro quadrado em todos os domínios da existência humana sobre o qual Cristo, que é o Soberano sobre tudo, não clame: é Meu!<sup>16</sup>—

Dizer isso seria pouco, no entanto, para entender a singularidade do neocalvinismo nesse respeito. Al Wolters defende que o tema fundamental da cosmovisão calvinista seria a unidade de Criação e Redenção, Natureza e Graça.<sup>17</sup>— A compreensão do escopo universal da graça é que habilitou os neocalvinistas e desenvolverem a sua visão prática sobre como o Senhorio de Cristo poderia ser obedecido em cada área da vida. E essa percepção aparece em Dooyeweerd, em sua

ênfase na tríade Criação-Queda-Redenção como a chave das Escrituras e a raiz do cristianismo, e também em sua resistência incansável a toda e qualquer tentativa de criar uma esfera intelectual “neutra”, sem influência da religião.

O outro tema básico apontado por Wolters é a ênfase na lei criacional e na diversidade criacional. Para o neocalvinismo os atos criativos de Deus foram comandos ou *decretos*, e sua palavra criacional se tornou a lei para as suas criaturas. “Existir” e “estar sob a Lei divina” seriam coisas idênticas. A Lei dá a cada criatura a sua identidade e natureza particular. A vinda da Graça salvadora e a regeneração da Criação só pode significar, portanto, que as criaturas voltam a se sujeitar à Lei de Deus, reencontrando-se com Deus e consigo mesmas.

Como é óbvio, o que Kuyper fez foi estender de forma mais explícita a noção calvinista da relação entre Lei e Graça para uma aplicação quase cosmológica. Assim, por exemplo, ele propôs a existência de diversas “esferas de Soberania” – campos da vida social, como a família, a igreja, a academia, as artes, o Estado, etc. – cada uma governada e legitimada por leis particulares que o próprio Deus estabeleceu.<sup>18</sup> Restaurar, por exemplo, a esfera da academia, seria conduzir o pensamento acadêmico a estabelecer as leis de Deus que criam e regulam esta esfera de soberania divina, e protegê-la esfera da interferência ilegítima de agentes de outras esferas da vida. Kuyper uniu assim, sob uma idéia mestra, as noções de Lei criacional e de diversidade criacional. Respeitar as leis de Deus implicaria em respeitar a diversidade de suas criações.

Dooyeweerd aprofundou ainda mais essas percepções, interpretando a visão calvinista da Lei de um modo cosmológico e ontológico.<sup>19</sup> Por volta de 1924 ele já havia descoberto a importância da *idéia de norma heteronômica* para o pensamento cristão.<sup>20</sup> Ao passo que a salvação pela graça estaria no centro da visão Luterana, que é mais psicológica e antropocêntrica nesse sentido, a ênfase Calvinista estaria na Soberania de Deus sobre a criação, por meio de sua Lei. Na visão calvinista a Lei não é estranha a nós, seres humanos, posto que é o fundamento de nossa estrutura e propósito, mas tampouco pode ser encontrada dentro de nós, em nossa vontade finita. A Lei é externa tanto ao homem como ao mundo, mas regula as relações de ambos, e se funda em Deus, o único ser autônomo.

A partir da idéia de norma heteronômica, Dooyeweerd seria levado a criticar profundamente o dogma da autonomia da razão, como algo inconsistente com a nossa experiência de uma realidade governada por leis e normas. A vontade das criaturas finitas jamais poderia ser identificada com a norma divina. Além disso, ele propôs uma escala de modalidades de experiência, ou aspectos da experiência, cada um deles instaurado e regulado por Leis

criacionais, esclarecendo melhor a natureza da diversidade criada. Finalmente, reconhecendo a centralidade da visão sobre a relação e o limite, ou sobre o *elo* entre o Criador e a criatura (a “idéia de Lei”) para a constituição de qualquer cosmovisão ou sistema filosófico, Dooyeweerd deu ao seu pensamento o nome, inventado por ele mesmo, de *wetsidee* (“*wel*”, ou “*lei*” e “*idee*”, “idéia”), traduzido como *idéia cosmonômica*. A filosofia da idéia cosmonômica tem como pilar central, portanto, uma interpretação calvinista da Soberania de Cristo sobre todas as coisas, caracterizada pela unidade de Lei e Graça.

Wolters aponta dois outros temas de Kuyper que foram particularmente importantes para Dooyeweerd: as idéias de “desenvolvimento cultural da criação”<sup>21</sup> e de “antítese”.<sup>22</sup> Como Kuyper, Dooyeweerd via o avanço humano na cultura, na ciência e na sociedade de forma positiva, como uma resposta ao mandato cultural. Dooyeweerd desenvolveu uma filosofia da história, cujos traços gerais são apresentados em “No Ocaso”, para explicar o processo histórico como parte da ordem criacional, descrever seus desvios e clarificar o papel da fé. Dooyeweerd também reconheceu a existência de uma antítese insolúvel entre o Espírito de Deus e o espírito do mundo, e interpretou a sua presença histórica em termos de um conflito entre forças e processos pessoais e culturais a favor do avanço da fé Cristã e forças e processos a favor do paganismo ou da secularização. Sua idéia de antítese não sera simplista, no entanto; tal conflito se estenderia a todas as atividades dos cristãos e dividiria até seus corações. O pensamento e a ação cristã consciente jamais poderiam baixar a guarda e aceitar a acomodação acrítica aos padrões de pensamento, valores e estruturas da cultura moderna. Assim Dooyeweerd transformou a idéia de antítese em uma espécie sofisticada e metódica de crítica filosófica cristã.

Embora seja, portanto, absolutamente exato dizer que o neocalvinismo foi o contexto primário de constituição da mentalidade do nosso filósofo, é fundamental termos o próprio neocalvinismo em contexto. O movimento de Kuyper tinha raízes firmes no pensamento de Calvino, e muitas idéias de Dooyeweerd envolveram uma crítica ao calvinismo escolástico e um retorno ao próprio Calvino, especialmente em suas idéias sobre a natureza do homem, e sobre a relação entre o conhecimento de Deus e o autoconhecimento humano. E retrocedendo ainda mais, poderíamos classificar Dooyeweerd como um pensador agostiniano – como Kuyper e Calvino o foram antes dele. Dooyeweerd se refere explicitamente a Agostinho quando define a tríade bíblica Criação-Queda-Redenção e nomeia os pensadores cristãos que a sustentaram com mais clareza, quando descreve a natureza fundamentalmente religiosa do homem, e quando estabelece as relações entre fé e racionalidade.

De fato, a influência de Agostinho e de Calvino se revela, acima de tudo isso, no brilho de um tema absolutamente central para Dooyeweerd, que precisa ser mencionado em destaque, e que ele enuncia nesta obra com expressão agostiniana *Deum et animam scire*, “o conhecimento de Deus e da alma”. Trata-se do princípio da unidade do conhecimento de Deus e do autoconhecimento humano, o princípio fundamental de toda a sua crítica do pensamento teórico. Assim, Desde que não nos esqueçamos da originalidade e dos avanços impressionantes do pensamento de Dooyeweerd, não seria injusto descrevê-lo como um agostiniano-calvinista-kuyperiano.

A outra influência determinante no pensamento de Dooyeweerd foi a filosofia alemã – mais precisamente, o neokantismo e a fenomenologia. Por uma proximidade geográfica e por afinidade cultural, a academia holandesa era muito influenciada pelos pensadores alemães. No final do século XIX e início do século XX ocorreu uma espécie de reavivamento das idéias de Immanuel Kant (1724-1804), no movimento neokantiano. O neokantismo era bastante influente na Universidade Livre, e Dooyeweerd o estudou com interesse. Do pensamento neokantiano ele se apropriou de uma diversidade de temas, dentre os quais destaca-se noção de “crítica transcendental”. A idéia kantiana de filosofia *transcendental* era a de que o pensamento deveria examinar criticamente as suas próprias estruturas, compreender seus limites, e descrever as condições de possibilidade do conhecimento humano. Essa forma de pensamento era também chamada de *criticismo*, pela ênfase na capacidade e no direito da razão de examinar e compreender por si mesma as suas estruturas internas, sem ser impedida por qualquer tipo de dogma ou limitação artificial do pensamento. O ponto de partida do criticismo, e o critério final para julgar o conjunto do conhecimento humano seria, portanto, a razão autônoma.

Dooyeweerd adotou o método transcendental para explicar a experiência humana, e compreender a relação entre a razão, a moral, o direito e a fé. E atribuiu ao sujeito conhecedor, o *ego* ou *self*, um papel central, como era o caso na filosofia alemã. Mas acabou submetendo a própria idéia da autonomia da razão a uma crítica filosófica, e concluiu que o verdadeiro criticismo precisaria abandoná-la! Isso ocorreu provavelmente por volta de 1922, quando ele ainda trabalhava na Fundação Kuyper em Haia. Por sua importância, vamos citar a sua descrição da experiência, registrada no primeiro volume da *New Critique*:

Originalmente eu estive sobre forte influência, primeiramente da filosofia neokantiana, e depois da fenomenologia de Husserl. A grande virada em meu pensamento foi marcada pela descoberta da raiz religiosa do próprio pensamento, quando também uma nova luz foi lançada sobre a derrocada de todas as tentativas, incluindo a minha própria, de estabelecer uma síntese interna entre a fé Cristã e uma filosofia que é radicada na fé na auto-suficiência da razão humana.

Eu vim a compreender o significado central do “coração”, repetidamente proclamado nas Santas Escrituras como sendo a raiz religiosa da existência humana.

Na base deste ponto de vista Cristão central, eu vi a necessidade de uma revolução no pensamento filosófico, pensada em um caráter profundamente radical. Em confronto com a raiz religiosa da criação, nada menos está em questão do que como relacionar todo o cosmo temporal, tanto nos seus assim-chamados aspectos “naturais” como nos “espirituais”, a este ponto de referência. Em contraste com essa concepção Bíblica fundamental, de que significância é uma assim-chamada “revolução Copernicana”, que meramente faz os “aspectos naturais” da realidade temporal relativos a uma abstração teórica, tal como o “sujeito transcendental” de Kant?<sup>23</sup>—

A descoberta de Dooyeweerd, ao mesmo tempo em que o alinhou com as antropologias e epistemologias de Agostinho, de Calvino e de Pascal, estabeleceu um poderoso ponto de contato/fricção com o pensamento moderno. Contra Kant e o neokantismo, Dooyeweerd localizou o *coração humano* como o verdadeiro ponto de partida do pensamento – e não a razão humana – e mostrou a necessidade de autoconhecimento, por meio do conhecimento de Deus, para que o homem possa desenvolver um pensamento autenticamente crítico. A idéia calvinista de norma heteronômica também teve papel importante na rejeição do *autonomismo* kantiano, este alinhado com a visão luterana de Lei.

Em sua citação algo autobiográfica, Dooyeweerd também reconheceu a influência da *fenomenologia* em seu pensamento. O pensamento fenomenológico foi fundado por *Edmund Husserl* (1859-1938), e se assemelha ao de Dooyeweerd em uma série de pontos. Em Dooyeweerd, como em Husserl, as características das coisas, que abstraímos por meio do pensamento teórico, são reais, “objetivas”, e não meramente “subjetivas” – como em Kant; não haveria a distinção entre “aparência” e “coisa-em-si”. Dooyeweerd também compartilha com Husserl de uma rejeição sistemática a todo tipo de reducionismo. Husserl propunha o uso de um isolamento mental dos fenômenos para captar sua essência irreduzível; Dooyeweerd se esforçou por distinguir e descrever os diversos aspectos da experiência, destacando a sua diferença e irreduzibilidade. Por essas e outras Robert Knudsen descreveu o método de Dooyeweerd como sendo genuinamente fenomenológico.<sup>24</sup>—

Em razão de seu intenso diálogo com a tradição filosófica, é possível identificar pontos de contato com outros pensadores. Em sua excelente exposição do contexto intelectual de Dooyeweerd, Al Wolters discute ainda as semelhanças de Dooyeweerd com *Nicolai Hartmann* (1882-1959), cuja teoria dos níveis da realidade é bastante semelhante à de Dooyeweerd, com *Martin Heidegger* (1889-1976), em suas idéias sobre o tempo e sobre a posição ontológica do homem, como ente capaz de compreender o Ser a partir de sua existência; e acima de tudo com

*D. T. H. Vollenhoven* (1892-1978), o cunhado de Dooyeweerd, que o ajudou a desenvolver a filosofia cosmonômica, embora discordasse de Dooyeweerd em muitos pontos.

O mais importante, no entanto, para uma primeira leitura de Dooyeweerd – concluindo o nosso esboço genealógico – é ter em mente o impacto em seu sistema das duas grandes tradições, o calvinismo e a filosofia alemã, a primeira com sua idéia heteronômica de Lei e o *Deum et animam scire*, e a segunda com a sua ênfase na crítica e no sujeito cognoscitivo; e compreender como as duas são refundidas, a partir da descoberta da visão bíblica do ser humano, em uma nova filosofia cristã, capaz ao mesmo tempo de afirmar a pessoa humana com sua liberdade de ser, e de mostrar a inquebrantável conexão dessa liberdade com a Lei criadora de Deus.<sup>25</sup>—

### § 3. No Ocaso do Pensamento Ocidental

No ano de 1958 Dooyeweerd foi convidado pela *Reformed Fellowship* para uma tournée acadêmica pelo Canadá e os Estados Unidos, na qual teve a oportunidade de expor pessoalmente as suas idéias diante do público do continente americano. Dooyeweerd visitou vários estados falando em igrejas, clubes filosóficos, conversando com professores e estudiosos, e apresentando palestras em instituições como as Universidades de Toronto, Harvard, Princeton e Columbia, Calvin College, Wheaton College, e no seminário Westminster, entre outras.

Suas palestras giraram em torno de cinco assuntos: “Quem é o Homem?”, “As Pressuposições Necessárias do Pensamento Filosófico”, “O Critério para Tendências Reacionárias e Progressivas na História”, “O Teólogo e o Filósofo”, e “Democracia e o Estado Totalitário”. Essas palestras, com exceção da última, constituíram a base para o presente livro. Dooyeweerd entregou a C. H. Craig, da *Presbyterian and Reformed Publishing Co.*, seis palestras manuscritas, que foram, após a anuência de Dooyeweerd, datilografadas e editadas por Henry van Til, professor no Calvin College.<sup>26</sup>— A partir desse material o livro foi publicado, a fim de tornar o pensamento de Dooyeweerd mais acessível, e também para servir de introdução à sua *magnum opus* de quase duas mil páginas, *A New Critique of Theoretical Thought*, lançada cinco anos antes. No *Ocaso do Pensamento Ocidental* é, assim, uma obra singular; uma das poucas escritas por Dooyeweerd originalmente em inglês, intencionalmente concebida como uma introdução ao seu pensamento, e saída de sua própria pena.

a) *A Pretensa Autonomia do Pensamento Teórico*

Nosso livro se divide em quatro partes, as duas primeiras com dois capítulos cada, a terceira com três capítulos, e a última com apenas um. Na primeira parte (A Pretensa Autonomia do Pensamento Teórico), somos levados diretamente ao centro do pensamento de Dooyeweerd: a crítica da razão. A tradição filosófica ocidental como um todo sempre trabalhou sobre a premissa de que a razão filosófica ou científica nos dá um acesso privilegiado à realidade, na exata medida em que é capaz de se evadir de compromissos extra-teóricos – de pressuposições culturais, sociais, ou religiosas. Quanto a isso, Dooyeweerd faz uma pergunta simples mas constrangedora às escolas de pensamento que reivindicam “neutralidade religiosa”: se o pensamento teórico tem seu ponto de partida na razão autônoma (como se alega), por que as disputas entre escolas, tanto na ciência como na filosofia, nunca são resolvidas aí, no nível teórico? Por que elas jamais superam suas diferenças no campo da razão, apesar de alegarem todas a mesma neutralidade essencial? No mínimo, ele nos diz, temos o dever tornar a autonomia da razão em um *problema crítico*, no sentido técnico do termo.

Assim, a partir do primeiro capítulo (“Uma Crítica do Pensamento Teórico”) Dooyeweerd procederá à demonstração de que, muito antes pelo contrário, a razão teórica depende da orientação religiosa fundamental do ser humano, em direção ao que ele crê ser a fonte divina de todas as coisas. Seguindo a metodologia crítico-transcendental, à maneira de Kant, Dooyeweerd nos oferece uma análise da estrutura da experiência humana identificando os seus diversos aspectos ou modalidades<sup>27</sup> e, em seguida, um exame do próprio pensamento teórico em relação a essa estrutura. Nesse exame, ele demonstra primeiramente que o pensamento teórico reflete uma função ou aspecto particular da vida humana, o qual perde todo o sentido se deixa se ser compreendido em seu contexto humano integral.

E este seria exatamente o grande problema do pensamento Ocidental: uma completa confusão com respeito da relação entre racionalidade e natureza humana. Materialismo, logicismo, psicologismo, sociologismo, historicismo, formalismo jurídico, moralismo, fideísmo – os diversos *ismos* – eram explicações absolutistas e mutuamente irreconciliáveis. Evidentemente, tais disparidades só poderiam refletir apreensões distorcidas da estrutura da realidade e do próprio homem. O que Dooyeweerd descobre, essencialmente, é que não é possível compreender a relação entre o pensamento teórico e a realidade sem uma auto-reflexão teórica – sem compreendermos de fato quem somos como seres humanos.<sup>28</sup> — Em outras palavras, ele retoma a questão grega, cartesiana e kantiana sobre a natureza do “cogito”. Quem é o “eu” que pensa?

Este é o tema do capítulo dois, “O Caráter Concêntrico do Eu”. O exame realmente crítico do eu-que-pensa revela que ele não tem um conteúdo essencial em si mesmo; ele sempre busca esse

conteúdo fora de si, a partir de um impulso irresistível, e o busca em uma fonte que seja capaz de dar conta de toda a diversidade de sua experiência. Assim, sua identidade se encontra em uma terceira relação: a relação com o absoluto, a Origem divina. O ego apresenta uma dependência estrutural em relação a essa Origem, a partir da qual todos os aspectos de sua experiência humana – incluindo o pensamento teórico – encontram significado e coerência.

Quando o ego rejeita a relação com o Deus pessoal e transcendente, a verdadeira Origem, é obrigado a buscar uma outra fonte de sentido, absolutizando aspectos particulares de sua experiência e dando diferentes direções (sempre imanentes) a seu impulso religioso estrutural. Mas ele nunca encontra uma fonte suficiente de sentido *dentro do tempo*. Isso daria origem a diferentes antropologias, diferentes concepções de racionalidade, e diferentes cosmovisões – diferentes, antitéticas entre si, e dualistas.

Na conclusão do capítulo e da primeira parte, Dooyeweerd defende a necessidade e a possibilidade do diálogo teórico entre escolas que expressam pontos de partida religiosos distintos. Mas ele é bastante claro quanto ao centro de sua crítica: não há uma “neutralidade religiosa do pensamento teórico”. O ideal de neutralidade religiosa na ciência e na filosofia não passa de um *dogmatismo* da razão, de uma ilusão do pensamento, incompatível com o genuíno *criticismo*. Este *dogmatismo* é que lança as diferentes escolas filosóficas em debates infundáveis, porque mascara seus compromissos religiosos mais fundamentais, e somente o seu abandono incondicional permitirá o genuíno diálogo filosófico.

#### *b) O Historicismo e o Sentido da História*

Na segunda parte do livro Dooyeweerd explora as implicações de sua crítica do pensamento teórico para a interpretação do *historicismo*, uma corrente intelectual que apareceu no século XIX e veio a se tornar uma das tendências dominantes do pensamento ocidental contemporâneo. De certo modo, como o apontou *James Smith*, a análise Dooyeweerdiana do historicismo constitui uma espécie de “estudo de caso”, no qual ele toma uma forma popular de vício da razão como exemplo da força de sua crítica transcendental.

O capítulo três é dedicado a uma definição básica do historicismo e a uma exposição crítica de suas origens históricas. Na definição de Dooyeweerd, o historicismo – aquela mentalidade segundo a qual todo o mundo humano com suas idéias, valores, ciência, religião, instituições, etc, é relativo ao momento histórico – seria fundamentalmente o resultado da *absolutização do aspecto histórico* da experiência humana, resultando na relativização e na deformação dos outros

aspectos dessa experiência. Para defender a sua tese ele traça as origens do historicismo moderno desde o italiano *Giambattista Vico*, passando pelo pensamento pré-iluminista, iluminista e pelo Romantismo, até à sua consolidação como *macro-tendência* no final do século XIX e princípio do século XX, e mostra no processo a relação entre a evolução do historicismo e o seu fundamento religioso idólatra.

Se no terceiro capítulo Dooyeweerd se aproxima do problema do historicismo negativamente, por meio da crítica, no capítulo quatro ele oferece uma solução positiva, propondo-se a descrever filosoficamente a *natureza da história*. Deixando claro desde o princípio que o historicismo não pode ser mais do que um outro *ismo*, ao lado do mecanicismo, do organicismo, do psicologismo ou do moralismo, Dooyeweerd identifica o núcleo de sentido do aspecto histórico como sendo o poder ou o *controle formativo* sobre coisas e pessoas; a *atividade cultural intencional*, segundo a vontade dos homens, que põe em movimento o mundo humano. E a partir desse núcleo ele chega à sua mais importante conclusão: Haveria uma *norma histórica*, a partir da qual poderíamos julgar os processos histórico-culturais, e determinar se são reacionários ou progressivos. Um processo histórico não-reacionário seria caracterizado por uma abertura genuína da vida cultural, com as normas dos vários aspectos da experiência humana (lógicas, lingüísticas, sociais, jurídicas, estéticas, morais, etc.) sendo explicitadas nessa vida cultural. O historicismo, é claro, seria um desenvolvimento *antinormativo*, na medida em que promove não a abertura, mas o fechamento nihilista da experiência humana.

### c) *Filosofia e Teologia*

A terceira parte do livro cobre três capítulos, o que indica a preocupação do filósofo em se fazer entender a respeito do ponto. Dooyeweerd defendia que, embora exista uma ligação interna entre uma genuína teologia e uma genuína filosofia cristã, visto que ambas procederão do mesmo motivo básico religioso de Criação, Queda no Pecado e Redenção pelo Pai, em Jesus Cristo, na Comunhão do Espírito Santo, a filosofia seria autônoma em relação à teologia – assim como as outras ciências. No contexto da tradição teológica protestante, tal reivindicação era e ainda é polêmica.

Dooyeweerd fundamenta a sua tese na distinção entre o mundo da experiência ordinária, do dia-a-dia, e o mundo do pensamento teórico, da ciência e da filosofia. Para ele, a realidade se encontra na experiência ordinária, não no mundo da abstração teórica – ainda que a abstração seja útil à vida real. O pensamento teórico, como vimos, tem o poder de abstrair, de “recortar”, aspectos do sentido das coisas, e criar um mundo de idéias, para explorar melhor a realidade.

Mas no fim das contas, ele não nos dá um acesso privilegiado ao real. Pelo contrário, *ele se alimenta de nosso acesso ao real*, que está no mundo da experiência ordinária.

É nesse mundo, da vida real, que Deus é encontrado, que o evangelho é anunciado, e que a fé Cristã emerge. Já a teologia seria uma forma de ciência; um esforço de explicação teórica da fé que se expressa nas Escrituras e na vida da Igreja. A verdadeira fé não é um compromisso teológico, mas um compromisso religioso, que pode se expressar de uma forma mais ou menos adequada em um sistema teológico.

Dooyeweerd se identifica, portanto, com a tradição Agostiniana, ao admitir que a fé é necessária para o entendimento de si mesmo e de Deus, e não o contrário. Mas discorda de Agostinho, na medida em que este confundiu teologia com filosofia. Ao mesmo tempo, ele concorda com Tomás de Aquino, em que teologia e filosofia seriam atividades distintas, mas rejeita a sua atribuição de autonomia religiosa à filosofia, como se ela fosse uma atividade neutra. Para Dooyeweerd, tanto a teologia como a filosofia precisam ser cristãs – todas as formas de pensamento teórico, enfim – mas ambas devem ser troncos distintos procedendo da mesma raiz religiosa – o motivo básico Criação-Queda-Redenção.

A partir dessa perspectiva Dooyeweerd explica a natureza supra-teórica do conhecimento de Deus, problematiza a relação da teologia com a filosofia e os outros campos do conhecimento, e expõe por que a teologia precisa de uma crítica filosófica reformacional, se quiser se livrar da influência de motivos básicos não-bíblicos. Quanto a isso, o objeto particular de seu ataque é o *escolasticismo*, a abordagem teológica que assume a existência de uma dualidade entre o conhecimento de Deus, de natureza teológica e sobrenatural (alega-se) e o conhecimento natural, baseado na razão autônoma. A abordagem escolástica à teologia tende a buscar uma acomodação externa entre a teologia cristã e o pensamento “secular” – seja ele o platonismo (Agostinho), o aristotelismo (Tomás de Aquino), ou uma forma humanista de filosofia (liberalismo teológico).

Segundo Dooyeweerd, o dualismo escolástico penetrou novamente na teologia protestante, principalmente por Melancton e Beza, trazendo de volta o dualismo antropológico grego – que ele discute com detalhes ao longo de várias páginas. Esse dualismo antropológico foi o principal responsável pelo obscurecimento da compreensão cristã do homem, necessária ao desenvolvimento de uma filosofia e de uma ciência reformada, com raízes genuinamente bíblicas, e sua superação seria indispensável para uma reforma da teologia cristã.

Na quarta parte temos o último capítulo do livro: “O que é o Homem?” O capítulo é o clímax e a conclusão adequada a todo o argumento exposto na obra, e nele a maestria intelectual de Dooyeweerd descobre quase profeticamente os caminhos futuros do pensamento ocidental.

O homem contemporâneo pergunta por sua identidade; a sua angústia maior é a de não saber de si mesmo. Entre as causas dessa condição está a crescente massificação e *tecnicização* do homem, que aparece cada vez mais despersonalizado e alienado de experiências comunitárias reais. Ao mesmo tempo, a vida se torna mais superficial com a dissolução dos valores espirituais que alimentaram o Ocidente em suas origens. Dooyeweerd dedica algum espaço à discussão da solução existencialista, popular em seu tempo. Em sua percepção, ela é de fato inútil, posto que não é capaz de dar novamente um conteúdo positivo à identidade humana. Na verdade, nenhuma teoria filosófica ou científica jamais nos dá o autoconhecimento, pois ele não é de caráter teórico.

Somente no encontro com a sua verdadeira Origem o homem Ocidental encontrará renovação para a sua cultura e o pensamento no ocidente. A igreja cristã poderia apresentar essa saída, ele lamenta, não houvesse ela mesma aderido a antropologias não-bíblicas. Dooyeweerd se aprofunda mais na antropologia filosófica, mostrando os desvios no catolicismo e na maior parte do protestantismo, que adotaram o dualismo escolástico Natureza/Graça como princípio na constituição de suas antropologias. Esse dualismo não teria ficado só na teoria; ele de fato destruiu a possibilidade de um autoconhecimento consistente.

A única saída para esse estado de coisas é a operação poderosa da Palavra-revelação de Deus no centro religioso do homem. Dooyeweerd cita Calvino, na famosa passagem em que o reformador afirma a unidade entre o Conhecimento de Deus e o autoconhecimento do homem – o tema Agostiniano do *Deum et animam scire*.<sup>29</sup> — Somente a Palavra pode restaurar o homem à sua experiência cognitiva original; e somente essa cura substancial poderá trazer nova vida ao Ocidente, se Deus assim o quiser.

#### **§ 4. O Momento de “Começar a Ler Dooyeweerd?”**

No último parágrafo de sua introdução à edição inglesa de *No Ocaso do Pensamento Ocidental*, James Smith declara a sua sensação de que, “talvez apenas agora tenha chegado o momento de começar a ler Dooyeweerd”. Smith tem um olho aguçado para novas tendências. Ele mesmo é hoje um dos principais representantes do pensamento pós-moderno entre filósofos cristãos, estabelecendo diálogo com diferentes movimentos pós-modernos ou de algum modo influenciados por esse pensamento, como a *Ortodoxia Radical*, associada às figuras de John Milbank e Catherine

Pickstock; ou a *Igreja Emergente* de Brian McLaren; ou John Caputo, um filósofo pós-moderno bem conhecido; ou Jean Luc-Marion, líder intelectual do assim-chamado “giro teológico” da fenomenologia francesa.

a) *Modernidade x Pós-Modernidade*

O próprio Smith é um filósofo Dooyeweerdiano bastante sofisticado, e juntamente com outros colegas observou que o pensamento cosmonômico de fato antecipou muitas observações de Gadamer, Derrida ou Foucault.<sup>30</sup> — Chama a atenção especialmente a constatação, por Dooyeweerd, da relatividade do pensamento teórico em relação aos compromissos pessoais e sociais dos homens que pensam — a relatividade da razão, enfim.

O que não significa que seja possível classificar Dooyeweerd como um pós-moderno. Na verdade, como já foi observado mais de uma vez, o movimento neocalvinista, como um todo, jamais foi coerentemente moderno. Seria um paroxismo descrevê-lo agora como pós-moderno, quando se aprofundou e ganhou maturidade para seguir o seu próprio caminho. De fato, a melhor forma de descrever a filosofia reformacional seria a de classificá-la como um projeto *pára-moderno*. Um projeto que ouve e leva a sério as questões modernas (que em seguida se tornaram “pós” ou “hiper” modernas), mas que tem a sua própria raiz, a sua própria agenda, e suas próprias respostas.

A verdade é que o pós-modernismo é muito mais um movimento que *deseja* a pós-modernidade do que uma verdadeira pós-modernidade. A sua forma de responder às questões modernas por sentido, unidade, universalidade, comunidade, etc. — é um tanto medrosa e às vezes cínica, negando como que por uma reação traumática a unidade da razão e a possibilidade de conhecimento, mas forçando a universalidade e a comunidade por meio de novas políticas do poder, políticas da pluralidade e da tolerância a qualquer custo (custo para alguns, diga-se). No seu diálogo com o cristão “emergente” *Brian McLaren*, por exemplo, o pós-moderno Dooyeweerdiano Smith aponta a inutilidade de reinventar a roda, e a necessidade de recorrer à tradição com maior seriedade. Afinal, começar tudo de novo, criar novos produtos, revolucionar a religião, chegar ao *aufklärung*, romper com a instituição religiosa — tudo isso é, enfim, profundamente *moderno*.<sup>31</sup> —

Dooyeweerd é relevante para o atual debate entre modernistas e pós-modernistas, talvez mais do que por qualquer outra razão, porque rejeita o absolutismo da razão, mas *nem por isso* mergulha no irracionalismo. Dooyeweerd recusa-se a admitir que a razão seja a fonte última da verdade, como

o quiseram os modernos; mas recusa-se igualmente a negar a existência e o valor da verdade, como o querem os pós-modernos. Ele mostra que a verdade é encontrada pessoalmente, existencialmente, quando nos encontramos com Deus e com nós mesmos.

*b) Fé x Racionalidade*

E se alguém perguntar: “esse debate acadêmico tem mesmo algum valor prático?” a resposta será “sim!”. Nos círculos acadêmicos brasileiros, o dogma da autonomia religiosa da razão, que Dooyeweerd refutava nos anos trinta, reina ainda quase absoluto. Em que setor universitário, hoje, é possível assumir explicitamente um ponto de partida religioso como referência para a explicação, seja nas *hard sciences*, seja nas humanidades?

Muita gente saudou a chegada do pós-modernismo como o princípio de uma libertação nesse sentido. Mas a verdade tem se mostrado muito outra. Nos departamentos de ciências naturais, ao lado de um interessante diálogo entre ciência e religião, cresce um estranho dogmatismo cientificista anti-religioso, cujo profeta mais barulhento hoje é *Richard Dawkins*. No campo das humanidades, a resistência aos “preconceitos” religiosos na interpretação sociológica, psicológica, antropológica ou filosófica segue dura como sempre. Quando a fé não é vista como fonte de distorções para o pensamento acadêmico, é considerada cognitivamente irrelevante.

Sem dúvida nenhuma, a ausência de responsabilidade intelectual e senso crítico entre muitos cristãos aventureiros, que se aproveitam da ciência apenas para ganhar debates apologéticos, e apresentam leituras paupérrimas do conhecimento acadêmico, ajudou a construir uma atitude preconceituosa contra a presença da fé na explicação científica. Mas enterrar a cabeça na areia não resolverá o problema. Some-se a isso a elevação gradual no nível educacional dos cidadãos evangélicos, registrada nos últimos anos: não é urgente a necessidade de instrumentos precisos e resistentes para auxiliar os cristãos na difícil tarefa de correlacionar fé e racionalidade, religião e educação superior?

Nesse contexto, o projeto de Dooyeweerd ganha valor incalculável. Seu trabalho demonstrou a natureza fundamentalmente religiosa do homem, e como o impulso religioso do coração humano determina todos os seus empreendimentos. Seu tratamento a respeito das modalidades da experiência, como remédio contra o reducionismo científico, antecipou soluções contemporâneas para o diálogo de religião e ciência, como a teoria de níveis de realidade de Alister McGrath.<sup>32</sup> — E indo muito além de autores de interesses mais apologéticos e específicos, como G. K. Chesterton, C. S. Lewis, ou Francis Schaeffer, Dooyeweerd conscientemente desenvolveu um

“sistema de ciências”, uma abordagem cristã integral para a academia, corajosamente dependente da visão bíblica do homem e de Deus:

“[...] o legado mais substancial deixado por seu sistema filosófico foi a afirmação destemida de que o conhecimento do mundo não faz sentido algum, nem tampouco o conhecimento do ‘eu’ em si mesmo, à parte do verdadeiro conhecimento de Deus. Tal declaração o coloca no mesmo patamar ocupado por grandes pensadores cristãos do passado que não se envergonharam do testemunho de Cristo, como Agostinho e Calvino.” —

### c) Igreja x Ser Humano

A ênfase antropológica do pensamento de Dooyeweerd tem uma relevância particular, também, para o evangelicismo. A passagem do mundo medieval ao moderno é às vezes descrita como uma substituição do teocentrismo para o antropocentrismo. O iluminismo constituiu o clímax dessa mudança de centro. Profundamente conscientes da mudança, os cristãos em geral se recusaram a acompanhar este movimento, que desembocaria de fato no niilismo Nietzscheano: “Deus está morto, nós o matamos!” – assumido, suavizado ou aprofundado, mas enfim incorporado às bases da pós-modernidade. O resultado do antropocentrismo secular é a desintegração do humano, o seu esvaziamento. E isso não aconteceu apenas no campo da interpretação acadêmica: a sociedade *hiperconsumista e hipertécnica* de fato dissolve a comunidade e a personalidade humana.

Mas é claro que a redescoberta do humano na Renascença não foi uma experiência meramente pagã. Devemos nos lembrar de que a Reforma ofereceu uma alternativa ao sistema medieval que era, a um só tempo, humanista em vários sentidos e também teocêntrica. Não é sem razão que nos países da Reforma experimentou-se um florescimento excepcional não apenas nas artes – como aconteceu na Renascença italiana – mas também nas ciências, na economia, no pensamento político e na educação.

O antropocentrismo radical do Iluminismo, no entanto, lançou um desafio particularmente difícil ao mundo cristão. E as respostas imediatas a ele foram a sua adoção irrestrita, como a que dominou boa parte do Luteranismo do século XIX e desembocou no liberalismo teológico, ou a sua rejeição incondicional, que determinou a resposta evangélica e levou ao fundamentalismo no século XX. Uma exceção feliz, no mundo evangélico, foi o neocalvinismo, um dos poucos movimentos reformatórios *pós-iluministas* que conseguiram reinterpretar o cristianismo em termos antropológicos e permanecer simultaneamente ortodoxo.

Dooyeweerd não foi apenas um herdeiro do neocalvinismo; ele promoveu a sua articulação filosófica madura, tornando-se de certo modo o filósofo do calvinismo, com mais direito a tanto

que Kant, questionavelmente eleito o filósofo do Protestantismo. A sua descoberta do coração do homem como o *ponto arquimediano* do pensamento, e da identidade entre a imagem de Deus no homem e sua *hominalidade* total, legitimaram e estimularam uma forma de cristianismo radicalmente *intramundana* e aberta a tudo o que é humano. A humanidade do homem não estaria apenas em sua racionalidade, ou em sua moralidade, ou em sua fé. A humanidade do homem estaria em tudo o que ele é: em sua biologia, em sua psicologia, em sua moralidade e em sua inteligência; em sua ciência, em sua arte e em sua política. Pois cada aspecto da realidade criada – matéria, energia, vida, sensibilidade, racionalidade, cultura, sociedade, estética, moralidade, fé – existe a partir da Lei divina, e todos estão concentrados e unificados na personalidade humana. Mais do que isso: Dooyeweerd demonstrou com muita clareza que o futuro da própria civilização ocidental estaria na recuperação da integralidade da pessoa humana, contra as forças de achatamento, empobrecimento e despersonalização do homem.

Desde Dooyeweerd, a expressão “pensamento cristão” deixa de significar “teologia” e passa a nomear iniciativas de pensamento cristão nas mais diversas especialidades, num movimento intelectual sem precedentes no contexto evangélico. Grande parte do despertar acadêmico evangélico nos EUA e em outros países de fala inglesa, nos últimos vinte anos, é devedor do movimento iniciado pelos “reformacionais” holandeses.

A visão antropológica de cristianismo estimulada por Dooyeweerd não foi relevante apenas para academia. A comunidade L’Abri, fundada por Francis e Edith Schaeffer nos anos cinquenta, foi profundamente influenciada pela ênfase reformacional na humanidade do homem, por meio de Hans Rookmaker. Rookmaker estudou com Dooyeweerd, vindo depois a ser professor de história da arte na *Vrije*, em Amsterdam. Ainda estudante, antes do surgimento de L’Abri, iniciou uma profunda amizade com Schaeffer, e descobriu nele um companheiro em sua busca por um cristianismo real e, ao mesmo tempo, humano. Mais tarde Rookmaker, que ajudou a fundar o L’Abri da Holanda, testemunharia sobre a profunda influência dos valores reformacionais na história de L’Abri.<sup>34</sup> — Os pontos e contatos são claros, especialmente no tocante à hominalidade (“*mannishness*”, em Schaeffer) e à personalidade do homem.<sup>35</sup> —

Um cristianismo *humanizado* mas não-*humanista* era (e ainda é) uma grande necessidade para o cristianismo evangélico mundial, quando L’Abri começou. E seria isso menos verdadeiro para a igreja evangélica brasileira? Seríamos nós mais humanos, ou mais conscientes do significado do evangelho para a redenção de todas as áreas da vida humana, do que o são os americanos e os europeus? No mundo evangélico brasileiro, há pouca compreensão sobre a legitimidade dos setores “não sacros” da vida, como a arte, ou o pensamento científico; e há pouca sensibilidade

crítica para com a influência de fatores despersonalizadores sobre a igreja, como as forças do consumismo e da burocratização que destroem a experiência comunitária-pessoal.

Naturalmente, nenhuma filosofia pode curar essas enfermidades, nem mesmo a filosofia cristã de Dooyeweerd ou a de qualquer outro homem. Só Deus tem a cura. Mas fará uma grande diferença se soubermos distinguir entre a enfermidade e a saúde, e o pensamento de Dooyeweerd é excepcionalmente eficiente nesse sentido. Se a igreja for capaz de distinguir melhor entre o pecado, que ela combate, e a natureza criada do homem, que o evangelho redime, não será isso um grande avanço para o cristianismo brasileiro? E se a igreja for capaz de distinguir melhor entre a razão autônoma, contra a qual ela deveria profetizar, e a racionalidade sã, criada por Deus, que ela deveria cessar de combater, não será isso um grande avanço rumo à reforma da razão brasileira?

1 O presente texto é a introdução editorial à obra “No Crepúsculo do Pensamento Ocidental”, de Herman Dooyeweerd, traduzida por Rodolfo Amorim e Guilherme de Carvalho, atualmente no prelo.

2 Young, William, *Toward a Reformed Philosophy: the development of a Protestant Philosophy in Dutch Calvinistic Thought since the Time of Abraham Kuyper*. Grand Rapids: Piet Hein, 1952, p. 12-13.

3 Especialmente em suas perspectivas a respeito da *Graça Comum*.

4 Ao menos para dispersar qualquer sugestão de que seu projeto religioso-cultural consistisse meramente em uma repriminção do antigo calvinismo da “Era de Ouro Holandesa”.

5 A *Vrije*, ou *VU*, é hoje uma das maiores universidades da Holanda.

6 Na medida em que Dooyeweerd foi capaz de recuperar o espírito do calvinismo e aplicá-lo no campo acadêmico, em um contexto completamente moderno e pós-iluminista, antecipando a pós-modernidade, seria justo considerá-lo de fato como o filósofo do calvinismo num sentido especial, e para os simpatizantes da tradição reformada, como o maior filósofo já produzido pelo cristianismo evangélico.

7 O título foi aplicado à filosofia desenvolvida por Dooyeweerd e Vollenhoven para ressaltar a sua fundamentação em princípios reformados calvinistas.

8 O nome da associação foi alterado. Atualmente é “Associação para a Filosofia Reformacional” (*Vereniging voor Reformatorische Wijsbegeerte – VRW*).

9 Vollenhoven presidiu a associação até se aposentar, em 1963, e Dooyeweerd foi o editor da revista de 1936 até à sua morte, em 1976.

10 Os mais importantes são: “All of Life Redeemed” (<http://www.allofliferedeemed.co.uk/>), mantido por Steve Bishop; “The Dooyeweerd Pages” (<http://www.dooy.salford.ac.uk/>), de Andrew Basden; o site pessoal de Glenn Friesen (<http://members.shaw.ca/jgfriesen/Mainheadings/Dooyeweerd.html>); e, naturalmente, o site da *Associação para a Filosofia Reformacional* (<http://www.aspecten.org/>).

11 Langemeijer, G. E. An Assessment of Herman Dooyeweerd. Em: Kalsbeek, L., *Contours of a Christian Philosophy*. Toronto: Wedge, 1975, p. 10). Langemeijer refere-se ao famoso filósofo racionalista judeu Baruch Spinoza (1632-1677)

12 Smith, James K. A., Dooyeweerd’s Critique of ‘Pure’ Reason. Editor’s Introduction. Em: Smith, James K. A. (editor), *In the Twilight of Western Thought*. Lewinston: Mellen, 1999, p. x.

13 Wolters, Albert, The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd. Em: McIntire, C.T., *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, 1985, p. 1-2.

14 A melhor introdução a Kuyper é a sua obra sintética, *Lectures on Calvinism*, que contém suas palestras “Stone”, apresentadas na Universidade de Princeton em 1898. O livro foi publicado em português sob o título *Calvinismo* pela editora Cultura Cristã.

15 O termo foi primeiramente aplicado ao cristianismo pelo calvinista escocês *James Orr*. Cf. Carlos, Rodolfo Amorim, *Cosmovisão Cristã: Evolução do Conceito e Aplicação Cristã*. Em: Leite, Cláudio A. C., Carvalho, Guilherme V. R., Cunha, Maurício J. S., *Cosmovisão Cristã e Transformação: Espiritualidade, Razão e Ordem Social*. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 50.

16 Em 20 de Outubro de 1880, na *Nieuwkerk* em Amsterdam. Abraham Kuyper, Sphere Sovereignty. Em: Bratt, James D., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, 1998, p. 488.

17 Wolters, p. 4.

18 Kuyper, Abraham, *Calvinismo*. Cambuci: Cultura Cristã, 2002, p. 98.

- [19](#) Dooyeweerd construiu toda uma ontologia para descrever a natureza e a relação entre os diversos aspectos da experiência, por meio de um procedimento fenomenológico-transcendental. Para uma exposição detalhada de sua escala modal, e de seus argumentos para a sua ordem específica, cf. H. Dooyeweerd, *The General Theory of the Modal Spheres*. Em: *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol II, Part I, p. 3-426.
- [20](#) Henderson, R. D., *Illuminating Law: The Construction of Herman Dooyeweerd's Philosophy, 1918-1928*, 1994, p. 120-124.
- [21](#) Wolters, p. 7.
- [22](#) Wolters, p. 8.
- [23](#) Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Amsterdam/Philadelphia: Uitgeverij H. J. Paris, Presbyterian and Reformed, 1953, Vol I, Foreword.
- [24](#) Muito embora ele não possa ser classificado como um representante do movimento fenomenológico. Cf. Knudsen, Robert, *Dooyeweerd's Philosophical Method*. Texto Mimeografado, 1962, Westminster Theological Seminary.
- [25](#) Minha apresentação aqui manteve-se básica e seletiva, tendo em vista a função dessa introdução. Para uma apresentação mais completa e sistemática das idéias de Dooyeweerd recomendo o excelente artigo de Fabiano de Almeida Oliveira, *Philosophando Coram Deo: Uma Apresentação Panorâmica da Vida, Pensamento e Antecedentes Intelectuais de Herman Dooyeweerd*. Em: *Fides Reformata* XI, n. 2 (2006), p. 73-100. Para uma introdução a Dooyeweerd com ênfase em sua filosofia social, recomendo o meu artigo: *Sociedade, Justiça e Política na Filosofia de Cosmovisão Cristã: Uma Introdução ao Pensamento Social de Herman Dooyeweerd*. Em: Leite, Cláudio A. C., Carvalho, Guilherme V. R., Cunha, Maurício J. S., *Cosmovisão Cristã e Transformação: Espiritualidade, Razão e Ordem Social*. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 189-217.
- [26](#) Otto, Paul, *In the Twilight of Dooyeweerd's Corpus: The Publishing History of In The Twilight of Western Thought and the Future of Dooyeweerd Studies*. *Philosophia Reformata* 70 (2005): p. 25.
- [27](#) Dooyeweerd identificou os seguintes aspectos: numérico, espacial, cinemático, físico, biótico, psíquico, lógico, histórico, lingüístico, social, econômico, estético, jurídico, ético e fiducial (de confiabilidade).
- [28](#) Pois, de certo modo – e há aqui alguma semelhança com Heidegger – somente em si mesmo o homem pode ter uma compreensão imediata da estrutura da realidade. Na linguagem de Dooyeweerd, todos os aspectos da realidade estão “concentrados” no coração humano, e ali se tornam “dele”.
- [29](#) “O verdadeiro conhecimento de nós mesmos é dependente do verdadeiro conhecimento de Deus” (*Institutas* I.i.1)
- [30](#) “De certo modo, Derrida levou a cultura mais ampla a apreciar o que pensadores cristãos como Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til e Francis Schaeffer já estavam dizendo há muito tempo: que nossas pressuposições ultimamente religiosas governam nossa compreensão do mundo.” Smith, James K. A., *Who's Afraid of Post Modernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*. Grand Rapids: Baker, 2006, p. 55.
- [31](#) “Um pós-modernismo mais persistente – que realmente siga as implicações das reivindicações feitas por *Derrida*, *Lyotard* e *Foucault* (ou melhor, a mistura de suas reivindicações centrais com insights da tradição teológica cristã) – não seguirá uma versão diluída e santificada de ceticismo religioso (uma “religião sem religião”) oferecida em nome da

humildade e da compaixão [...]. Muito do que nós encontramos com o nome de espiritualidade pós-moderna, ou mesmo em nome de um cristianismo “emergente”, é uma timidez com respeito às particularidades da tradição confessional cristã [...] ainda permanece uma versão latente de um projeto muito moderno.” Smith, *Who’s Afraid of Postmodernism?*, p. 116-117.

[32](#) McGrath, Alister E. *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 97-116.

[33](#) Oliveira, Fabiano de Almeida. *Philosophando Coram Deo*, p. 98.

[34](#) Rookmaker, Hans, *A Dutch-Christian View of Philosophy*, palestra gravada em áudio. Greatham: L’Abri Tape Ministry.

[35](#) A influência de Dooyeweerd sobre Schaeffer e L’Abri foi sempre indireta. Na opinião de Colin Duriez, o biógrafo de Schaeffer, ele “foi influenciado por esta família de pensadores, por exemplo, por meio de Van Til e Rookmaker, e não pelo épico sistema de pensamento de Dooyeweerd.” Duriez, C., *Francis Schaeffer: an Authentic Life*. Nottingham: Intervarsity Press, 2008, p. 175.